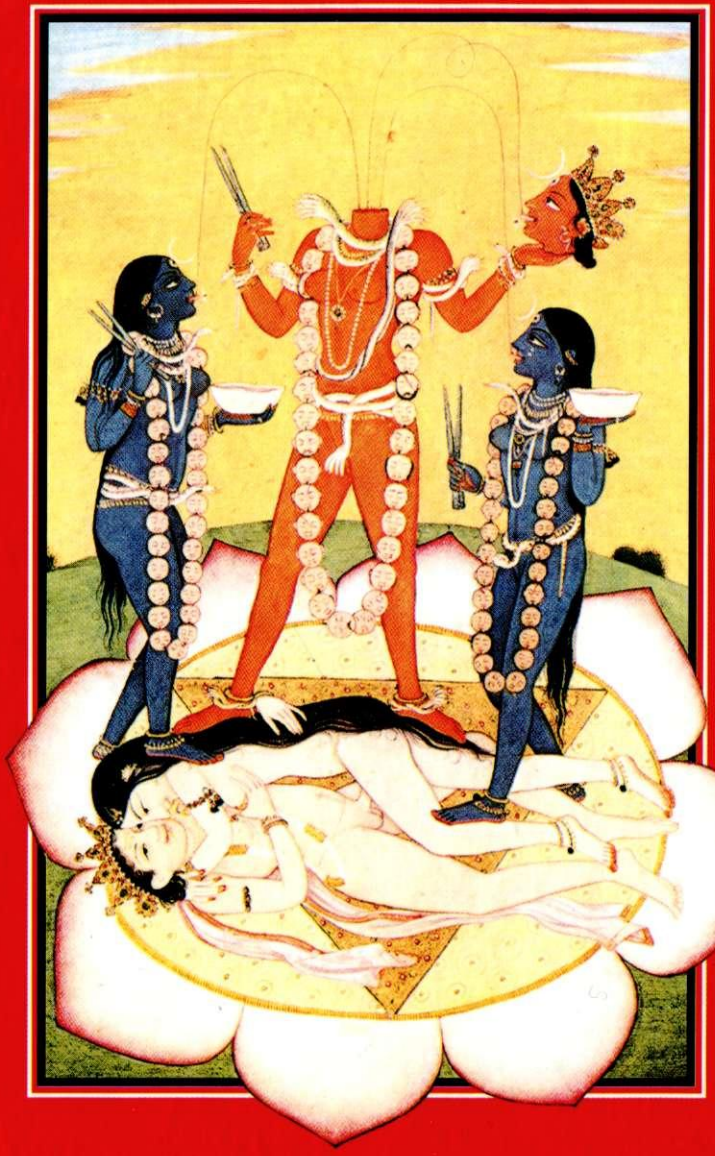
ОБРАЗЫ БОЖЕСТВЕННОЙ ЖЕНСТВЕННОСТИ В ТАНТРЕ



ДЭВИД КИНСЛИ

Ганеша-book

Академия исследований культуры

Санкт-Петербург—Москва—Нью-Йорк

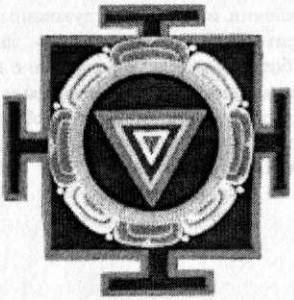
Saint-Petersburg—Moscow—New-York

Academy of Researches of Culture

ДЭВИД КИНСЛИ

ОБРАЗЫ БОЖЕСТВЕННОЙ ЖЕНСТВЕННОСТИ В ТАНТРЕ

ДЕСЯТЬ МАХАВИДИЙ



С.-ПЕТЕРБУРГ
2007

ББК 86.33
К41

Дэвид Кинсли
К41 Образы божественной женственности в Тантре. Десять махавидий. — СПб.: Изд-во «Академия исследований культуры», 2007. — 333 с.

ISBN 978-5-94396-047-5

Труд канадского индолога Дэвида Кинсли, посвященный Махавидьям — редкой группе богинь индуистского пантеона, проливает свет на удивительные обряды и практики, связанные с поклонением Богине-Матери, проявляющейся в самых разнообразных формах. За отталкивающей и устрашающей внешностью некоторых из Махавидий скрываются философское видение и представления индийцев о духовном пути. Автор глубоко исследует символику, иконографию, характеристики каждой из десяти богинь, мифы, связанные с их происхождением, особенности ритуального поклонения им и приходит к следующему выводу: Махавидьи призваны пробуждать сознание, разрушая стереотипное мышление и выводя за пределы предсказуемого и социально привычного.

ББК 86.33

© Дэвид Кинсли, 2007
© В. Дмитриева, перевод, 2007
© «Академия исследований культуры», 2007

ISBN 978-5-94396-047-5

Моим друзьям и учителям
Ому Пракашу Шарме и Вирендре Сингху

ПРЕДИСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

Книга Дэвида Кинсли о десяти Махавидьях — богинях индийского тантрического пантеона — пока что единственное серьезное исследование на эту тему, сделанное западным ученым. Автор не только знакомит нас с загадочными богинями Махавидьями, давая подробную характеристику каждой из них, но стремится проникнуть в суть символизма их колоритной, порой шокирующей внешности, ритуального поклонения им и йогического взаимодействия с ними. В этом смысле канадский индолог продолжает дело сэра Джона Вудроффа (Артур Авалон), который своими переводами на английский язык и работами по шактизму в начале XX столетия впервые познакомил западный мир с таинствами индийской Тантры. Знакомство это во многом было новым и для Индии, поскольку тантрические практики всегда держались в тайне и передача знания осуществлялась исключительно от наставника к ученику в сопровождении особого обряда. Таким образом, за исключением самих посвященных адептов, мало кто владел ключами к подлинному пониманию тантрической символики и методов, что вызывало искаженное представление и предвзятое отношение к Тантре. До сих пор в Индии, особенно в среде брахманов — представителей высшей касты священников, занимающихся «чистой» сферой Вед, грамматики и Адвайты Веданты, сохраняется предубеждение против Тантры. Ее значение часто сводится к магии, колдовству и приобретению сверхъестественных способностей для стяжания личного блага и удачи или манипулирования людьми и обстоятельствами. Это верно лишь отчасти. Можно сказать, что тантрическая традиция оперирует на

двух уровнях: бытовом и трансцендентном. В первом случае она действительно может иметь отношение к магии, колдовству, целительству, заговорам и т. п. Такие способности (*сиддхи*) считаются опасными, поскольку отвлекают и укрепляют ложное «я», а потому воспринимаются как препятствия на пути йогина, стремящегося к подлинному освобождению, о чем и предупреждают многие тексты. Другой же уровень представляет собой великий свод освобождающего знания, раскрывающего основы и тайны бытия и содержащего проверенные тысячелетиями инструкции по работе с сознанием. Надо заметить, что лишь весьма незначительная часть этих текстов переведена на европейские языки, в то время как дурная слава о Тантре или, что еще хуже, искаженное представление о ней успели широко распространиться.

На западе репутацию Тантры сильно подмочило движение Нового Века (New Age), основная цель которого — популяризация (а точнее, профанация) древних мистических учений и сакральных текстов различных духовных традиций мира. Поскольку популяризация никогда не была и не может быть глубинной и движется вширь в ущерб проникновению вглубь, низводя до бытового уровня бытийный и надбытийный смысл духовных текстов, она неизбежно вызывает уродливое искажение их смысла. Так, Тантра на западе (не без влияния популярного движения Ошо Раджнеша) стала ассоциироваться исключительно с техниками сексуального раскрепощения, с так называемым «тантрическим сексом», привлекательность которого заключалась в особом «духовном» его предназначении. Подобная «тантра» служила подходящей приправой к «сексуальной революции» на западе, но никакого отношения не имела к древним тантрическим учениям Индии, даже в качестве карикатуры. Разделенному обыденному сознанию очень трудно отличить животную разнузданность от подлинной свободы полета, а соблазн магически управлять и подавлять — от всеведения и власти над самим собой. Именно поэтому тантрические адепты оберегали свои мировоззрение и практику, используя специальный «сумеречный язык» и широко развитую систему символов и знаков и сохраняя в

тайне как методы духовной реализации, так и свою принадлежность к ним. Несмотря на официальную опалу, а, возможно, и благодаря ей, Тантра занимает в Индии весьма значительное место, и многие — от сильных мира сего до искателей истины — прибегают именно к ее методам по сей день.

Индию можно сравнить с огромным слоеным пирогом с начинками самых разнообразных верований и воззрений. Кроме систем, насаждавших аскетизм и уход от жизни,[1] таких как джайнизм и буддизм (за исключением буддизма Ваджраяны, развившегося уже в Тибете на основе индийской Тантры), существовали философские и йогические школы, видящие во всем творении без исключения сияющий лик Творца, его неизменно Божественную Волю и Бесконечную Игру. Вселенная виделась безграничным живым единым созданием, гармоничную мозаику которого составляли все ее элементы — от минералов до звезд. Причем каждая кажущаяся отдельной часть этой вселенной несла в себе информацию об остальных ее частях. Поэтому человек, по сути, вмещал в себя весь космос, т. е. ничем не отличался от Созидающего, Сохраняющего и Разрушающего начала. Адепты этих школ увидели за кажущейся изменчивостью мира неизменно пронизывающий его нерушимый Свет вечно присутствующего Сознания, а в самой этой изменчивости — Его Бьющую через край ничем не ограниченную животворную Энергию — Шакти. Эта движущая сила вселенной и была связующим звеном Духа и индивидуаль-

[1] Образ жизни лесного отшельника (*ванапрастха*), а также полное отречение от мира (*саньяса*) предписывались индуистскими текстами как способы достижения последней и величайшей цели человеческой жизни — освобождения (*мокша*). Однако надо заметить, что в результате монашество и аскеза широко распространились в индуизме, а затем и в буддизме как якобы единственно верные средства освобождения. Возможно, растущая склонность к монашеству сыграла весьма негативную роль в истории Индии. Достигшие духовной зрелости люди, живущие уединенно в пещерах, монастырях и ашрамах, переставали участвовать в жизни деревни, города, страны, уступая дорогу одержимым жаждой власти правителям, в конечном итоге получившим исключительные полномочия. Древний идеал властелина, сочетавшего качества провидца (*риши*) и царя (*раджа*), какими были, к примеру, Рама и Кришна, был забыт.

ной души, горнего и дольнего. Методы этих школ отличались от ведийских прежде всего своей всеохватностью, всепринятием, отсутствием строгих запретов и доступностью для всех без исключения. В такой построенной на всеобщей взаимосвязи модели мира не может быть разделения на чистое и нечистое, священное и богохульное, на я и ты. Причем методы эти считались наиболее пригодными для нашей смутной эпохи, получившей название Кали Юги.

Согласно тантрическому мировоззрению, Абсолютное Всепронизывающее Сознание имеет биполярную структуру. Его неизменный статический аспект, покоящийся в себе самом, назван Шивой, а Шакти выражает динамический аспект Абсолюта, его стремление познать самого себя, т. е. стремление субъекта познать себя как объект. В индуизме этот процесс сравнивают с семенем подсолнечника и его маслом, с огнем и его свойством согревать или же с водой и ее свойством течь. Претерпевая динамические изменения, природа статического Абсолюта как Воспринимающего Субъекта остается неизменной и не омрачается никакими модификациями феноменального мира, проявляемого Шакти. Шива и Шакти — это два положения Абсолюта, взаимодействие и игра которых и создают вселенную. Индуистские авторы сравнивают такое строение с плодом *чанака*, два семечка которого так плотно прижаты друг к другу, что кажутся одним целым, а их оболочка или скорлупа сравнивается с Майей, т. е. силой забвения «Я»: лишь расколов ее, можно постичь подлинную суть мироздания — трансцендентную статичность Шивы и имманентную активность Шакти.

Акцент на динамическом аспекте Абсолюта привел к возникновению шактизма как самостоятельного движения. Обозначить границы этого движения сложно, так как его идеи встречаются и в джайнизме, и в буддизме Ваджраяны, в котором женский материнский принцип также виделся как основной.[2] Шактизм тесно связан с шиваизмом,

[2]По словам известного тибетского ламы Чогьяма Трунгпа: «В любом феноменальном опыте, будь то наслаждение или боль, рождение или смерть, добро или зло, всегда необходимо найти основную суть. Это основание известно в буддийской литературе как материнский

поскольку Великой Богине поклоняются как супруге Шивы в многочисленных разнообразных ее проявлениях, числом достигающих не менее тысячи. Посвященные богине храмы встречаются по всей Индии, но главные центры шактизма — это Ассам и Бенгалия, а Гималаи считаются жилищем Шивы и его супруги Парвати. Культ богини-матери можно отнести к глубокой древности. Во время раскопок цивилизации Хараппы (третье–второе тысячелетие до н. э.) находили множество женских фигурок, относящихся к культу матери-земли, созидающего женского начала, богини как олицетворения плодородия.

Особенность тантрического мировосприятия и способов передачи знания заключается в том, что они имеют несколько уровней значений. С одной стороны, мы имеем дело с высокоразвитой изощренной метафизикой и утонченной философией (достигшей апогея в традиции кашмирского шиваизма), с другой — со сложной системой обрядов, внешняя сторона которых в лучшем случае совершенно непонятна непосвященному, а в худшем может вызвать шок и даже отвращение. Для подлинного их понимания необходимо знакомство не только с текстами, но и с устной живой традицией, что случается редко при чисто академическом подходе. При поверхностном взгляде, Махавидьи — просто редкая группа богинь, которым следует поклоняться разными способами для достижения определенных, преимущественно мирских благ. Но само слово «Махавидья» означает «Великое Знание» или «Великая Мудрость» (по сути, эквивалент буддийской Праджняпарамиты). Это указывает на то, что тантрическая практика, связанная с Махавидьями, нацелена на приобретение такой мудрости, в свою очередь призванной освободить адепта от двойственного восприятия действительности. Таким об-

---

принцип. Праджняпарамита (совершенная мудрость) носит название матери-супруги всех Будд... В качестве принципа построения Космоса, всеобъемлющее основание не является ни мужским, ни женским по своей природе. Оно может быть названо двуполым, но по причине своего свойства порождать и приносить плоды оно считается женским началом» (Цит. по сб.: Знаменитые йогини. «Путь к себе». Изд-во М., 1996. С. 5).

разом, олицетворяя, в метафизическом смысле, определенные уровни абсолютного Сознания и заведуя определенными космическими функциями, десять Махавидий прежде всего являются путями садханы — духовной практики, учитывающей индивидуальную предрасположенность практикующего. Необычная пугающая внешность некоторых из Махавидий[3] служит своего рода шокотерапией, призванной взрывать, будоражить сознание, выталкивать его из мутной спячки повседневности. То же относится и к некоторым тантрическим практикам, связанным с загрязнением, ужасом, смертью, сексом — т. е. со всем тем, что считается запретным, о чем не принято говорить открыто, что составляет темную сферу подсознания. В просветленном сознании не может оставаться никаких темных углов, подавленных эмоций страха, ненависти, депрессии. Им необходимо «посмотреть в лицо», вытащить наружу и использовать скрытую в них мощность преображения. Подобно Шиве, который выпил яд, вышедший из вспахтанного океана, и этим спас мир от гибели, тантрические адепты работают с «ядами» негативных эмоций и постоянно раздирающих нас желаний, стремясь к переживанию целостности и единства бытия.

Трудно ответить на вопрос, почему Божественная Женственность предстает в образе именно десяти богинь. По некоторым предположениям, хотя время и пространство в сущности едины и неделимы, мы привыкли делить их на отдельные части, например: восток, запад, юг, север, юго-восток, юго-запад, северо-восток, северо-запад, верх и низ. Также едино и знание, но воспринимается оно посредством десяти органов чувств.[4]

Если оставить в стороне индуистский контекст деся-

---

[3] В некоторых Махавидьях (особенно явно это выражено в Кали и Дхумавати) можно узнать с детства знакомых героинь русских сказок — с той же атрибутикой, внешностью и, похоже, с тем же предназначением пробуждать.

[4] Также о кашмирской практике двенадцати Кали см. в главе, посвященной Махавидье Кали. См. также: *Пандит Б.Н.* Основы кашмирского шиваизма. М.: Изд-во «Профит Стайл», 2004. С. 223–229; *Rastogi N.* The Krama Tantricism of Kashmir. Motilal Banarsidas. New Delhi, 1979.

ти Махавидий, можно разглядеть стоящие за их образами вечные истины о любви, жизни, смерти и свободе. Десять богинь могут также служить универсальными архетипами поведения (и не только женского) и, возможно, помочь в понимании себя и окружающего мира.

В. Дмитриева

17.10. 2006

ПРЕДИСЛОВИЕ

Какое истолкование можно дать группе богинь, одна из которых отрубает себе голову, другая предпочитает подношения в виде отбросов от своих почитателей, тоже пребывающих в состоянии осквернения; третья сидит на трупе и тянет демона за язык; четвертая, сидя верхом на своем партнере, лежащем на погребальном костре, занимается с ним любовью; ложе пятой поддерживают ножки в виде четырех великих богов индуистского пантеона; шестая предпочитает, чтобы ей поклонялись на местах сожжений трупов, и любит подношения в виде спермы, а седьмая — вдова, похожая на старую каргу?

Может быть, эти богини, известные как десять Махавидий, — всего лишь причудливые создания радикальных сект внутри традиционного индуизма, загадочные существа, значение которых второстепенно по отношению к основным течениям индуистской духовности? Может быть, не стоит уделять им внимания, раз уж прямого отношения к религии индуизма они не имеют, а может, и вовсе неуместны? После нескольких лет исследований и размышлений о них мне кажется, что в целостности этой группы скрыта некая логика и что даже самые поразительные ее участницы, если их понять в правильном контексте, могут раскрыть важные духовные истины.

О Махавидьях говорят различные источники. Во многих храмах, посвященных Богине в северной Индии, встречаются их изображения. Современные литографии изображают их и в группе, и по отдельности. *Дхъяна* мантры содержат их описание для использования во время *пуджи* и

медитации, их обсуждают некоторые периодические издания, связанные с тантрой.

Как группа, Махавидьи известны со времен раннего средневековья (после 10 в. н.э.).[1] Некоторые из них, такие как черная богиня Кали, предшествуют этому периоду и продолжают оставаться известными сами по себе. Кали обычно считается первоначальной, или *ади* Махавидьей. Камала — не кто иная как весьма популярная богиня Шри-Лакшми, также участница этой группы. Тара и Трипура-Сундари, менее известные, но все же не совсем стоящие в тени, — другой пример индуистских богинь, которые знамениты и сами по себе, и в группе. С другой стороны, Багаламукхи, Чхиннамаста, Дхумавати и Матанги редко упоминаются вне контекста Махавидий.

Цель настоящего исследования — поразмыслить над значением Махавидий как в группе, так и в виде самостоятельных божеств. Как группа, Махавидьи представляют собой любопытное собрание. Совершенно непонятно, почему именно эти десять богинь объединены вместе. Что касается отдельных богинь, то некоторые из них непонятны и не привлекли к себе академического внимания. Иногда доступные источники сведений об индивидуальных Махавидьях настолько ограничены, что трудно, даже почти невозможно, восстановить их истории или получить ясное представление о поклонении им. Во многих отношениях это исследование не является исчерпывающим. Я предпринимаю попытку предварительной систематизации традиции Махавидий в надежде на то, что это послужит толчком для

[1] *Махакала-самхита (Mahākāla-saṃhitā)* содержит список, перечисляющий пятьдесят одну богиню. Девять Махавидий, за исключением Дхумавати, также упомянуты в нем. Этот текст датируется X в. н. э. и, возможно, представляет собой самое раннее упоминание Махавидий как группы. *Mahākāla-saṃhitā.* Allahabad: Ganganath Jha Research Institute, 1974; *Kamakalā-khaṇḍa.* P. 65–66. Шесть из десяти Махавидий — Кали, Тара, Матанги, Бхайрави, Чхиннамаста и Дхумавати — описаны в *упа-тантрах*, в небольших разделах, посвященных каждой богине в отдельности, а также в *Саммоха-тантре* (*Sammohatantra*), написанной предположительно в XV в. н. э. *Bagchi Prabodh Chandra.* Studies in the Tantras. Calcutta: University of Calcutta, 1975. P. 101.

более детального исследования этой группы и отдельных ее участниц другими учеными.

Изучая Махавидий, я часто слышал от многих людей — священников, ученых, художников и практикующих, что все Махавидьи — «одно целое». Иногда это звучало в ответ на вопрос о значении группы в целом, а иногда касалось особенностей конкретной богини. Я часто воспринимал эти слова как признак отсутствия подходящего ответа на вопрос и того, что главным, в любом случае было понять группу как многочисленные проявления одной из великих богинь (или великой богини). Такие вопросы, как «почему Багаламукхи любит желтый цвет», «что означает имя 'Багаламукхи' и каков его смысл», «почему Кали стоит на Шиве», «что значит имя 'Матанги»' часто вызывали недоумение (с какой кстати мне надо это знать?), за которым следовало пояснение, что все Махавидьи — одно и то же: они все — разные проявления одной и той же богини, которой нравится принимать различные формы в свое удовольствие и на благо ее почитателей. Как правило, такой ответ мне казался стереотипным, одним из тех, какой индуисты обычно дают неиндуистам, сбитым с толку фантастическим разнообразием божественности необъятного индуистского пантеона. Однако после внимательного изучения отдельных Махавидий мне стало ясно, что замечание «все они — одно» во многом важно для понимания значения отдельных проявлений и поклонения им.

Тексты, подробно рассматривающие Махавидий — *Тантрасара*, *Шакта-прамода*, *Шактисамгама-тантра* и многие другие — обсуждают каждую из Махавидий в соответствии с четкой системой, а именно описание и особенности культа каждой богини следуют в совершенно одинаковых терминах, в независимости от того, насколько они могут казаться отличными друг от друга. Каждая богиня должна соответствовать принятой системе, состоящей, по крайней мере, из двух основных компонентов: (1) ритуальный подход к божеству, индивидуальный и тантрический по своей природе и (2) философская/мифологическая парадигма Махадэви (великой богини), с которой сравнивается или к которой приравнивается отдельная Махавидья.

Поклоняется ли *садхака* (практикующий) Кали или Камале, ищет ли он материальных благ или духовного пробуждения, установленные модели поклонения определяют подход к божеству. Адепт должен знать, «совершенствовать» и постоянно повторять мантру богини (*джапа садхана*) на протяжении всего ритуала поклонения; тщательно выбирать и «защищать» место поклонения соответствующими мантрами и *мудрами* (жестами); правильно представлять и помещать богиню внутрь себя; рисовать или правильно представлять и почитать ее янтру; петь во славу ее гимны, в том числе гимны ее сотни и тысячи имен; предлагать ей традиционную *пуджу* (ритуал поклонения), состоящую из шестнадцати частей, или сокращенный ее вариант; и сообщать избранному божеству о своих желаниях. Общее намерение ритуала поклонения также имеет свои нормативы. В общем, *садхака* стремится отождествиться с определенной богиней, добиться ее видения и снискать дар, который понимается как часть «резерва» ее милости. Логика ритуала такова, что если вы можете стать богиней, вы получите все, чем она обладает, будь то спасительное знание или способность уничтожать врагов.

Поклонение такого рода, обычно известное как тантрическое (в противоположность ведийскому или пураническому), чрезвычайно индивидуально. Тантрические тексты подчеркивают его секретность. Мантры богини, основной строительный материал тантрического ритуала, представляющий сущностную силу богини, всегда засекречены и должны быть расшифрованы сведущими экспертами для того, чтобы правильно понять их компоненты. Гуру, духовный наставник, являющийся экспертом и достигший совершенства в служении одной из богинь, передает посвящаемому мантру этой богини и другие детали поклонения. Этой информацией гуру делится только после определения способностей посвящаемого. К тому же гуру выбирает богиню, характеристики которой соответствуют наклонностям посвящаемого. Идеальное сочетание зависит от высшей духовной интуиции гуру и его знания богини и практикующего. Для последнего она становится особенной богиней, той,

кому он или она ревностно посвятят себя в продолжение всей жизни.

Посвящение более чем одной богине дается редко. Обычно посвященный сосредотачивается на одной конкретной богине и находит в ней удовлетворение всех своих мирских и духовных потребностей. Для адепта она становится Великой Богиней. Отношения между богиней и практикующим индивидуальные и личные, и в этом смысле тайные. Это означает, что только он и богиня (и возможно его гуру) знают ее природу и особенности. Этой информацией не делятся ни с кем, даже с семьей.

Философская/мифологическая модель, которой подчиняется большинство отдельных Махавидий, ярко представлена в *Лалитасахасранаме*, раннем гимне тысячи имен во славу Трипура-Сундари в ее форме Лалиты. В гимне о ней говорится на разные лады и с многочисленными эпитетами как о высшей реальности космоса, тождественной определенным философским абсолютным понятиям, таким как *брахман*. Как высшая реальность, она следит за выполнением трех основных космических функций: созидания, сохранения и разрушения. Ее роль истребительницы демонов также имеет отношение к роли царицы вселенной. Она охраняет мир и статус богов, побеждая особо опасных демонов. В этом смысле считается, что она превосходит или уполномочивает великих богов Брахму, Вишну и Шиву, зачастую оказывающихся беспомощными при встрече с демонами, которых она побеждает. Ее отождествляют с самим физическим творением. Она *пракрити*, неотъемлемый или жизненный принцип мироздания. Также она часто отождествляется с *шакти* (изначальной энергией мироздания), *атманом* (духовной сущностью бытия) и *пурушей* (еще один терминм, обозначающий духовный аспект мироздания). Ее часто описывают как супругу Шивы, и в этой роли она предстает образцовой женой. Она обладает многими благими качествами и оказывает покровительство своим поклонникам, в том числе в виде духовных достижений и просветления. Также ее описывают как обладающую яростными, ужасными, устрашающими качествами; говорится, что иногда она любит мясо, алкоголь и кровь (все

эти вещи считаются скверной в традиционном индуизме). Она также очаровательна и обладает эротической силой.[2]

Каждая отдельная Махавидья соответствует этой модели в самой разной степени. Как и следует ожидать, гимны таким богиням, как Кали и Чхиннамаста, обрисовывают их в достаточно суровых тонах, в то время как Камала и Бхуванешвари выступают благостными в посвященных им гимнах. Но каждая богиня по-своему соответствует парадигме. Описания Кали в ее *дхъяна* мантрах могут произвести такое впечатление, что она совершенно лишена позитивных, благотворных качеств, но гимн ее тысячи имен говорит, что она обладает подобными качествами в изобилии. И наоборот, странно узнавать о неистовых, внушающих ужас свойствах Камалы, учитывая ее прочную связь с удачей, плодородием и царской властью, но такие ее свойства тем не менее упоминаются. Учитывая описания большинства Махавидий в их *дхъяна* мантрах и историях их происхождения, любопытно также, что каждая из них тесно связана с Дургой в ее роли победительницы демонов.

Какой бы далекой ни казалась отдельно взятая богиня от Великой Богини по ряду характеристик, в гимне ее тысячи имен она будет иметь отношение к сохранению космического порядка как сокрушающая демонов. Это поразительно, если учесть, насколько Махавидьи отличаются друг от друга.

В текстах особенно подчеркивается то, что в случае с Махавидьями, «все они — одно». Мифы о происхождении группы как целого также подчеркивают это, говоря, что все десять форм произошли от одной богини (Сати, Кали, Дурги) и что все они — разные грани, аспекты, или *аватары* этой богини. В гимнах, посвященных отдельным богиням, тоже, похоже, особо отмечается тот факт, что *садхака*, отдающий себя полностью служению одной из Махавидий, найдет их всех в ней одной. Они неотъемлемо присутствуют друг в друге и представляют разные грани одного многогранного существа. Практикующему незачем поклоняться

[2] См.: *Kinsley David.* Hindu Goddesses: Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition. Berkeley: University of California Press, 1986. Chap. 9 The Mahadevi.

всем десяти Махавидьям для получения благословений или *сиддх*. Для обретения благословения всех богинь следует лишь поддерживать близкие отношения с одной из них.

Но почему надо вообще стремиться к получению благословения этих богинь? Почему практикующий индуист готов на все ради установления отношений с шокирующей и странной богиней? Каких благословений можно добиться от этих необычных богинь? Существенный ключ к пониманию или правильной оценке Махавидий лежит, насколько я понимаю, как раз в их радикальных шокирующих аспектах. Правда, что некоторые из Махавидий — благостные божества, которые традиционно ассоциируются с такими мирскими благами, как богатство, изобилие и стабильность. Тем не менее большинство Махавидий связаны с маргинальностью, неблагоприятными качествами, загрязненностью и смертью; их можно назвать антимоделями, в особенности для женщин. Под этим термином подразумевается то, что их поведение нарушает принятые социальные нормы, обычаи или парадигмы. Например, бесспорно утвержденным идеалом для индуистских женщин на протяжении веков служила богиня Сита, образец *пати враты* (преданности мужу). Многие поколения индуистских женщин воспитывались на примере Ситы, которому надо следовать в жизни. Муж Ситы — самая великая ценность ее жизни. Ее мысли и действия, желания и мечты сосредоточены на нем; ее жизнь имеет значение только в контексте его жизни. Большинство Махавидий, однако, либо независимы от мужчин, либо так или иначе господствуют над ними (а иногда унижают их). Похоже, что многие Махавидьи высмеивают идеал *пати враты* и играют полностью противоположную ему альтернативную социальную роль. Эти богини, если и допускают мужчин в свое общество, то требуют от них служения себе.

Несколько Махавидий также ниспровергают ту высокую значимость, которая в традиционном индуизме придается понятию о чистоте и избежании загрязненности. Смерть, которую принято считать чрезвычайно оскверняющей, — преобладающая тема в иконографии и ритуалах, связанных с Махавидьями. Некоторые из Махавидий жи-

вут на местах сожжений трупов и сидят на трупах. Другие носят гирлянды из отрубленных голов (всегда мужских) или держат в руках отрубленные головы. Некоторые из них принимают кровавые жертвоприношения, и жертвами всегда являются мужчины. Другим нравится кровь (сама по себе субстанция нечистая); возможно, они нуждаются в ней, а иногда говорится, что они ею вымазаны. Некоторые из богинь Махавидий также сексуально агрессивны. Сексуальные жидкости считаются нечистыми в индуистской культуре, и сексуально необузданная природа Махавидий говорит об их загрязненном состоянии. Часто их изображают в сексуальном союзе, всегда в так называемой доминирующей или перевернутой позиции, т. е. поверх партнеров. В случае с Матанги мы имеем дело с богиней, предпочитающей загрязнение и требующей от своих почитателей состояния осквернения, когда те преподносят ей загрязненные субстанции, такие как менструальная кровь.

Во многих отношениях богиня Кали, которую почти всегда называют первой из Махавидий, является прототипом группы в смысле того, что я назвал антимоделью. Она обитает на местах сожжений трупов. Носит гирлянду из отрубленных человеческих голов, из которых струится кровь, смазывающая ее тело. Она держит свежеотсеченную голову в одной из рук. Принимает кровавые жертвоприношения в своих храмах. Ездит верхом на привидении или на трупе. Почти всегда обнажена. Она агрессивна и часто стоит на своем партнере. Она обладает сексуальной силой и изображается верхом на партнере в сексуальном союзе с ним (он же иногда лежит на погребальном костре). Ее спутники — привидения, шакалы и фурии. Волосы ее растрепаны. Язык высунут наружу вычурно и грубо, говоря о ее неутолимых голоде и жажде. Кали оскорбляет, низвергает и высмеивает социальный стандарт, в особенности предписанное им поведение женщин.

Правильная оценка освобождающего потенциала антимоделей, как мне кажется, — это один из способов по-настоящему разобраться в Махавидьях. Я останавливаюсь на этой теме в нескольких частях книги. Я утверждаю, что это свойство присуще определенным сторонам тантриче-

ской духовности в частности, но также считаю, что подспудно эта тема присутствует во многих нетантрических течениях индуизма. В индуизме подчеркивается мысль о том, что мир в том виде, в каком он предстает перед нами, — это лишь спектакль, что существует реальность, скрытая от нашего заурядного взора, реальность иная, возможно, шокирующе отличная от нашего эгоцентрического способа ее постижения. Мир не таков, как нам нравится думать о нем, и чем раньше мы поймем это, тем скорее мы продвинемся на пути к духовной зрелости. Махавидьи, как антимодели — это пробуждающие образы божественности, бросающей вызов удобным и утешительным фантазиям по поводу мироустройства.

Часть первая
МАХАВИДЬИ КАК ГРУППА

ДЕСЯТЬ МАХАВИДИЙ

Порядок, в котором представлены Махавидьи, слегка варьируется, так же как и богини этой группы. В современных источниках тем не менее наиболее распространен следующий порядок богинь: 1) Кали, 2) Тара, 3) Трипура-Сундари, 4) Бхуванешвари, 5) Чхиннамаста, 6) Бхайрави, 7) Дхумавати, 8) Багаламукхи, 9) Матанги, 10) Камала. Большинство источников описывают их так:

1. **Кали** черного цвета, на что фактически и указывает ее имя.[1] Лицо ее выражает неистовство, она стоит на лежащем навзничь Шиве. У нее четыре руки. В верхней левой руке она держит окровавленный топор, а в нижней левой — отсеченную голову. Верхняя правая рука ее сложена в жесте неустрашимости, а нижняя правая — в жесте дарования милостей. Тело ее не прикрыто ничем, кроме гирлянды из отрубленных голов и пояса из отсеченных рук; ее волосы распущены и растрепаны; часто она стоит на месте сожжения трупов или на поле битвы. Почти всегда она упоминается первой в перечне Махавидий и занимает в группе положение бесспорного превосходства. Согласно некоторым

[1] По словам одного из современных мастеров тантрической шактийской традиции, имя Кали (от санскр. *Kāla*, «черный цвет», а также «время», «смерть», «судьба») прежде всего указывает не на черный цвет богини, а на ее трансцендентность. Кали, первая и главная Махавидья, включающая в себя всю группу, превосходит любые условные представления ограниченного ума. Она — за пределами рождения, смерти, по сути за пределами времени (*прим. пер.*).

текстам и другим источникам, считается, что остальные Махавидьи происходят от нее и являются ее различными формами.

2. **Тара** обычно представлена как вторая Махавидья. Внешне она напоминает Кали. Она темного цвета; левая нога покоится на трупе или на Шиве; на ней тигровая шкура; волосы заплетены в длинную косу; у нее большой живот и четыре руки. В двух левых руках она держит нож и отрубленную голову, а правые руки сложены в жестах дарования милостей и бесстрашия. Часто она стоит посреди погребального костра.

3. **Шодаши** (также известна как **Трипура-Сундари**, **Лалита** и **Раджараджешвари**) — прекрасная юная девушка шестнадцати лет с румяным лицом. Иногда ее изображают сидящей верхом на Шиве в сексуальном союзе с ним. Они находятся на пьедестале или ложе, которое поддерживают боги Брахма, Вишну, Рудра и Индра. В некоторых описаниях говорится, что четыре бога, держащие ее пьедестал, — это Брахма, Вишну, Рудра и Яма. Иногда она сидит на лотосе, растущем из пупка Шивы, лежащего под ней. В своих четырех руках она держит аркан, стрекало, лук и стрелы.

4. **Бхуванешвари**, о которой говорится, что она вскармливает три мира, держит в одной руке фрукт, другая рука сложена в жесте заверения, а две другие держат стрекало и аркан. Грудь ее полна, и из нее сочится молоко. Лицо ясное и светлое с милой улыбкой на нем.

5. **Чхиннамаста** мечом отрубила себе голову. В левой руке она держит на блюде свою отсеченную голову, а в правой — меч, ее отрубивший. Из шеи бьют три струи крови: одна вливается в рот ее отсеченной головы; две другие — в рот двух ее спутниц. Чхиннамаста стоит на совокупляющихся телах богини Рати и ее супруга Камы, бога любовного вожделения. Те в свою очередь лежат на лотосе, а иногда на погребальном костре. Иногда Чхиннамаста (с ее отрубленной головой) изображается верхом на Шиве в сексуальном союзе с ним. Она обнажена, и волосы ее распущены.

6. **Бхайрави** имеет свирепую внешность; ее основная

роль в космическом процессе — это разрушение. Говорится, что ее лицо ослепительно как тысячи восходящих солнц. На ней гирлянда из черепов, а одежды ее сшиты из кожи демонов, убитых ею; ее ноги и грудь покрыты кровью. В четырех своих руках она держит четки и книгу, а также делает жесты неустрашимости и исполнения желаний. В *Калика-пуране* говорится, что глаза ее вращаются в упоении и что она стоит на трупе.[2]

7. **Дхумавати** высокого роста, с бледным лицом и суровым выражением без улыбки. Одета она как вдова, в белую одежду без украшений. Одежда ее грязна и волосы растрепаны. Она беззуба, с длинными обвисшими грудями, с большим крючковатым носом. Она одержима голодом и жаждой, имеет вздорный характер, ездит верхом на вороне или на колеснице. В руках она держит веятельную корзинку, а иногда трезубец.

8. **Багаламукхи** обычно восседает на троне из драгоценных камней, иногда помещенном посредине водного простора. Одета в желтое сари. В одной руке держит булаву, которой собирается ударить противника с темной наружностью. Другой рукой она тащит его за язык. Иногда она сидит на трупе, иногда имеет голову журавля, или же журавль появляется в качестве ее повозки (*ваханы*).

9. **Матанги** имеет несколько различных форм. Обычно она — прекрасная молодая женщина с темным или черным лицом. Ее волосы украшает луна, и она восседает на троне из драгоценных камней. На ней красивая одежда и гирлянда цветов. В четырех ее руках стрекало, аркан, меч и булава. Говорится, что глаза ее одурманены страстью.

10. **Камала** — прекрасная молодая женщина с золотистым цветом лица. По бокам у нее два слона, которые льют на нее воду из кувшинов, в то время как она восседает на лотосе и держит лотосы в руках. Несомненно, она — разновидность богини Лакшми, один из многих эпитетов которой «Камала», или «лотос».

Перечень Махавидий может меняться. Списки или изображения Махавидий почти всегда включают Кали, Тару,

[2] *Kālikā-purāṇa* 74. P. 90--94.

Чхиннамасту, Багаламукхи, Трипура-Сундари (Шодаши) и Дхумавати, но остальные иногда не упоминаются. Время от времени такие знаменитые богини, как Дурга, Аннапурна (преисполненная пищи) и Камакхья (с очами, полными желания), могут быть включены в список, как, например, в *Чамунда-тантре*.[3] В другой раз таинственные богини, такие как Васали, Бала и Пратьянгирас, появляются в списке.[4] Кроме того, порядок, в котором перечислены Махавидьи, также может меняться, хотя Кали почти всегда появляется первой в группе, а Тара — второй.[5] Число Махавидий тоже бывает разным. *Нируттара-тантра* перечисляет восемнадцать Махавидий,[6] а в *Нарадапанчаратре* говорится, что существует семь миллионов Махавидий.[7]

РАСПРОСТРАНЕННАЯ ИКОНОГРАФИЯ И ЛИТЕРАТУРНЫЕ ИСТОЧНИКИ

Махавидьи в основном известны по тантрической литературе и по некоторым поздним *шакти пуранам* и *упа пуранам* (второстепенным, более поздним или дополнительным пуранам). В тантрах повествовательного материала о Махавидьях содержится мало. Прежде всего, они дают подробные сведения о поклонении Махавидьям и не останавливаются на значении их символики или истори-

[3]Banerjee S. C. A Brief History of Tantric Literature. Calcutta: Naya Prokash, 1986. P. 30.

[4]Там же.

[5]Например, перечень богинь в одной рукописи *Мундамала-тантры* (*Muṇḍamālā-tantra*) отличается от того же перечня в другой и по числу, и по порядку. В первом Махавидьи перечислены следующим образом: Кали, Тара, Шодаши (Трипура-Сундари), Бхуванешвари, Бхайрави, Чхиннамаста, Дхумавати, Багала, Матанги, и Камала. Вторая рукопись упоминает тринадцать имен: Кали, Тара, Трипура-Сундари, Бхайрави, Бхуванешвари, Чхиннамаста, Багала, Дхумавати, Аннапурна, Дурга, Камала, Матанги и Падмавати — *Muṇḍamālā-tantra* Calcutta: Nava Bharat, 180. I.7ff, I.14ff.

[6]*Das Upendra Kumar.* Bhāratiya Śaktisādhanā. 2 V. Santiniketan: Ranjit Rai Praksan, Vishvabharati, 1967. P. 471, n. 5.

[7]Bhattacharyya Narendra Nath. History of the Tantric Religion: Historical, Ritualistic and Philosophical Study. New Delhi: Manohar Publishers, 1982. P. 348.

ях, характеризующих их. Типичное для тантры общение с Махавидьей включает, во-первых, ее мантру, которая, как считается, представляет ее сущность; *садхака*, стремящийся получить благословение богини или ее силу, должен повторять эту мантру непрерывно. Затем, *дхъяна* (созерцание) мантра богини подробно обрисовывает ее внешность; опять же, практикующий должен наполнить свой ум этим описанием богини, приближаясь к ней при помощи ритуала. В тексте также дается *рахасья* (сущность или секрет) богини, которая, как правило, совпадает с ее *дхъяна*-мантрой. В нем также упоминается ее *кавача* (защита), обычно в виде молитвы, полностью защищающей практикующего. Тантра обычно включает *нама стотру* богини, перечисление ее имен, или эпитетов. Иногда описывается ее *янтра* (схематический рисунок, как правило, состоящий из кругов, треугольников и стилизованных лотосов), вместе с указаниями ее построения и медитации на ней. Кроме того, в тексте иногда даются указания для проведения ежедневной *пуджи* (ритуальное богослужение), во время которой богине предлагаются различные предметы.

В пуранической литературе Махавидьи упоминаются только в некоторых поздних текстах. Тем не менее они содержат довольно подробные истории происхождения Махавидий как группы. Эти мифы важны как материал, способствующий толкованию группы в целом.

Некоторые гимны богини также упоминают Махавидий. Например, они упоминаются в *Дурга-чалисе*, знаменитом гимне из сорока стихов, посвященном богине Дурге. Также они встречаются в *Камакхья-чалисе*. В гимне богине Ганге говорится, что Махавидьи Тара, Дхумавати, Матанги и Бхайрави — ее проявления.[8] Они включены в подобные гимны для того, чтобы продемонстрировать, что главное воспеваемое божество — например, Дурга, Камакхья или Ганга — является во многих формах во всем мире, и что все богини — всего лишь ее проявления.

[8] *Bṛhaddharma-purāṇa*, *Madhya-khaṇḍa* 25.58--68; *Bṛhaddharma Purāṇam* / Ed. M. M. Haraprasad Shastri Varanasi: Chaukhamba Amarabharati Prakashan, 1974. P. 379.

Что касается иконографии, Махавидьи часто изображаются как группа в храмах богини. Их образы обычно встречаются на стенах храмов; реже можно встретить их изображения в камне или металле. Иногда главная богиня храма, в котором изображены Махавидьи, сама является одной из них. Например, в Кали-бари храме в Шимле, посвященном богине Кали, Махавидьи изображены на стенах, окружающих *гарбха гриху*, внутренний алтарь, в котором хранится образ Дакшина-кали. Сама Кали изображается среди Махавидий.[9] Таким же образом в храме Дхумавати в Варанаси изображения Махавидий на внутренней стороне стен представляют собой обычную группу. Опять же в Варанаси в храме Лакши Кунд Махавидьи изображены по кругу на внутренней дверной раме главного входа в храм и включают Камалу (Лакшми).

В других случаях Махавидий изображают в храмах, посвященных богиням, не входящим в группу Махавидий. Образы Махавидий вырезаны на колоннах ворот в Найна-дэви храме в районе Биласпур в Химачал Прадеше. Они также изображены на внутренних стенах храма Чараи-дэви-мата в Сиддхапуре на окраине Дхарамсалы в Химачал Прадеше. Чараи-дэви — местное божество; ее храм основали водители грузовиков, с тем чтобы богиня защитила здание их профсоюза. В храме Чамунда-дэви, расположенном в пятнадцати километрах от Дхарамсалы, Махавидьи изображены на внутренних стенах центрального алтаря. Надпись гласит, что изображение богинь было выполнено согласно *Шакта-прамоде*, известному тексту с описанием Махавидий. Когда я спросил, почему в храме изображены Махавидьи, священник сказал, что Чамунда-дэви — форма Кали, главной Махавидьи. Стало быть, по его мнению, этот храм относится к разряду таких, в которых Махавидьи представлены как группа в храме, посвященном одной из них. Индуистские тексты, однако, почти всегда отличают Чамунда-дэви от Кали, и внешне эти богини различны.

---

[9]Это стандартное изображение группы богинь, следующих в таком порядке по часовой стрелке слева направо: Кали, Тара, Шодаши, Бхуванешвари, Бхайрави, Чхиннамаста, Дхумавати, Багала, Матанги, и Камала.

Два других храма, главное божество которых не относится к Махавидьям, интересны, поскольку связаны с Сати и с возникновением Махавидий. В храме Джваламукхи-дэви в Химачал Прадеше яркие изображения Махавидий размещены на стенах просторного павильона, отделенного от центрального алтаря, в котором хранится образ Дурги.[10] Храм Джваламукхи-дэви считается местом, куда упал язык богини Сати, когда ее тело было расчленено Вишну, и потому почитается как *шакти питха*, т. е. одно из священных мест богини, разбросанных по всей Индии.[11] Поскольку это как раз такой случай, Джваламукхи ассоциируется с Сати, которая, как мы увидим позже, в определенных мифологических повествованиях считается прародительницей всех Махавидий. Подобным образом знаменитый алтарь Камакхья-дэви возле Гаухати в Ассаме считается местом, куда на землю упала *йони* Сати. Небольшие алтари, посвященные каждой из Махавидий, расположены на склонах холма, где размещен главный алтарь.

В храме Ваджрешвари-дэви в Кангре Махавидьи изображены на больших рисунках, расположенных в нише, называемой *шакти бхаван*. В форте Амбер, в одиннадцати километрах на восток от Джайпура, есть храм Шила-дэви; на массивных двустворчатых дверях главного входа изображены десять Махавидий.[12] В храме Дурга Сапташати в Нагаве, к югу от Варанаси, они изображены в ряд на одной из внутренних стен главного алтаря.[13] Махавидьи также

---

[10] Группа состоит из обычно встречающихся десяти: Кали, Тара, Трипура-Сундари, Бхуванешвари, Трипура-бхайрави, Чхиннамаста, Дхумавати, Багаламукхи и Камала.

[11] См.: *Sircar D. C.* The Śakta Pīṭhas. Delhi: Motilal Banarsidass, 1973. *Шакта питхи* — священные места, связанные с богиней, поскольку на них упали куски тела Сати. Вишну расчленил тело Сати после того, как она покончила с собой, чтобы отомстить отцу за нанесенное ей оскорбление. Традиционно таких *питх* насчитывают пятьдесят две.

[12] Изображения пронумерованы, и Махавидьи представлены на них в следующем порядке: Кали, Тара, Шодаши, Бхуванешвари, Чхиннамаста, Трипура-Сундари, Дхумавати, Багаламукхи, Матанги и Камала, т. е. это обычная группа из десяти в относительно общепринятом порядке.

[13] Они включают обычную группу и слева направо следуют: Ка-

представлены на барельефе внешней стены храма в Рамакришна матхе в Варанаси.

Храмы, посвященные самой группе Махавидий, насколько я знаю, встречаются редко. В самом деле, я смог найти лишь один. В районе северной Калькутты, который называется Коссипор, возле места сожжения трупов на реке Хугли стоит небольшой храм, посвященный Дасамахавидьям. В нем находятся образы десяти Махавидий. Шодаши изображена посредине и размером больше остальных. Справа от нее Багала, Матанги, Камала и Дхумавати, слева Кали, Тара, Бхуванешвари, Бхайрави и Чхиннамаста. В храме хранятся несколько *лингамов* (фаллосов), указывающих на присутствие Шивы и на его связь с Махавидьями.

Присутствие Махавидий в храме Камакхья в Камарупе, Ассам, необычно своим изобилием различных образов, встречающихся по всей территории храма.[14] Этот храм является важным *шакта*[15] центром, согласно многим текстам, поскольку именно здесь на землю упала *йони* Сати, и соответственно место это — ее *ади питха* (изначальное место). Оно также тесно связано с Махавидьями. Каменные *йони* главного храма представляют собой Махавидий Шодаши, Матанги и Камалу. В самом деле, по некоторым свидетельствам, Камакхья отождествляется с Шодаши. Алтари других Махавидий (а также других богинь) небольшие и расположены в храмах по соседству.[16] В некоторые из этих храмов помещены *лингамы* Шивы. Храмы Тары довольно просторные и напоминают главный алтарь. В храме Бхайрави на стенах под потолком размещены образы остальных

ли, Тара, Шодаши, Бхуванешвари, Чхиннамаста, Трипурабхайрави, Дхумавати, Багала, Матанги и Камала.

[14] Мое описание места, связанного с Махавидьями в Камакхье, опирается на работу: *Dold Patricia.* The Mahavidyas at Kamarupa // Presented at the annual meeting of the Canadian Association for Asian Studies. Ottawa, June 1993.

[15] *Шакта* — производное от «шакти», т. е. «имеющий отношение к шакти». Также обозначает поклоняющегося Абсолюту в виде Великой Богини и ее Первозданной Энергии (прим. пер.).

[16] *Mahābhāgavata-purāṇa* / Ed. Pushpendra Kumar Delhi: Eastern Books Linkers, 1983. 77. P. 9--11, в которой рассказывается о происхождении Махавидий, помещает их в Камарупу, говоря, что Кали находится в центре и окружена другими богинями.

девяти Махавидий. Центральные изображения Махавидий в таких алтарях обычно не антропоморфические, и порой их вовсе трудно разглядеть, так как они закрыты цветами, тканями или подношениями, или же расположены в подземных пещерах, открытых для *даршана* (обозрения почитателей) только по особым случаям. Иногда это изображение *йони*, которое связано с родником (как и в главной святыне).

Особенно полно иконография Махавидий представлена во время двух больших праздненств в Бенгалии — Дурга Пуджи (Навaратра) и Кали Пуджи (Дивали). Во время Дурга Пуджи, ремесленники сооружают тысячи огромных глиняных идолов, изображающих Дургу как Махишасурамардини (убийцу буйвола-демона Махиши). Такие изображения обычно составляют часть искусно сделанного панно, включающего богинь Сарасвати и Лакшми и богов Ганешу и Картикейю. Обычно такое панно состоит из панели в виде нимба, которая называется *чал читра* (буквально «живая картина»), расположенной сзади и окружающей центральное изображение Дурги. На этой панели изображены божества или сцены из индуистской мифологии. Часто на ней изображаются и десять Махавидий, без сомнения указывая на то, что они являются различными формами богини Дурги.

Во время Кали Пуджи ее почитатели устанавливают глиняные идолы Кали по всей Бенгалии. Такие идолы иногда помещаются на панно с изображениями Шивы, Рамакришны и Бамакхепы (Вамакшепы) — знаменитых бенгальских преданных почитателей Кали, или же это могут быть сцены из мифологии Кали или ее иконографии. В последнее время панно Кали включало и других Махавидий. Я видел два примера этому во время Кали Пуджи в октябре 1992 г. Оба панно с изображениями Махавидий были установлены в центре Калькутты, и на обоих в центре ряда десяти богинь изображалась Кали. Ее образ намного превосходил остальные по размеру; было совершенно ясно, что она занимает особое положение. В самом деле, один человек на одном из *пандалов* отозвался о Махавидьях как о «десяти Кали». По большей части изображения были тща-

тельными копиями тантрических *дхъяна* мантр, содержащих описание внешности Махавидий.[17]

МАХАВИДЬИ КАК ФОРМЫ МАХАДЭВИ

Судя по литературным источникам и иконографическому материалу, десять Махавидий — это различные формы высшей трансцендентной женской реальности, которую обычно называют Махадэви (великая богиня). В основе многих *шакта* текстов, лежит предположение о том, что высшая реальность представляет из себя Великую Богиню, и эта бесконечно великая сущность проявляет себя в огромном разнообразии форм. В самом деле, пожалуй, это и есть основная особенность индуистской *шакта* теологии подобных текстов.[18] Множество мифов, встречающихся в шактийской литературе, описывают богиню как сотворяющую других богинь из своего собственного тела. В таких случаях она провозглашает, что время от времени принимает различные формы для поддержания космического порядка,[19] для того чтобы благословить одного из своих почитателей или же просто ради забавы. Теологическая идея состоит в том, что высшая реальность, которая по своей сути и форме является женской, проявляется в бесконечном разнообразии форм, преследуя различные цели. В некоторых текстах говорится даже, что там, где есть женщина, богиня прояв-

---

[17]В более крупных из двух современных *пандалов*, в которых размещаются изображения Махавидий, находящихся улице С. Н. Банерджи, десять богинь были расположены в следующем порядке, слева направо: Дхумавати, Чхиннамаста, Тара, Бхуванешвари, Кали, Матангини (Матанги), Шодаши, Багала и Камала. В другом храме, девять богинь были представлены в таком порядке слева направо: Камини (Шодаши), Дхумавати, Бхайрави, Камала, Кали (в центре и значительно больше по размеру, чем остальные богини), Бхуванешвари, Тара, Багала и Камакхья-дэви. Богини Матанги и Чхиннамаста отсутствовали, а богиня Камакхья была присоединена к обычной группе.

[18]См. *Kinsley David.* The Hindu Goddessess: Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition. Berkeley: University of California Press, 1986. Ch. 9: «Mahadevi».

[19]Например, *Devī-mahātmya* II. P. 38--50.

ляет себя, присутствуя в каждой женской форме.[20] В случае с Махавидьями, это убеждение сильно и очевидно. Их присутствие в храмах Дэви как будто гласит: «Богиня, которой поклоняются здесь, принимает разные формы». Махавидьи — явное выражение понятия о «множестве форм». Что касается богинь, связанных с определенными местами и не пользующихся широкой известностью за их пределами, именно их связь с Махавидьями придает им космическое, вселенское, трансцендентное значение. Присутствие Махавидий в храме богини отождествляет богиню места с всеиндийской мифологией или символической структурой, придавая ей определенный вес.

Существуют свидетельства тому, что десять *аватаров* («нисхождений», или воплощений) Вишну служат моделями десяти Махавидий как проявлений Махадэви; иными словами, Махавидьи представляют, по крайней мере, до какой-то степени, шактийскую версию вайшнавского представления. Сравнение Махавидий с аватарами Вишну возвеличивает их предназначение поддерживать и сохранять космический и нравственный порядок. Их позитивная природа, поддерживающая мир, подчеркивается и в случае с отдельными Махавидьями, и в их группе. *Гухьятигухья-тантра*, например, перечисляет Махавидий и отождествляет каждую из них с аватарами Вишну: о Кали говорится, что она стала Кришной, Чхиннамаста — Нарасимхой, и т. д.[21] *Тодала-тантра* в главе 11 также приравнивает десять Махавидий к десяти аватарам.[22] В одной статье о Таре, написанной на хинди, говорится, что десять аватаров произошли из ногтей Махадэви и что Махавидьи, которые также являются ее формами, подобны аватарам в том смысле, что они созданы для преодоления *адхармы* (зла или безнравственности).[23] *Мундамала-тантра* сравнивает

[20] Например, Taponiṣṭa Vedamurti, *Tantra-Mahāvijñāna*, 2 vol. Bareli, Uttar Pradesh: Saṁskṛti Saṁsthān, 1971. Vol. 2. P. 389, говорит так о Великой Богине: «Все женщины--различные формы тебя».

[21] *Sircar D. C.* Op. cit. P. 48.

[22] Goudriaan Teun, Gupta Sanjukta. Hindu Tantric and Śākta Literature. Weisbaden: Otto Harrassowitz, 1981. P. 81.

[23] *Sastri Govinda.* Karuṇāmayi Tārā, Caṇḍi 6, No 7 (1946): 231.

десять Махавидий с десятью аватарами.[24] Одна современная работа на хинди также сравнивает Махавидий с аватарами.[25] Другая недавняя работа по тантре на хинди, говорит, что Махадэви принимает различные формы время от времени для того, чтобы одержать победу над демонами, и что Махавидьи и есть эти формы.[26] Эти две группы также связаны между собой иконографически. В храме, расположенном в Рамакришна матхе в Варанаси, десять аватаров представлены в виде скульптур, украшающих внешние стены, — по пять на каждой из сторон. Махавидьи расположены на двух других стенах. Такое размещение рядом этих двух групп говорит о том, что Махавидьи являются женскими двойниками десяти аватаров.

Свами Садхананда Шастри, шакта и учитель, живущий в Варанаси, сказал мне, что Махавидьи соответствуют «аватарам» (я использую здесь кавычки, поскольку некоторые из примеров мужских божеств, которые он привел, на самом деле не являются аватарами Вишну): Багаламукхи — Вамана, Камала — Вишну, Кали — Кришна, Тара — Рама, Бхайрави — Рудра, Чхиннамаста — Матсья, Матанги — Брахма, Дхумавати — Вараха, Шодаши — Шива и Бхуванешвари бесформенный *брахман* (абсолют). Он утверждал, что, подобно аватарам Вишну, Махавидьи были созданы для выполнения позитивной роли в мироздании. Тара, например, была создана для победы над тысячеголовым демоном Раваной, который появился после того, как Рама сокрушил десятиголового Равану. Тысячеголового Равану могла уничтожить только женщина, и потому Великая Богиня приняла форму Тары, чтобы убить

[24] Кали — это Кришна, Тара — Рама, Бхуванешвари — Вараха, Трипура-Сундари — Нарасимха, Дхумавати — Вамана, Чхиннамаста — Парашурама, Камала — Матсья, Багаламукхи — Курма, Матанги — Будда, Шодаши — Калки.

[25] В следующем порядке: Кали — это Кришна, Тара — Рама, Чхиннамаста — Нарасимха, Бхуванешвари — Вамана, Багала — Курма, Дхумавати — Матсья, Сундари — Парашурама, Бхайрави — Хали (персонифицированное и обожествляемое созвездие), а Лакшми — Будда (Taponiṣṭa Vedamūrti. Op. cit. Vol. 2. P. 390.)

[26] Śarmā Lakṣmī Narayana. Tantra Vidyā (Delhi: World Book Company, 1986), p.37.

его. Кали была создана для того, чтобы пить кровь демонов, угрожавших миру, а Чхиннамаста, по его словам, с целью сбить демонов с толку в момент пахтания океана и лишить нектара бессмертия. Чхиннамаста присвоила их долю божественного нектара, выпила его и затем лишила себя жизни, дабы нектар не достался им. Шодаши была создана для возбуждения сексуальной активности Шивы, чтобы его творческие силы могли пробуждать мир. Бхуванешвари — чтобы спасти мир, когда его покрыли воды космического океана. Таким образом, она играет ту же роль, что Вараха (боров) — аватара Вишну. Камала должна наделять мир богатством. Матанги, по словам Свами Шастри, не кто иная как Сарасвати, должна была дать миру музыку и образование и помогать людям в обретении освобождающей мудрости (*джняны*). Багаламукхи была создана для того, чтобы останавливать врагов. Дхумавати — для распространения болезней с целью наказания злодеев и поддержания нравственного порядка.[27]

Хотя, согласно одному из важных принципов теологии шакта, особый акцент делается на роли Махадэви в поддержании космического порядка и хотя иногда проводят параллель между Махавидьями и аватарами Вишну в контексте их позитивного вселенского предназначения, Махавидьи лишь отчасти причастны к такому роду деятельности, если судить по тантрическим и пураническим текстам, где встречаются упоминания о них. В большинстве случаев, как мы увидим позднее, акцент прежде всего делается не столько на поддержании миропорядка и победе над демонами, сколько на разнообразии форм, принимаемых Махадэви, и как следствие, ее проникновение, благодаря этим многочисленным формам, во все сферы реальности. И все же, как мне кажется, существование десяти Махавидий как группы лучше всего объясняется с помощью аналогии с десятью аватарами Вишну, которые представляют собой

[27]Распространение Дхумавати болезней можно понять, проведя аналогию с Буддой как аватарой Вишну. Когда Будду включают как аватару, что встречается в некоторых поздних вайшнавских текстах, то цель такого воплощения видится как попытка сбить с толку и таким образом наказать безнравственных людей.

древний, широко известный и популярный аспект индуистской мифологии. Фактически такое объяснение поддерживается определенными текстами и некоторыми современными свидетелями.

МИФЫ О ПРОИСХОЖДЕНИИ МАХАВИДИЙ

Мне довелось встретить пять версий происхождения группы Махавидий. Согласно одной из них, Махавидьи — это различные формы богини Сати; согласно другой, они — проявления богини Парвати; в третьей они происходят от богини Кали, также одной из Махавидий; четвертая версия представляет их как формы богини Дурги; и в пятой говорится, что они происходят от богини Шатакши, которая также связана с Шакамбхари и Дургой.

1. МАХАВИДЬИ КАК ФОРМЫ САТИ

Из пяти версий о происхождении Махавидий, только двум нашлось точное подтверждение в литературных источниках. Сначала рассмотрим наиболее подробную версию. В *Махабхагавата-пуране* и *Брихаддхарма-пуране*, (обе являются *шакта упа-пуранами* и написаны в восточной Индии около XIV в. н. э.) повествование о происхождении десяти Махавидий передается как часть истории о жертвоприношении Дакши. Эта история индуистской традиции весьма древняя и хорошо известна по всей Индии. Она также важна как шактийский миф, как прелюдия к истории о происхождении *шакти питх*, священных центров поклонения богине по всей Индии.[28] В ранних версиях истории Махавидий нет; впервые они появляются в этих двух относительно поздних *пуранах*. Без сомнения, включив истории их происхождения в этот миф, авторы этих текстов придали Махавидьям большую значимость, поскольку миф этот хорошо известен и является основным в *шакта* мифологии.

Рассказ о происхождении Махавидий в *Брихаддхарма* и

[28] См.: *Sircar D. C.* Op. cit.

Махабхагавата пуранах таков:[29] Однажды Дакша решил устроить великое жертвоприношение. Он пригласил всех небожителей, всех богов и богинь, кроме своей дочери Сати и своего зятя Шивы. Шива с его странными привычками и необщительным характером не нравился Дакше. Шива, архетип йогина, любил жить в уединенных местах и на кладбищах, окружал себя привидениями и гоблинами, носил шкуры животных или вовсе ходил голым. Часто он покрывал свое тело пеплом и проводил время в одинокой медитации. Дакше казалось, что он не годится дочери в мужья, и потому он нарочно не позвал ни его, ни Сати на жертвоприношение. Шиве было все равно, но Сати возмутилась и твердо решила побывать на жертвоприношении для того, чтобы разрушить его и выругать отца. Шива, однако, запретил ей идти.

Здесь история отклоняется от более ранних версий и рассказывает о происхождении Махавидий. Не получив от Шивы разрешения посетить жертвоприношение, Сати приходит в бешенство и обвиняет его в том, что он пренебрегает ею. Глаза ее загораются и краснеют от ярости, ее охватывает дрожь. Видя ее ярость, Шива закрывает глаза. Когда же он открывает их, перед ним стоит женщина ужасного вида. Он смотрит на нее, и она стареет на глазах, ее привлекательность исчезает. У нее вырастают четыре руки, лицо становится пылающим, волосы растрепаны, на губах выступает пот, а язык высовывается и вращается из стороны в сторону. На ней ничего не надето, кроме гирлянды из отрубленных голов; вместо короны — месяц. Стоя перед Шивой, она сияет как миллион восходящих солнц и наполняет пространство сотрясающим землю смехом.

Шива пытается в ужасе бежать. Он бежит, куда глаза глядят, но чудовищный смех богини приводит его в оцепенение. Чтобы убедиться в том, что Шива не убежит от ее ужасающего проявления, Сати заполняет все стороны света вокруг него десятью разными формами (Махавидьями). В *Махабхагавата-пуране* сказано, что когда Шива спрашива-

[29] Эти истории взяты из *Bṛhaddharma-purāṇa*, *Madhya-khaṇḍa* 6.73–133; *Mahābhāgavata-purāṇa* 8.45–9.82.

ет, что это за богини, Сати отвечает, что это ее «подруги».[30] Куда бы Шива ни пошел и куда бы ни посмотрел, повсюду он видит ужасную фигуру, и страх его нарастает. Не в силах бежать, он замирает и закрывает глаза. Когда же он открывает их, то видит перед собой улыбающуюся женщину, с лицом прекрасным как цветок лотоса. Она черная и нагая, с пышной грудью. Волосы ее растрепаны, и она сияет как миллионы солнц. Шива спрашивает: «Где моя возлюбленная Сати?» Она отвечает: «Разве ты не видишь Сати перед собой?»

Тогда Шива спрашивает, кто эти другие богини, окружающие его. Ему отвечают, что их имена: Кали, Тара, Камала, Бхуванешвари, Чхиннамаста, Шодаши, Сундари, Багаламукхи, Дхумавати и Матанги. По отношению к Шиве, смотрящему в южном направлении, Кали находится перед ним, Тара — над ним, Чхиннамаста — справа (в западном направлении), Бхуванешвари — слева (восток), Багала — сзади (север), Дхумавати — на юго-востоке, Трипура-Сундари — на юго-западе, Матанги — на северо-западе, а Шодаши — на северо-востоке.[31] В одном месте *Махабхагавата-пурана* (77.4-11) размещает Махавидий по их отношению к богине Камакхье, которая отождествляется с Кали. Камакхья (или Кали) располагается в центре, восседая на трупе, лежащем на лотосе, который в свою очередь находится на льве. Текст определяет труп как Шиву, лотос — как Брахму, а льва — как Вишну. Таким образом, богиню поддерживают три великих бога индуистского пантеона. Махавидьи расположены вокруг центральной фигуры, смотрящей на юг.[32] Ни одно из этих перечислений

[30] Ibid. 6.78.

[31] *Bṛhaddharma-purāṇa. Madhya-khaṇḍa* 6.128–31. Месторасположение и имена Махавидий в *Махабхагавата-пуране* несколько различны (77.31–34): Тара на востоке, Шодаши на юго-востоке, Дхумавати на юге, Бхайрави на юго-западе, Бхуванешвари на западе, Чхиннамаста на северо-западе, Багаламукхи на севере, Трипура-Сундари на северо-востоке, и Матанги сверху. О Кали же говорится, что она присутствует во всех направлениях.

[32] В следующем порядке: Тара слева от нее (восток), Бхуванешвари справа (запад); на юго-востоке Шодаши; на юго-западе Бхайрави;

Махавидий не говорит об их внешности или особенностях. В *Брихаддхарма-пуране* говорится, что Тара олицетворяет время, а Чхиннамаста — худая и ужасающая,[33] но в основном тексты ограничиваются общими замечаниями по поводу группы в целом.

В обоих повествованиях Сати, в ее ужасной, черной форме, которая иногда считается Кали, говорит Шиве, что эти десять богинь — ее различные формы. «Все эти фигуры — мои бесподобные проявления, и я пребываю во многих формах».[34] В *Брихаддхарма-пуране* говорится, что Махавидьи, как группа, причиняют беспокойства и сеют раздор среди людей, но что они также даруют освобождение (*мокшу*).[35] Также говорится, что они наделяют силой *мараны* (способностью вызвать смерть человека одним желанием), *уччатаны* (способностью нагонять на врага болезнь по желанию), *стамбханы* (способностью делать человека неподвижным), способностью контролировать речь другого человека, умением оставаться молодым, когда другой стареет, и способностью привлекать к себе.[36] *Брихаддхарма-пурана* также говорит о том, что когда Брахма создает мир, а Вишну поддерживает его, они используют силы Махавидий как две руки.[37] Это свидетельствует о том, что Махавидьи имеют отношение к магическим способностям, которые можно приобрести, поклоняясь им.

После того как Махавидьи окружили Шиву и он узнал, кто они такие, он исполняет желание Сати и говорит, что она может посетить жертвоприношение своего отца. В *Махабхагавата-пуране* в этот момент Тара сливается с Кали, а остальные формы исчезают.[38] Затем Сати в форме Кали отправляется на жертвоприношение Дакши и лишает себя жизни, бросившись в жертвенный огонь. Согласно *Брихаддхарма-пуране*, Сати оставляет Махавидий с Шивой, по-

---

на северо-западе Чхиннамаста; на севере Багала; на северо-востоке Сундари, а на юге Дхумавати.

[33] *Madhya-khaṇḍa* 8.66–67.

[34] *Mahābhāgavata-purāṇa* 8.71.

[35] *Madhya-khaṇḍa* 6.132.

[36] *Bṛhaddharma-purāṇa, Madhya-khaṇḍa* 6.133.

[37] Ibid. 6.139–140.

[38] Ibid. 9.79.

ручив им заботиться о нем в ее отсутствие. Она объясняет, что создала эти формы для того, чтобы Шиве прислуживали, пока ее нет.[39] Затем Сати, превратившись в существо, одетое в тигровую шкуру, с растрепанными волосами, свирепым лицом и горящими красными глазами, отправляется на жертвоприношение Дакши, летя по воздуху. Дальнейшая история соответствует рассказу *Махабхагавата-пураны*.

Необходимо отметить несколько важных моментов в версии происхождения Махавидий, согласно *Брихаддхарма* и *Махабхагавата-пуранам*.

Прежде всего мифы ясно дают понять, что Сати, или богиня в виде Сати, обладает большей силой, чем Шива. Он запрещает ей идти на жертвоприношение ее отца, но она заставляет отпустить ее, ошеломляя его своими многочисленными и ужасающими формами. Оба повествования подчеркивают тот факт, что Шива боится ужасных проявлений богини и пытается бежать. То, что богиня в состоянии физически обуздать Шиву, явно подчеркивает ее превосходство в силе. Тема превосходства богини над богами общепринята в *шакта* текстах. Таким образом, эта история выделяет центральный теологический шактийский принцип.

Во-вторых, рассказ *Брихаддхарма* и *Махабхагавата* пуран о происхождении Махавидий подчеркивает их внушающие ужас качества. Хотя другие тексты описывают Махавидий как привлекательных, красивых, с приятными манерами, здесь они, как группа, ужасны и устрашающи. Одна из богинь, описание которой дается со всеми подробностями, первоначальную форму, которой принимает Сати, особенно ужасна, и перед ней Шива закрывает глаза или пытается убежать. Эта история подчеркивает сильное воздействие Махавидий на Шиву. Они пугают и отталкивают его. Внешность их чудовищна, а не привлекательна.

В-третьих, эта версия происхождения Махавидий подчеркивает, что десять богинь — это проявления Сати, или

[39] *Madhya-khaṇḍa* 6.124–126.

Великой Богини, принявшей форму Сати. Когда Шива спрашивает, кто такие Махавидьи, Сати говорит, что они ее формы или ее подруги. Миф ясно дает понять, что Махавидьи — продолжение ее силы. Они воплощают ее волю и гнев, и им удается заставить Шиву уступить ее желаниям.

В-четвертых, появление Махавидий происходит в контексте конфликта между мужем–женой и отцом–дочерью. Дакша оскорбляет дочь, не пригласив ее в свой дом на жертвоприношение, а Шива обижает ее, не пуская в отчий дом. Махавидьи, по крайней мере, до некоторой степени являются воплощениями оскорбленной жены и дочери. Они — олицетворения женской ярости, вызванной пренебрежительным и оскорбительным отношением мужчин.

Культ богини Нанда-дэви в Гарвахле, Химачал Прадеш, указывает на потенциальную опасность несправедливого ограничения женской свободы и ее права вернуться в родную деревню (владение ее отца), в независимости от того, кем создается препятствие — мужем или отцом. Хотя в местной литературе Гарвахла подчеркивается то, что женщина полностью изменяется, когда выходит замуж, становясь частью клана мужа, гарвахлские женщины настаивают на том, что связь с ее родной семьей остается сильной, и так же сильно влияние семьи и деревни, так называемый *майт*. И мужчины, и женщины разделяют веру в то, что женщина способна наслать мощное проклятие на мужа или отца, если помешать ее контакту с родной деревней. Невеста, покидающая дом, «вышедшая замуж дочь деревни» (*дхияни*), должна и впоследствии пользоваться уважением в своей деревне, ее обязаны приглашать на все важные праздники. Деревня, не выполняющая это правило, рискует получить ее пагубное проклятие, способное стать разрушительным. В культе богини Нанда-дэви существует годовое паломничество, совершаемое по многим местным деревням, где поклоняются этой богине. Это паломничество олицетворяет ее возвращение в родную деревню. Если его не совершать, богиня обидится и решит, что ее больше не любят и не уважают. Такое предпола-

гаемое пренебрежение или равнодушие может навлечь ее гнев.[40]

Похожая ситуация и в истории Сати. Ее *майт* не выполняет своего долга по отношению к ней, поскольку отец не приглашает ее домой на свое грандиозное жертвоприношение. Более того, ее муж, не пуская ее в родную деревню, выказывает серьезное неуважение к ней. И Шива, и Дакша становятся мишенями ее гнева. По логике культа Нанда-дэви, Сати возвращается домой, разгневанная неуважительным отношением отца, и сжигает себя в его жертвенном огне. Он и его дом прокляты, и впоследствии разрушены Шивой и его войском, когда Шива узнает о гибели Сати.

Пятый важный пункт в этой версии происхождения Махавидий заключается в том, что эти богини ассоциируются с магическими силами и с поддержанием дхармы[41] связаны незначительно, если связаны вообще. Они не напоминают аватаров Вишну ни по сути, ни функционально. Они являются не для того, чтобы сокрушить демонов, угрожающих стабильности мира, а с тем, чтобы напугать Шиву и добиться от него разрешения посетить жертвоприношение отца Сати. Их главная роль в этой истории — подчинить противника, в данном случае Шиву. В *Брихаддхарма-пуране* говорится, что Махавидьи были созданы для того, чтобы посеять вражду и тревогу среди людей,[42] и что они дарują способность убивать по желанию, останавливать врагов и т. д. В самом деле, воздействие, которое они оказали на Шиву, подтверждает эту сторону их природы. Шива то бежит, то скован страхом. Хотя другие мифы, связанные с

[40] *Sax William.* Mountain Goddess: Gender and Politics in a Himalayan Pilgrimage. New York, Oxford University Press, 1991. P. 91ff.

[41] Еще один пример группы богинь, олицетворяющих магические способности, мы находим в сказке о Бироб, местном божестве в западной Индии. В своих скитаниях Бироба встречает семь женских божеств, которые дарят ему магические способности. «Но в более широком смысле, семь богинь также воплощенные, сверхъестественные женские энергии, семь — или скорее, восемь *сиддх*, которые служат тому, кто завоевывает их аскетизмом или чем-то еще». *Sontheimer Guenther Dietz.* Pastoral Deities in Western India / Trans. Anne Feldhaus. New York, Oxford University Press, 1989. P. 92–95.

[42] *Madhya-khaṇḍa* 6.132.

некоторыми отдельными Махавидьями, говорят об их поддерживающей мир роли и иногда Махавидьи сравниваются с вайшнавскими аватарами, данная версия их происхождения лишь вскользь намекает на качества, связанные с поддержанием мира. Хотя, как мы позднее увидим, некоторые отдельные Махавидьи более других связаны с магическими силами, согласно этой версии происхождения группы, вся группа в целом дарует такие способности.

2. МАХАВИДЬИ КАК ФОРМЫ ПАРВАТИ

Вторую версию происхождения Махавидий я узнал от *маханта* (главного священника) храма Каши Вишванатх в Варанаси — Шри Рамы Шанкары Трипатхи, который в свою очередь услышал ее от своего знакомого тантрика. Тот сказал, что эту историю можно найти во «всех тантрических *шастрах*», но я до сих пор не встречал ее ни в одном письменном источнике. Согласно этой версии, Шива живет со своей второй женой Парвати (на которой он женился после того, как Сати покончила с собой) в доме ее отца в горах. Однажды Шива решает уйти. Парвати просит его остаться, но он отказывается. Когда он пытается это сделать, Парвати закрывает десять выходов из дома своими десятью формами, Махавидьями. По словам тантрика, эзотерический смысл мифа построен на аллегории. Дом олицетворяет собой человеческое тело, а закрытие десяти дверей означает закрытие, или контроль десяти отверстий тела: двух глаз, ушей, ноздрей, рта, ануса, половых органов и *брахмарандхры* (отверстия на макушке головы). В такой аллегорической интерпретации желание Шивы покинуть дом Парвати предположительно означает индивидуальное желание своевольно потворствовать чувствам, действовать без какой-либо йогической дисциплины и контроля.

Эта версия несколько напоминает первую версию о происхождении Махавидий. Как и в первой, Махавидьи появляются с тем, чтобы ограничить действия Шивы, подчинить его воле богини. Он хочет уйти из дома тестя, но

она хочет, чтобы он остался. Махавидьи насильно поворачивают дело в пользу Парвати. Из этой версии также ясно, что все Махавидьи — формы одной богини, в данном случае Парвати. Они символизируют различные аспекты богини. Как и в первой версии, появление Махавидий — результат напряженных супружеских отношений. В данном случае, однако, отец богини не играет никакой особой роли. Эта версия истории также подчеркивает превосходство богини над Шивой. То, что Шива и Парвати живут в доме ее отца, уже говорит об этом превосходстве, поскольку по традиции во многих частях Индии женщины покидают родительский дом, когда выходят замуж, становятся членами рода мужа и живут в его доме вместе с его родней. Шива же живет в ее доме, что свидетельствует о ее превосходстве в отношениях. Превосходство это также выявляется в ее способности, с помощью Махавидий, перечить воле Шивы, утверждая свою.

Эта история делает возможным аллегорическое истолкование Махавидий как аспектов энергий человеческого организма, и, скорее, состояний сознания, а не как сохраняющих мировой порядок космических сил. Акцент рассказчика на их роли в йогическом сосредоточении или, возможно, в *садхане* (духовной практике), указывает на то, что Махавидьи связаны с гранями, измерениями или особенностями человеческого организма, который в Тантре понимается как микрокосмическая вселенная. По сути, такое истолкование Махавидий подкрепляется тантрическими текстами. *Шактисамгама-тантра*, например, говорит, что Махавидьи связаны с пятью чувствами (звуком, осязанием, цветом или зрением, вкусом и запахом) и с пятью элементами (эфиром, воздухом, огнем, водой и землей).[43] Хотя *Шактисамгама-тантра* не уточняет, какие именно из Махавидий связаны с каждым из пяти чувств и элементов, понятно, что они имеют отношение к основному строению человека.

Связь Махавидий с *сиддхами* (магическими способностями) также подразумевается во второй версии их созда-

[43] *Śaktisaṁgama-tantra*. T. 4: *Chinnamastā Khaṇḍa* / Ed. B. Bhattacharyya and Vrajavallabha Dvivedi. Baroda: Oriental Institute of Baroda, 1978. 2.89–91.

ния. Такие способности приобретаются в результате садханы, которая почти что всегда включает йогические практики, направленные на контроль или обострение чувств. Ниже мы рассмотрим представление о Махавидьях как о *сиддхах* более подробно.

3. МАХАВИДЬИ КАК ФОРМЫ КАЛИ

Третью версию происхождения Махавидий мы находим в современной книге на хинди, посвященной поклонению Таре.[44] Согласно этой версии, Шива живет с богиней Кали во времена Сатья Юги, первой и самой совершенной эпохи мирового цикла. Со временем его охватывает беспокойство и он решает, что ему надоело жить с Кали. Он встает, и когда та спрашивает, куда он идет, он отвечает: «Куда хочу!» Она ничего не говорит, и он отправляется в путь. Однако в какую бы сторону он ни направился, он повсюду встречает одну из форм Кали, одну из Махавидий: сначала саму Кали, затем Тару, Шодаши, Бхуванешвари, Багаламукхи, Бхайрави, Камалу, Дхумавати, Матанги и Чхиннамасту. Видя этих богинь, Шива отказывается от своего намерения уйти от Кали и странствовать, осознав, что она пронизывает все мироздание, и куда ни пойдешь, повсюду присутствует она в одной из своих форм.

Очевидно, что эта версия мифа связана с первыми двумя по нескольким пунктам. Махавидьи возникают как проявления определенной богини, о которой говорится, что она супруга Шивы. Как и в первых двух версиях, богиня (в данном случае Кали) создает Махавидий для того, чтобы помешать Шиве уйти или убежать. В этой версии также нет никаких указаний на то, что роль Махавидий подобна роли вайшнавских *аватаров*. Но в отличие от двух первых версий, супружеский конфликт особенно не подчеркивается, хотя и подразумевается, что Шива идет против воли Кали, пытаясь покинуть ее и отправиться странствовать.

---

[44] *Dvivedi Vibhuti Narayana, Upadhyay Harisankara.* Śri Tārā-sādhanā. Vindhyacal: Śri Tārā Mandir, 1988. P. 14.

Эта версия также не говорит о том, что Махавидьи ужасны и устрашающи (их описание вообще отсутствует) или что Шива боится их. В истории даже не говорится, что Махавидьи мешают Шиве уйти. Упоминается лишь то, что Кали заполняет своими формами всю вселенную.

Главная мысль этой версии происхождения Махавидий, которая подразумевается и в других версиях, состоит в том, что невозможно найти такое место, где бы не было богини. Уйти (или убежать) от нее невозможно, потому что она заполняет всю вселенную в той или иной своей форме. Она повсюду; в действительности, она отождествляется с самим мирозданием. Такая версия истории также отдает Махавидьям предпочтение как открывающим знание (*видья*), в данном случае знание о том, что Кали заполняет собой все. В этой истории Махавидьи не уподобляются аватарам, поддерживающим мировое устройство; они не видятся проявлениями магических способностей или состояний сознания, но являются источником мудрости. Суть этой версии — просветление Шивы, которое приносят Махавидьи.

4. МАХАВИДЬИ КАК ФОРМЫ ДУРГИ

Устная современная традиция, которую также поддерживают некоторые иконографические свидетельства, предлагает четвертую версию происхождения Махавидий. Согласно этой версии, Махавидьи появляются в тот момент, когда великая царица-воин Дурга сражается с демонами Шумбхой и Нишумбхой. Миф о победе Дурги над этими демонами составляет третий эпизод *Дэви-махатмьи* и также упоминается в ряде других пуран.[45] Хотя ни в одном из этих текстов, описывающих сражение, не идет речи о Махавидьях, я слышал от разных людей, что они сражаются как группа. Более того, индивидуальные Махавидьи иногда ассоциируются с мифом, и тому есть ряд весомых иконографических свидетельств, как мы увидим позже. Современная книга на хинди по тантре также ссылается на

[45] *Vāmana-purāṇa* 2.I–30.73; *Śiva-purāṇa* 5.47.I–48.50; *Skanda-purāṇa* 7.3.24.I–22; и в некоторых других *упа-пуранах*.

эту версию происхождения Махавидий: автор утверждает, что в начале боги, которым угрожали демоны, обратились за помощью к Махадэви, и она победила демонов, приняв различные формы, включая девять Дург [46] и десять Махавидий.[47]

Дэви-махатмья — самый знаменитый и почитаемый из всех индуистских *шакта* текстов. Возможно, он был написан около VI в. н. э. и сегодня занимает центральное место в традиции *шакта*. На него было написано несколько комментариев и несколько текстов в качестве дополнений.[48] Поэтому не удивительно, что люди связывают Махавидий с известным текстом. Своеобразие этого текста также способствует такой ассоциации, особенно третий эпизод, описывающий битву с Шумбхой и Нишумбхой. Теология *Дэви-махатмьи* кратко представлена в этом эпизоде. О Дурге говорится как об основе мироздания, заполняющей собою весь мир; что она создает, сохраняет и время от времени растворяет его, согласно ритмичному циклу индуистской космологии (12.33–35); и периодически принимает различные формы, когда равновесию мирового порядка угрожают враги богов (II/38–51). Теология текста кратка: «Хотя она вечна, богиня проявляется вновь и вновь, чтобы защитить мир» (12.32). Это весьма напоминает теологию вайшнавских *аватаров*.[49] В связи с подобного рода теологией, роль Махавидий заключается, прежде всего, в поддержании и охране мирового порядка. Мы уже заметили, что и другие тексты сравнивают Махавидий с *аватарами*, следовательно, не удивительно, что некоторые индуисты считают, что они упоминаются и в *Дэви-махатмье*, хотя это и не так.

Есть еще одна особенность третьего эпизода *Дэви-махатмьи*, которая дает понять, что именно здесь на сцену должны выйти Махавидьи. В ходе сражения Дурга созда-

[46] О девяти дургах см.: *Eck Diana.* Banaras, City of Light. Princeton, N.J. Princeton University Press, 1982. P. 268–69.

[47] *Śarmā L. N.* Tantra Vidyā. P. 37.

[48] См.: *Thomas B. Coburn.* Encountering the Goddess: A Translation of the *Devī-Māhātmyax* and a Study of Its Interpretation. Albany: State University of New York Press, 1991.

[49] Классическое изложение вайшнавской теологии *аватаров* представлено в *Бхагавад-гите* 4.7–8.

ет нескольких богинь себе в помощь. Она создает Кали, когда сталкивается с демонами Чандой и Мундой (7.3–22), и вновь призывает ее на помощь в бое с демоном Рактабиджей (8.4–61). Во время битвы группа из семи богинь, известная как Матрики, создается из богов в качестве дополнительных сил в сражении с демонами. Это Брахмани, созданная из Брахмы; Махешвари — из Шивы; Каумари — из Картикейи; Вайшнави — из Вишну; Варахи — из борова-аватары Вишну; Нарасимхи — из человека-льва аватары Вишну, и Айндри — из бога Индры (8.12–20). Позже, когда Дурга сталкивается с самим демоном Шумбхой, он вызывает ее на одиночный бой, и она соглашается, говоря, что все ее соратницы — лишь ее собственные формы (10.2–5). Затем она вбирает внутрь себя Матрик и Кали. *Дэви-махатмья* описывает природу Матрик как дикую и неистовую. Они — яростные воины, и к концу битвы пляшут в безумном упоении кровью поверженных жертв (8.62).[50] Третий эпизод содержит описание создания группы богинь, несколько напоминающих Махавидий. Благодаря этому эпизоду рождается традиция, согласно которой сами Махавидьи появляются именно в *Дэви-махатмье*. Также некоторые тексты сравнивают отдельных Махавидий с Матриками или называют их именами Матрик в качестве эпитетов. Например, Махавидья Трипура-Бхайрави в *стотре* (гимне) ее тысячи имен в *Шакта-прамоде* носит следующие эпитеты: Брахмани, Махешвари, Каумари, Вайшнави, Варахи, Чамунда и Индрани.[51] Они совпадают с именами Матрик в *Дэви-махатмье*, за исключением того, что в *Шакта-прамоде* вместо Нарасимхи упоминается Чамунда. Махавидья Бхуванешвари, кроме своих многочисленных эпитетов, названа также Вайшнави, Брахмани, Нарасимхи, Махешвари и Варахи.[52]

[50] Такое описание Матрик встречается в других пуранических историях о них, например, в *Матсья-пуране* (*Matsya-purāṇa*) 179.8–90 и *Вараха-пуране* (*Varāha-purāṇa*) 17.33–37.

[51] *Śakta-pramoda*. Bombay: Khemraja Shrikrishnadasa Prakashan, 1992. P. 268.

[52] *Sahasranāma stotra* from the *Rudrayāmala*; *Dīkṣit Rājeś*. Bhuvaneśvarī evam Chinnamastā Tantra Śāstra Agra: Braj Printers, 1988. P. 46–52.

Эта четвертая версия происхождения Махавидий также подкреплена иконографически. В современном религиозном искусстве Махавидьи традиционно изображаются окружающими богиню в центре, и она некто иная как Дурга (в ее форме Махишасурамардини, убийцы демона Махиши) — главная героиня *Дэви-махатмьи*. В то время как в современном искусстве Махавидьи также изображаются окружающими центральные фигуры Шивы и Сати, композиция с Дургой в центре также популярна, если не более популярна, по крайней мере, в тех районах, с которыми я наиболее знаком, — в Варанаси и Калькутте. Изображение Махавидий на *чал читрах* образов Дурги, приготовленных для Дурга Пуджи, также подкрепляет верование в то, что Махавидьи возникли, чтобы помочь Дурге сразить демонов и восстановить стабильность космоса. В храме Дурга Сапташати в Нагаве, неподалеку от Варанаси (храм посвящен *Дэви-махатмье* и широко известен как *Сапташати*), изображения Махавидий на стене внутреннего храма также явно связывают их с Дургой, и в особенности с той Дургой, которая предстает в *Дэви-махатмье*. Из этих примеров легко заключить, что Махавидьи являются формами Дурги, и что Дурга — прежде всего царица-воин. Также логично предположить, что Махавидьи поддерживают Дургу в ее стремлении сохранить мировой порядок.[53]

Впоследствии эта версия значительно отличается от первых трех своим представлением о роли и природе Махавидий. Эта версия не упоминает никакой супружеской ссоры, богини не являются для того, чтобы напугать Шиву или управлять им. Скорее, они имеют отношение к магическим силам, и находятся на поле боя, а не в домашней обстановке. Их связь с аватарами Вишну выделена и подчеркнута.

---

[53] В Непале Махавидьи тесно связаны с Дургой. Недавно вышедшая научная работа говорит о них как о «неустойчивой группе проявлений Дурги», т. е. автор имеет в виду, что число и состав группы меняется, иногда включая Аннапурну и Махишамардини, форму самой Дурги. *Slusser Mary Shepherd.* Nepal Mandala: A Cultural Study of the Kathmandu Valley, 2 vols. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1982. Vol. 1. P. 322.

Истории об отдельных Махавидьях также склонны к такой четвертой версии их происхождения. Например, один человек, который сооружал идолов в Варанаси, сказал мне, что Дурга создала Дхумавати в ее поединке с Шумбхой и Нишумбхой и что та помогла победить их с помощью едкого дыма, подобного «слезоточивому газу». Дхумавати, «обитающая в дыму», здесь представлена как обладающая особым оружием, которое помогло одержать победу над демонами во благо мироздания. Также мне приходилось слышать, что Багаламукхи часто появлялась во время сражений, в которых она сбивала врагов с толку (часто это были пакистанцы) и заставляла их совершать непоправимые ошибки. Свами Садхананда Шастри, практикующий тантрик из Варанаси, о котором я упоминал ранее в связи со сравнением Махавидий с аватарами, говорил о том, что каждая из Махавидий выполняет свою роль в сохранении мирового порядка.[54]

Некоторые люди также рассказывали мне, что знаменитые боги и герои мифологии индуизма использовали Махавидий или же способности, приобретенные в результате поклонения им, для сражений с демонами. Шива убил Тараку, Кришна — Камсу, Рама — Равану, а Индра — Вритру с помощью Махавидий. Так же Хануман с помощью Махавидий одержал победу над демоницей, которая пыталась помешать ему совершить прыжок на Ланку. Таким образом, добившись милости богини, он смог получить магическую способность уменьшиться в размере, войти в рот демоницы и уничтожить ее изнутри.[55] В действительности, в храме Санкат Мочан — известном храме Ханумана в Варанаси, Махавидьи изображены по кругу на потолке галереи напротив алтаря, в котором находится основной идол Ханумана.

Если подробно рассмотреть каждую из Махавидий, что

---

[54] См.: Махавидьи как формы Махадэви в части I.

[55] Магическая способность уменьшаться в размере называется *анима сиддхи* и иногда представлена в виде богини наряду с другими *сиддхами*; см.: *Brooks Douglas.* Auspicious Wisdom: The Texts and Traditions of Shrividya Shakta Tantrism in South India Albany: State University of New York Press, 1992. P. 142.

мы сделаем ниже, становится также ясно, что их часто связывают с Дургой, победительницей демона, и мифами из *Дэви-махатмьи*. Вот один пример: в гимне ее тысячи имен в *Рудраямале* несколько имен Бхуванешвари прямо отождествляют ее с Дургой, с теми формами, которые Дурга принимает в *Дэви-махатмье*, и с ее действиями, упомянутыми в этом тексте. Ее называют «Та, что уничтожает Мадху и Кайтабху, Та, что убивает Махишасуру, Истребительницей Шумбхи и Нишумбхи». Эти три имени связывают ее с тремя эпизодами в *Дэви-махатмье* как победительницу главных демонов.[56] Ее также называют Шивадути, Чамундой и Той, что истребляет Рактабиджу. Все эти имена — эпитеты Дурги или одной из форм Дурги в *Дэви-махатмье*. Ее называют и самой Дургой.[57]

5. МАХАВИДЬИ КАК ФОРМЫ ШАТАКШИ

Пятая версия происхождения Махавидий предлагается в *Дэви-бхагавата-пуране*. Как и в четвертой версии, они появляются для защиты мира от демонов. Однажды демон Дургама завладел вселенной и заставил богов подчиниться. Боги призвали Махадэви на помощь. Она появилась в форме с множеством очей, из которых лились слезы при виде печальной участи богов, людей и всей земли под гнетом демонической власти. Звали ее соответственно Шатакши (стоокая). Затем она раздала фрукты и овощи, возникшие из ее собственного тела, голодным обитателям земли, страдавшей от засухи. Поэтому ее назвали Шакамбхари (приносящая овощи). Затем между богиней и демоном с его полчищами завязалась жестокая схватка. Богиня создала несколько групп богинь-союзниц, помощниц в битве, и среди них были и Махавидьи. В тексте говорится, что эти богини — основные ее шакти и вышли непосредственно из ее тела. В тексте даются следующие имена: Калика, Тарини, Трипура, Бхайрави, Камала, Багала, Матанги, Трипура-Сундари, Камакша, Туладжа-дэви, Джамбини, Мохи-

[56] *Dīkṣit R.* Bhuvaneśvarī evam Chinnamastā. Vol. 36. P. 49.
[57] Ibid. Vol. 7. P. 47.

ни и Чхиннамаста.[58] В *Дэви-бхагавата-пуране* Махавидьи больше не упоминаются. В конце сражения богине дается имя Дурга, потому что она убила демона Дургаму.

В этой версии происхождения Махавидий следует отметить два важных пункта. Во-первых, они созданы, как и в четвертой версии, для победы над демонами и защиты космического порядка. В этом смысле они действуют как аватары Вишну. Они — формы Махадэви, созданные для особого предназначения. Во-вторых, они упомянуты вместе с другими группами богинь: Гухья-кали, которых насчитывается десять тысяч, и двумя другими группами, куда входят тридцать две и шестьдесят четыре богини. Группа шестидесяти четырех может иметь отношение к шестидесяти четырем *йогини*. Согласно тексту, богиня (названная Махадэви, Махешвари, Шатакши, Шакамбхари и Дурга среди прочих имен) имеет множество форм и размножает себя в соответствии с возникающими потребностями. Это обычная тема в *Дэви-бхагавата-пуране*. На протяжении всего этого труда по мифологии и философии, относящихся к богине, лейтмотивом остается преобладающая реальность Махадэви, высшего принципа вселенной, по сути, самóй вселенной. Согласно этому тексту, она проявляется во многих женских формах и все богини — ее проявления.[59]

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Обзор пяти версий происхождения Махавидий дает возможность сделать некоторые общие выводы из повествований об этих богинях.

Связь Махавидий с Шивой. Богини, от которых произошли Махавидьи, обычно находятся в супружеской связи с Шивой. В первых трех версиях Сати, Парвати и Кали пред-

[58] *Devī-bhāgavata-purāṇa* 7.28; The Sri Mad Devi Bhagavatam, trans. Swami Vijnanananda (Allahabad: Sudhindra Nath Vasu, 1921–23. P. 688–92.

[59] Обсуждение *Devī-bhāgavata-purāṇa* см.: *Mackenzie Brown C.* The Triumph of the Goddess: The Canonical Models and Theological Visions of the *Devī-bhāgavata-purāṇa*. Albany: State University of New York Press, 1990.

стают в качестве его супруг. Несколько Махавидий, как мы увидим позднее, также близко связаны с Шивой.

Шива находится в подчинении у богини. В версиях 1–3 Махавидьи ограничивают, пугают или контролируют Шиву. В самом деле, именно для этого их и создали, согласно всем трем версиям. Махавидьи демонстрируют преобладающую мощь богини, ее способность подчинять себе Шиву. Таким образом, в версиях 1–3 подчеркивается превосходство богини. Часто звучащий мотив шактийской теологии, а также многих тантрических текстов — зависимость Шивы от Шакти. Эта тема лаконично выражена в известном высказывании: «Шива без Шакти — всего лишь *шава* (труп)». Мотив зависимости Шивы от Шакти, пожалуй, наиболее ярко выражен в версии 2, в которой Кали предстает как источник Махавидий. В этой версии Шива желает независимости. Он хочет покинуть Кали, но не может, потому что она заполняет все мироздание своими различными формами. Нет такого места, где бы она не присутствовала. Невозможно существовать отдельно от нее. Этот мотив также прослеживается в версиях 1 и 3.

Махавидьи — яростные богини. В версии 1 Махавидьи, как группа, вселяют ужас. Версии 2, 3 и 4 намекают на их ярость, но прямо о ней не говорят. Их устрашающая природа также засвидетельствована в большинстве описаний отдельных Махавидий. Кали, Тара, Багала, Дхумавати и Чхиннамаста почти неизменно пугающи, ужасны и неистовы. Иногда говорится, что Трипура-Сундари (Шодаши), Бхайрави, Матанги и Бхуванешвари также присущи устрашающие свойства. Только Камала постоянно предстает доброжелательной. Описание тантрической религии как «скорее суровой, нежели мягкой»,[60] в недавно вышедшей книге о тантризме, вполне относится к Махавидьям, занимающим выдающееся место в тантрической религии.

Связь Махавидий с магическими способностями. Версия 1 явно говорит о связи Махавидий с магическими, медитативными и йогическими способностями, а версии 2 и 3 указывают на них. Многие другие тексты, посвященные

[60] *Goudriaan T., Gupta S.* Op. cit. P. 195.

Махавидьям, подчеркивают эту связь, особенно в случае с отдельными Махавидьями, такими как Багаламукхи. Эти силы часто используются для контроля над людьми, как правило над противниками, и подразумевают способность добиваться желаемого, привлекать к себе людей, останавливать или лишать дара речи, обращать в бегство, преждевременно старить других людей, при этом оставаясь молодым, и лишать жизни по желанию. Тот факт, что в версиях 1–3 богиня может контролировать Шиву с помощью Махавидий, подчеркивает их отношение к магическим или созерцательным способностям. Можно сказать, что в трех этих версиях конкретная богиня управляет Шивой с помощью магии и медитации.

Конфликт между мужчиной и женщиной и независимость женщины. В версиях 1 и 2 Махавидьи появляются на фоне обострения отношений между мужчиной и женщиной, и такого же рода обострение может подразумеваться и в версии 3. Подобная напряженность возникает, когда богиня чувствует себя оскорбленной, забытой своим отцом или мужем. В версии 1 Сати приходит в ярость и превращается в настолько жуткое устрашающее существо, что Шива смотреть на нее не может. Махавидьи — формы этого существа, олицетворения гнева Сати. Версия 1 явно дает понять, а версии 2 и 3 подразумевают, что богиня — в каждом из случаев супруга Шивы — обладает собственной волей и прекрасно может эту волю выражать, даже если это означает неповиновение мужу или отцу. Из версии 1 явственно следует, что Сати не соглашается на роль пассивной, послушной и подчиненной жены, если ее по-настоящему спровоцировать. Она обладает такими качествами и такой силой, которые потрясают и пугают ее супруга.

То, что отдельные Махавидьи не выступают послушными супругами богов, подкрепляет утверждение о независимости богини, звучащее в версиях 1–3. Большинство Махавидий не изображаются рядом с богом в качестве партнера, а если это и происходит, как, например, в случае с Кали, Тарой и Трипура-Сундари, они занимают господствующее положение (и Кали, и Тара представлены стоящими на без-

вольном теле Шивы, а Трипура-Сундари обычно изображают сидящей на нем).

Сохранение миропорядка. Версии 4 и 5 разительно отличаются от версий 1–3 тем, что подчеркивают поддерживающую миропорядок роль Махавидий. Версии 4 и 5 представляют Махавидий в привычной роли проявлений богини Дурги или Махадэви, созданных ею для победы над демонами, узурпировавшими власть богов. Отдельные Махавидьи описаны или изображены в виде защитниц мирового устройства или истребительниц демонов совершенно поразному. Кали хорошо известна, как победительница демонов, и часто именно так и изображается. Другие же, такие как Дхумавати и Багала, редко предстают в такой роли. По большей части, за исключением Кали, поддержание мирового порядка — второстепенная тема в историях отдельных Махавидий.

Групповой в сравнении с индивидуальным характер Махавидий. Наконец, важно заметить, что Махавидьи как группа во всех пяти версиях их происхождения, часто действуют или описаны несколько иначе, чем отдельно взятые Махавидьи. Как мы только что заметили, аспект Махавидий, связанный с поддержанием мира, подчеркивается в версиях 4 и 5, но весьма слабо фигурирует в обряде поклонения, мифологии и символике отдельных Махавидий. В версии 1 подразумевается, что все Махавидьи имеют отношение к магическим способностям и что все они создают конфликт между людьми. Тем не менее каждая отдельная Махавидья получает подобную характеристику в разной степени. Багаламукхи, например, вполне свойственны эти качества, а Камале — вовсе нет.

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ МЕЖДУ МАХАВИДЬЯМИ

Как группа, Махавидьи представляют собой любопытное собрание богинь. Если внутри группы и существует некая связь, объясняющая, как именно ее участницы соотносятся друг с другом, то связь эта не очевидна. Ни в письменных источниках, ни в устной современной тради-

ции я не мог отыскать явной схемы или логики включения этих богинь в одну группу. В некоторых текстах попадаются какие-то намеки на это, и некоторые информаторы высказывали предположения по этому поводу. Эти намеки и размышления охватывают широкую сферу возможностей.

1. ФОРМЫ ВЕЛИКОЙ БОГИНИ

Многие тексты и современная устная традиция говорят, что Махавидьи — это «все формы богини», что «все они одно целое». Без сомнения, так оно и есть. Одну Махавидью часто приравнивают к другой или к нескольким другим. К примеру, среди имен Бхуванешвари в гимне ее тысячи имен из *Рудраямалы* встречаются Матанги (10), Бхайрави (12), Калика (15), Угра-Тара (19), Тара (20), Сундари (10), Чхиннамаста (60), и Камала (6).[61] Создается такое впечатление, что каждая их Махавидий представляет собой грань многогранной Великой Богини и что каждая грань содержит все остальные, и если внимательно и пристально присмотреться, можно найти все формы, заключенные в каждой отдельной форме.

Однако по-прежнему озадачивает то, почему именно это сочетание десяти богинь выражает довольно распространенную идею шактийской теологии о множестве форм Великой Богини. За исключением Кали, Камалы и до некоторой степени Трипура-Сундари и Тары, богини, составляющие эти группы, не особенно известны. В самом деле, о некоторых Махавидьях не известно почти ничего. Если цель мифологии и иконографии Махавидий состоит в выдвижении идеи о том, что богиня принимает разнообразные формы, можно было бы предположить, что такие более известные богини, как Дурга и Сарасвати, должны быть включены в группу. Тогда непонятен подбор десяти богинь, составляющих группу Махавидий, как выражение этой идеи, и по-прежнему остается открытым вопрос о сущностных взаимоотношениях внутри группы.

[61] *Dīkṣit R.* Bhuvaneśvarī evam Chinnamastā. P. 45–51.

2. ШИВАИТСКИЕ АССОЦИАЦИИ

В версиях 1–3 происхождения Махавидий подчеркивается, что они произошли от супруги или партнерши Шивы и олицетворяют собой все формы этой богини. Следовательно, похоже на то, что одна объединяющая характеристика группы состоит в том, что все Махавидьи — жены или партнерши Шивы, или же тесно с ним связаны. Проблема в том, что если рассматривать Махавидий по-отдельности, что мы и собираемся сделать позднее, обнаруживается, что связь некоторых из них с Шивой сильнее; что Дхумавати — вдова, у которой вообще нет супруга (хотя, как мы увидим, один из мифов ее возникновения объединяет ее с Сати); и что Камала — жена Вишну, а не Шивы. Более того, объяснение взаимоотношений между Махавидьями как ограниченных их отношениями с Шивой, не годится вне контекста этих трех версий. Акцент на независимости богини, от которой произошли Махавидьи, а также на независимости некоторых отдельных богинь также подсказывает, что эта особенность не может служить ключом к объяснению логики их взаимосвязи.

3. СЕСТРЫ

В ответ на мой вопрос по поводу взаимоотношений между Махавидьями, священник храма Дхумавати в Варанаси предложил версию, согласно которой все они сестры. В индуизме известны другие группы богинь-сестер. Например, семь богинь, создающих защитный круг в пустыне вокруг города Джайсалмер в западном Раджастане, считаются сестрами. Священник храма Дхумавати сказал, что Лакшми (Камала) — старшая сестра Дхумавати, а Шодаши (Сундари) — самая младшая из всех. В приблизительном возрасте остальных Махавидий он не был уверен. Такой взгляд не встречается в письменных источниках и не известен современным информаторам. Поэтому, как ключ к пониманию отношений между Махавидьями, он менее чем удовлетворителен.

4. ЭТАПЫ ЖИЗНИ ЖЕНЩИН

Согласно другой схожей версии, Махавидьи представляют собой различные стадии или аспекты жизненного цикла женщины. В древнегреческой религии считалось, что божественная женственность проявляет себя в трех основных формах, соответствующих «трем возрастам женщины»: девушка, мать и старуха. Я также узнал, что Девять Дург, группа богинь в Варанаси, которые считаются различными формами Дурги,[62] являются одной из ее почитательниц различными стадиями жизненного цикла богини (и, по аналогии, женщины).[63] Такая схема в некотором смысле убедительна по отношению к определенным богиням в группе Махавидий. Дхумавати, например, может быть образом богини в старости. Она обычно изображается старухой и почти всегда описывается как вдова. Другие участницы группы, в особенности Шодаши (Сундари) считаются шестнадцатилетними девушками. Другие Махавидьи, такие как Аннапурна-бхайрави, выглядят как матроны.

Вопрос состоит в том, что другие участницы группы не очень-то соответствуют такой схеме. Более того, о материнстве Махавидий говорится весьма мало, если вообще говорится. Хотя иногда их называют Ма, их не изображают с младенцами или детьми, а их независимость от мужчин особенно подчеркивается. Супружеский и материнский аспекты жизненного цикла женщины сведены к минимуму в мифологии Махавидий. Этот подход также оказывается неудовлетворительным как ключ к пониманию отношений внутри группы.

5. ЭТАПЫ СОЗИДАНИЯ И РАЗРУШЕНИЯ

Одна из наиболее распространенных формулировок шактийской теологии, определяющих или описывающих многообразную природу Махадэви, заключается в представлении о ней, как выполняющей три действия, соот-

[62] *Eck D.* Banaras, City of Light. P. 360.

[63] Из личной беседы с Хилари Родригес.

ветствующие действиям *тримурти* (великих богов, «имеющих три формы»: Брахмы — творца, Вишну — сохраняющего и Шивы — разрушителя). Таким образом, в своем созидающем аспекте Великая Богиня проявляется как Махасарасвати (соответствуя Брахме), в поддерживающей мироздание роли — как Махалакшми (соответствуя Вишну), и как разрушительница космоса — Махакали (соответствуя Шиве). Мне предлагали сделать такое разделение между Махавидьями, поскольку они символизируют космические процессы созидания, сохранения и разрушения, за которые определенная богиня отвечает или которые олицетворяет собой. В самом деле, современное практическое руководство по Тантре говорит: «Махамайя становится Шодаши и создает мир, затем она становится Бхуванешвари и сохраняет мир, а затем — Чхиннамастой, чтобы разрушить его».[64]

Еще один автор также поддерживает такой взгляд. Он рассматривает семь стадий созидания и три стадии растворения вселенной, которые символически переданы Махавидьями в их обычной последовательности: Кали представляет собой первобытную пустоту, предшествующую творению; Тара олицетворяет первые проявления творения; Трипура-Сундари — создание времени и т. д.[65] Проблема такого истолкования в том, что последняя из Махавидий, Камала, ассоциируется с разрушением, что полностью противоречит ее характеру: традиционно ее связывают с изобилием и плодородием. Остальных Махавидий также нельзя с точностью вписать в эту схему, поэтому мало вероятно, чтобы обычная их очередность могла подразумевать семь стадий созидания и три стадии растворения.

Можно классифицировать некоторых отдельных Махавидий в соответствии с тремя действиями созидания, сохранения и разрушения. Таким образом, некоторые из них имеют отношение к сохранению, такие как Лакшми; другие — к разрушению, такие как Кали и Тара; и третьи — к созиданию, такие как Бхуванешвари и Шодаши. Однако немногие

[64] Taponiṣṭa. P. 73.

[65] *Pranab Bandyopadhyay.* The Goddess of Tantra. Calcutta: Punthi Pustak, 1990. P. 19–24.

из отдельных Махавидий представляют собой образы космогонических функций. Кали и Камала — участницы широко известного *тримурти* шактизма, тройственной космогонической формулы, согласно которой Махасарасвати создает мир, Махалакшми поддерживает его, а Махакали разрушает, но остальные Махавидьи не совсем соответствуют такой модели. Некоторые из них не имеют прямого отношения к космогоническим функциям или же оно весьма незначительно. Поэтому данный подход к взаимоотношениям между Махавидьями также неудовлетворителен.

С другой стороны, некоторые отдельные Махавидьи ассоциируются со всеми тремя богинями (Махасарасвати, Махалакшми и Махакали) и с их тремя космическими функциями. Так, например, в гимне тысячи имен Бхуванешвари из *Рудраямалатантры* Бхуванешвари названа Сарасвати (16), Той, что Создает и Поддерживает Мир (52), Камалой (6), Махалакшми (65) и Каликой (18).[66] На самом деле обычно считается, что конкретной Махавидье присущ целый ряд характеристик и функций и что она выполняет все три космических действия, а не какое-то одно из них.

6. ТРИ *ГУНЫ*

Похожее объяснение взаимосвязи между Махавидьями или объединяющего их принципа — это представление о них как об олицетворениях трех *гун* (качеств). Согласно такому подходу, каждая их Махавидий соответствует одной из трех составляющих сотворенной вселенной: *саттве* (чистоте), *раджасу* (энергии) или *тамасу* (неведению). В самом деле, три богини *тримурти* шактизма, о которых говорилось выше, также иногда соотносятся с тремя *гунами*: Махасарасвати — с *саттвой*, Махалакшми — с *раджасом* и Махакали — с *тамасом*. Три *гуны* часто сопоставляют с цветами: *саттва* — белый, *раджас* — красный и *тамас* — черный. Что касается Махавидий, Джон Вудрофф говорит, что согласно *Камадхену-тантре*, Тара отождествляется с *саттва-гуной* и достижением *кайвальи*, йогиче-

[66] *Dīkṣit R.* Bhuvaneśvarī evam Chinnamastā.

ского блаженства; Шодаши, Бхуванешвари и Чхиннамаста — с *раджасом*, а Дхумавати, Камала, Багала и Матанги — с *тамасом*.[67] *Маханирвана-тантра* соотносит отдельных Махавидий с тремя *гунами* таким же образом.[68] Мне также говорили, что разный цвет лица Махавидий может быть ключом к их отождествлению с тремя *гунами*. Так, например, Кали, Тара и Матанги, лица которых черны или темны, будут ассоциироваться с *тамасом*, в то время как красноликая Бхайрави — с *раджасом*. Махавидьи с золотыми или светлыми лицами, такие как Багала, Дхумавати и Чхиннамаста, — с *саттвой*.

Такая классификация, конечно, отличается от предложенной Вудроффом на основании *Камадхену-тантры*. Другая проблема касается совместимости цвета лица отдельной Махавидьи и сведений о ее характере и функциях. Кали, которую связывают с *тамасом*, многие тексты называют «символом высшего знания», в то время как *гуна тамас* обычно связана с заблуждением, похотью и ленью. Багаламукхи, лицо которой обычно описывается как золотое, часто ассоциируется с приобретением магических способностей, удовлетворяющих мирские желания, но *саттва гуна*, к которой она должна бы иметь обношение, относится лишь к чисто духовным качествам. Итак, такой подход также неприменим для объяснения взаимосвязи между Махавидьями.

7. ТРИ НАСТРОЯ

И еще одна тройственная схема, с помощью которой описывался характер богини и множество его проявлений, предлагается в *Калика-пуране*, где говорится, что у Махадэви три формы или настроя: любовный, гневный и благожелательный. В тексте сказано, что она принимает эти

[67] Woodroffe Sir John. Śakti and Śākta, Essays and Addresses. Madras: Ganesh & Co., 1987. P. 361. Такой же состав группы Махавидий упомянут в: Sarbeswar Satpathy, Dasa Mahavidya and Tantra Shastra. Calcutta; Punthi Pustak, 1992. P. 56–57.

[68] *Mahānirvāṇa-tantra* 13.4; *Bhattacharya N.* History of the Tantric Religion. P. 348.

формы из прихоти. В своей любовной форме она держит желтую гирлянду и стоит на красном лотосе, растущем на белом трупе. Ее гневная форма держит меч и стоит непосредственно на трупе. В благожелательной форме она восседает верхом на льве.[69] Калика-пурана также говорит о том, что богиня Трипура-Сундари превозносится в трех аспектах: Трипура-бала (девственница), Трипура-сундари (красавица) и Трипура-бхайрави (ужасная).[70]

Эта схема вполне подходит к определенным Махавидьям, таким как Дхумавати и Кали, которые представляют собой, прежде всего, устрашающие проявления. Но когда мы подробно рассматриваем каждую из Махавидий, становится ясно, что обычно они обладают всеми тремя характеристиками. Во многих случаях трудно определить, которое их трех «настроений» лучше выражено конкретной Махавидьей. Хотя эта теория, без сомнения, наводит на размышления, я не вижу в ней ключа к объяснению внутренней связи между Махавидьями.

8. ЯРОСТНЫЕ И МИРНЫЕ ФОРМЫ

Другой распространенный способ систематизации различных форм Махадэви в теологии шактизма — это представление о том, что она раскрывается или самовыражается в гневной (*раудра*) и мирной (*саумья*) формах.[71] Так мне приходилось слышать, что Махавидий можно разделить на гневные и мирные проявления Махадэви. Согласно этой схеме, Кали, Тара, Багала, Чхиннамаста и Дхумавати могут быть включены в *раудра* формы Махадэви, а Шодаши, Бхуванешвари, Камала, Матанги и Бхайрави — в *саумья* формы.

Мало того, что мне не удалось найти ни одного текста, в котором бы упоминалась такая теория, некоторые Махавидьи вообще с трудом поддаются разделению на мирных

[69] *Kālikā-purāṇa* 60.55ff.; *Kakati Bani Kanta.* The Mother Goddess Kāmākhyā. Gauhati, Asam: Lawyer's book Stall, 1948. P. 36–37.

[70] *Kālikā-purāṇa* 78.86; Kakati. P. 51–52.

[71] Например, см. работы Пушпендры Кумара, упомянутые в списке использованной литературы.

и гневных. Порой отдельная Махавидья имеет несколько форм, одни из которых яростнее других. Другие выглядят двусмысленно по отношению к такому противоречию; например, Дхумавати описывают как склочную и обладающую неблагоприятными качествами, но о ней не говорится как об ужасной или гневной. В случае с Бхайрави также возникает проблема, так как хотя ее имя и означает «устрашающая», описывается она как мирная. Если основная цель подбора десяти богинь в качестве иллюстрирации этого противоречия была бы логическим обоснованием Махавидий, странно, что некоторые богини, представляющие собой недвусмысленные примеры *раудра*, такие как Чамунда, или *саумья*, такие как Сарасвати, не включены в группу. Правда, что Махавидьи содержат примеры и *раудра*, и *саумья*, но как структура, способная дать объяснение всем десяти богиням, такая полярность по-прежнему неудовлетворительна.

9. ДИНАМИЧЕСКИЙ И СТАТИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ БОЖЕСТВЕННОГО

Другой способ классификации богинь состоит в представлении о них как о выражении либо динамической, либо статической природы реальности. Ученый-тантрик из Варанаси высказал такой взгляд: те Махавидьи, которые сидят или стоят поверх мужской фигуры, или же каким-то иным образом господствуют над ней (Кали, Тара, Багала, Бхайрави, Трипура-Сундари и иногда Чхиннамаста), могут служить примерами динамического аспекта богини, в то время как другие (Дхумавати, Матанги, Камала и Бхуванешвари) представляют собой статический аспект. Опять же, если такой подход и намекает на некоторые шактийские теологические принципы, выраженные в Махавидьях, к одним Махавидьям он все же применим более, чем к другим, и выглядит натянутым в тех случаях, когда конкретная богиня не имеет явного отношения ни к одному из полюсов.

10. ЗНАНИЕ И НЕВЕДЕНИЕ (СОКРЫТИЕ)

Другой способ классификации проявлений богини по принципу полярности — это представление о ее формах как о *видье* и *авидье*, т. е. имеется в виду, что некоторые из ее проявлений избавляют от неведения и заблуждений и дарują освобождающее знание (формы *видьи*), другие же скрывают реальность и вводят в заблуждение относительно ее истинной природы (формы *авидьи*).[72] Согласно такой схеме, Кали может относиться к первому типу проявления, символизируя природу высшей истины, а Камала, к которой прежде всего обращаются за мирскими благами, — ко второй. Остальных Махавидий можно также классифицировать подобным образом.

Проблема здесь в том, что такая богиня, как Кали, о которой написано так много и культ которой уходит в древность и широко распространен, явно выполняет обе роли. Отводить отдельной Махавидье место в той или иной категории во многих случаях затруднительно. К какому типу — *видье* или *авидье* — относятся, например, Дхумавати или Матанги? Можно сказать, что к обоим. Такая же ситуация и с другими Махавидьями. Кроме того, мне также не удалось найти ни одного текста с такой классификацией Махавидий.

11. ФАЗЫ ЛУНЫ

Один ученый-тантрик предложил мне еще один подход, объясняющий взаимоотношения между Махавидьями: отождествление их с различными лунными *титхами* (тридцать дней растущей и убывающей луны). По его словам, Кали отождествляется с новолунием (*амавасья*), а Шодаши — с полной луной (*пурнима*). Согласно такому представлению, две этих богини олицетворяют полноту знания двумя различными, но одинаково полноценными способами. Кали символизирует полное знание в плане трансцендентности. Подобно новой луне, она находится

[72] См.: *Banerjee S. C.* A Brief History of Tantric Literature. P. 28.

за пределами того, что можно описать или обозначить. Или же можно сказать, что Кали представляет собой знание, полученное в результате избавления от ложного знания, неведения, в то время как Шодаши олицетворяет знание, приобретенное его накоплением, покуда человек не наполняется мудростью. Первое будет связано с *титхами* убывающей луны, а второе (Шодаши) — с *титхами* растущей луны. Шодаши, чье имя означает «шестнадцатая», олицетворяет полное знание или мудрость в смысле всепринятия. Как шестнадцатая, она включает в себя все остальные пятнадцать *титх*. Другие Махавидьи соотносятся с убывающей или растущей луной в зависимости от того, к какому полюсу они принадлежат. По мнению ученого-тантрика, Чхиннамаста, которая близка Кали по природе и значению, будет представлять первую и вторую *титхи* убывания луны, в то время как Бхуванешвари и Камала — последние четыре *титхи*, предшествующие полнолунию, поскольку обе имеют отношение к изобилию.

И снова, если такое разъяснение и уместно в случае с несколькими Махавидьями, в отношении большинства оно выглядит натянутым. Степень, до которой та или иная Махавидья соответствует знанию трансцендентному или же знанию всевключающему, трудно определить.

12. БОГИНИ ЛЕВОЙ И ПРАВОЙ РУКИ

По некоторым сведениям, взаимосвязь Махавидий определяется их принадлежностью к левому или правому пути в тантризме. Тантра говорит о двух путях — левом и правом как о средствах достижения духовной реализации. Путь левой руки предназначен для обладающих героической природой и считается опасным; в нем задействован пресловутый ритуал *панчататтва*, в котором адепт вкушает пять запретов: мясо, рыбу, вино, особый вид зерна (возможно, наркотического свойства) и внебрачный сексуальный контакт. В тантрических текстах иногда встречаются указания на то, каким именно путем нужно следовать для покло-

нения той или иной Махавидье. *Шактисамгама-тантра*, например, говорит, что Кали, Тара, Сундари, Бхайрави, Чхиннамаста, Матанги и Багала любят путь левой руки, а Бхуванешвари, Дхумавати и Камале следует поклоняться в соответствии с традицией правой руки.[73] Тем не менее зачастую в текстах говорится, что годятся оба пути, и на практике большинство богинь, относящихся к Махавидьям, почитаются последователями обоих. Поэтому трудно определить принадлежность отдельных Махавидий к левому или правому пути.

Если попытаться разделить Махавидий на правых и левых, следует иметь в виду изображения, на которых они расположены по десяти сторонам света с богиней или Шивой в центре. Можно предположить, что богиням, расположенным слева от центрального божества, поклоняются с помощью ритуала левой руки, а тем, что справа — правой руки, но это не так. Согласно *Махабхагаватапуране*, Тара, Шодаши и Трипура-Сундари находятся слева (восток), а Бхайрави, Чхиннамаста и Бхуванешвари — справа. Эти шесть богинь вовсе не соответствуют путям левой и правой руки.

13. СТАДИИ СОЗНАНИЯ

Наконец, Махавидий можно воспринимать как символы стадий (или типов) сознания, которые проходят тантрические адепты по мере их духовного продвижения. Каждая богиня дарует определенный вид сверхъестественных способностей, благословления или же осознанности. Эти способности (*сиддхи*) или типы сознания, медитативные состояния или настроения (*бхава*)[74] можно понимать как после-

[73] *Śaktisaṁgama-tantra. Tārā-khaṇḍa* I.84–90: *Bhattacharyya N.* History of the Tantric Religion. P. 343.

[74] Часто говорится о трех типах учеников, каждый из которых отражает определенную *бхаву* (*bhava*), склад ума, психическую предрасположенность: *дивья* (*divya*) считается высшим и ассоциируется с *саттва-гуной*; *вира* (*vīra*) — о нем говорится как о типе духовности, наиболее подходящем для тантрических ритуалов левой руки, иногда ассоциирующихся с *гуной раджас*; и *пашу* (*paśu*): самый низкий, «скотский» тип человека или духовного развития. Для каждого типа

довательно прогрессирующие, некоторые из которых могут быть более включающими, чем другие. О таком подходе к Махавидьям я слышал от разных, не связанных друг с другом людей, и ему есть некоторое подтверждение в текстах.[75] Согласно этому взгляду, Кали рассматривается как олицетворение неограниченного совершенного знания «я» и высшей реальности, как полностью просветленное сознание, превзошедшее все ограничения эгоцентризма.[76] Она символизирует высшую цель тантрической садханы. Тара, весьма похожая на Кали внешне, символизирует высшее или расширенное осознание, но не полностью преодолевшее физические и личные ограничения. Багаламукхи олицетворяет собой состояние полной сосредоточенности сознания, сконцентрированную волю, способную прямо воздействовать на людей, с которыми сталкивается адепт. Камала и Бхайрави символизируют низшие состояния сознания, при которых адепт поглощен удовлетворением потребностей тела и ума. Остальные Махавидьи олицетворяют состояния сознания, возникающие в промежутке между озабоченностью мирскими, телесными или личными нуждами и желаниями, и последующим нисхождением полностью просветленного сознания, воплощенного в образе Кали.

В тантрической религии прогресс в садхане часто описывается как пробуждение, подъем и восхождение *кундалини шакти*. Эта женская сила или энергия описывается как змея, дремлющая, свернувшись калачиком, в основании позвоночника в чакре, изображаемой в виде лотоса. С помощью созерцательных техник практикующий пробуждает эту силу и заставляет ее двигаться вверх по центральному

ученика существует соответствующий путь, и, возможно, соответствующая богиня, хотя пока я не встречал явных примеров соотнесения Махавидий с *бхавами*. См.: Sures Chandra Banerjee. Tantra in Bengal: A Study of Its Origin, Development and Influence. Calcutta: Naya Prokash, 1977. P. 155–56.

[75] См.: *Mishra Kamalakar*. Significance of the Tantric Tradition. Varanasi: Ardhanarishvara Publication, 1981. P. 38, 76–77; *Satpathy Sarbeswar*. Dasa Mahavidya and Tantra Sastra. P. VII.

[76] Подробное истолкование Кали и других Махавидий, согласно этому подходу, в части II.

каналу, *(сушумна нади)*, проходящему вдоль позвоночного столба. По мере того как *кундалини* поднимается, она проходит через шесть других чакр, также изображаемых в виде лотосов, и пробуждает или снабжает их энергией. Различные *бхавы*, «духовные настроения» или состояния сознания, иногда связываются с пробуждением каждой из чакр. По словам одного практикующего, когда *кундалини шакти* просыпается в *муладхара* чакре, человек испытывает неудовлетворенность обычной жизнью. Таким образом, *кундалини* садхана представляет собой желание выйти за пределы обычного сознания или расширить его.[77] В конечном итоге садхака стремится к подъему *кундалини* к высшей чакре в макушке головы, где она соединяется с Шивой и создает блаженство пробуждения (*махасукха*).

Интерпретируя Махавидий как состояния сознания, медитации или как сверхъестественные способности (*сиддхи*), следует воспринимать их как символы природы состояний ума, связанных с семью чакрами *кундалини* йоги.[78] По сути, существует свидетельство тому, что Махавидьи имеют отношение к чакрам, и вообще к *кундалини*. О Бхуванешвари, например, сказано, что она спит в *муладхара* чакре, низшей из чакр, где покоится *кундалини*.[79] Также говорится, что Бхуванешвари разрубает узлы чакр и восходит, чтобы встретить Шиву, что означает, что ее приравнивают к *кундалини*.[80] Другой пример — Трипура-бхайрави, которую называют *Шат-чакра-крама-васини* (живущая в шести *чакрах*).[81]

Тантрическое разделение на различные пути придает

[77] См.: *McDaniel June.* The Madness of the Saints: Ecstatic Religion in Bengal. Chicago: University of Chicago Press, 1989. P. 132–33, в которой говорится о знаменитом бенгальском святом *шакте* Бамакхепе.

[78] Именно такую интерпретацию предлагает *Mishra K.* Significance of the Tantric Tradition. P. 140ff. Также см.: *Satpathy Sarbeswar.* Shakti Iconography in Tantric Mahavidyas. Calcutta: Punthi Pustak, 1991. P. 151–53, в которой говорится, что Махавидьи и семь чакр отражают эволюцию-инволюцию сознания почти точно так же, как в философии Самкхьи.

[79] Taponiṣṭa. Vol. 2. P. 470.

[80] Ibid. P. 471.

[81] *Śākta-pramoda.* P. 270.

правдоподобность такому взгляду. Многие тантры называют семь (иногда девять) различных путей, описывают и классифицируют их, как правило начиная с низших (с мирскими целями) и заканчивая высшими (с трансцендентными целями). Стандартный список семи путей в восходящем порядке таков: Ведачара, Вайшнавачара, Шайвачара, Дакшиначара, Вамачара, Сиддхантачара и Каулачара. *Шактисамгама-тантра* говорит, что высший путь, Каулачара, включает *кулу*, семью последователей, владеющих истиной о том, что реальность состоит из Шакти и Шивы.[82] В *Маханирвана-тантре* говорится, что Каулачара включает выполнение ритуала *панчамакара* и приобщиться к ней можно, лишь получив посвящение гуру.[83]

Наглядный пример богини, олицетворяющей прогрессирующие стадии совершенства, мы находим в культе Шривидья. Двигаясь ритуально и медитативно от внешних частей Шривидья чакры, символизирующей всю вселенную, к центру, адепт приобретает определенные *сиддхи*. Внешние *сиддхи* менее мощные и более мирские по своей природе, внутренние же обладают большей духовностью и силой. Эти *сиддхи*, кроме того, предстают в образе богинь.[84]

Существует даже традиция, соотносящая определенных богинь с каждой из семи *чакр.*: Дакини — с *муладхара* чакрой, Ракини — со *свадхиштхана* чакрой, Лакшми — с *манипурой*, Какини — с *анахатой*, Шакини — с *вишуддхой*, Хакини — с *аджней*, и Нирвана-шакти — с *сахасрарой*.[85] По большей части эти богини едва ли известны вне этого контекста, и из семи только Лакшми, которую можно отождествить с Камалой, является Махавидьей.

Для того чтобы параллель между Махавидьями, чакрами и восходящими состояниями сознания могла служить убедительным истолкованием взаимоотношений между богинями, нужна четкая традиция, которая утверждала бы

[82] *Kālī-khaṇḍa* 3.32; *Banerjee S. C.* A Brief History of Tantric Literature. P. 31.

[83] *Mahānirvāṇa-tantra* 10.112; Banerjee. A Brief History of Tantric Literature. P. 31.

[84] *Brooks D.* Auspicious Wisdom. P. 136, 141–142.

[85] *Bhattacharyya N.* History of the Tantric Religion. P. 322–25.

иерархию или прогрессирующую расстановку десяти богинь[86] и последовательно отождествляла бы конкретный путь, *сиддхи*, или чакры — с каждой из них. Несмотря на то, что отдельно взятую Махавидью можно иногда отождествить с определенным путем или *сиддхой*, или чакрой, постоянная схема отсутствует, за исключением, разве что Кали, которую часто отождествляют с путем Каулачары, считающимся наивысшим. Хотя некоторые Махавидьи и ассоциируются с *кундалини шакти*, *муладхара* чакрой, или вообще с чакрами, редко случается, чтобы Махавидьи соотносились с каждой из других чакр в определенном предсказуемом порядке. Если предполагается, что Махавидьи олицетворяют стадии развития сознания, которые проходит практикующий *кундалини* йогу, любопытно, что их десять, а не семь. Несмотря на то, что я склонен видеть в этом подходе вспомогательную структуру для осмысления значения Махавидий как группы и как отдельных богинь, слишком мало оснований для того, чтобы с уверенностью назвать такой подход ключом к пониманию их взаимоотношений внутри группы.

Итак, похоже, ключа к пониманию связи между Махавидьями, который бы удовлетворял нас полностью, нет. Возможно, лучшее, что можно сделать — это соединить все выше упомянутые варианты в наших попытках разглядеть взаимосвязь внутри группы и понять, как такое удивительное сочетание богинь сформировало десять Махавидий.

---

[86] В *Мундамала-тантре* (*Muṇḍamālā-tantra*) и в *Дасамахавидья-стотре* (*Dasamahāvidyā-stotra*), chap. II предполагается некая иерархия: Кали и Тара названы Махавидьями; Шодаши, Бхуванешвари, Бхайрави, Чхиннамаста и Дхумавати — Видьями; а Багаламукхи, Матанги и Камала — Сиддхи-Видьями (*Kalyana*, Tirtha Ank. Gorakhpur: Gita Press, 1957. P. 696–697; *Kumar Pushpendra*. Shakti Cult in Hinduism. P. 155), также отождествляет Махавидий с этими категориями, но не приводит никаких текстуальных подтверждений. Однако ни в *Мундамала-тантре*, ни у Кумара не встречается ни одного комментария по поводу значения трех этих определений или различий, на которые они указывают. Возможно, что Кали и Тара как Махавидьи представляются стоящими в некотором смысле выше остальных Махавидий, но явно это не выражено.

14. ПОКЛОНЕНИЕ МАХАВИДЬЯМ

Махавидьи упоминаются в целом ряде ритуальных контекстов, а поклонение одной Махавидье может отличаться от поклонения другой. Культы некоторых из Махавидий древние и широко распространенные. Они существовали и существуют до сих пор, совершенно отдельно от Махавидий в группе. Это относится, например, к Кали, Таре, Трипура-Сундари и Камале. Хотя, в общем, можно считать, что поклонение им осуществляется в двух контекстах: в храмах, где им служат священники и куда люди приходят для общего поклонения, и во временных местах, выбранных отдельными практикующими, где обряд поклонения совершается согласно тантре правой или левой руки. Несмотря на некоторую схожесть храмового и тантрического видов ритуального поклонения, их настрой и стиль разные.

15. ХРАМОВОЕ БОГОСЛУЖЕНИЕ

Отдельные Махавидьи почитаются в храмах в самой разной степени. Храмы Кали и Лакшми встречаются по всей Индии, и двум этим богиням поклоняются в такой обстановке с незапамятных времен. Однако другие Махавидьи, такие как Дхумавати, Багала и Чхиннамаста, не так известны вне группы; и храмов, посвященных именно им, очень мало в Индии. Что касается храмов, посвященных Махавидьям как группе, мне известен один из таких в Калькутте, и о нем говорилось выше, хотя Махавидьи изображены как группа во многих храмах богини в Северной Индии.

Совершающий ритуал поклонения в храме приближается к Махавидьям прежде всего как преданный слуга, служащий царственной хозяйке. Вся структура *пуджи* в индуистском храме построена на модели служения подданного царственной особе. Правильное настроение подданного — это смиренная мольба, обращенная к высшему существу, которого о чем-либо просят и которому предлагают служение и почитание. Стандартная ежедневная *пуджа*, состоящая из шестнадцати частей, в больших храмах ино-

гда совершаемая по нескольку раз в день, состоит из действий, которые считаются подобающими слуге по отношению к высшей, царственной особе. Приходящий в храм — царский двор — также приносит подношения, соответствующие конкретному божеству. Некоторые Махавидьи любят кровавые подношения (совершаемые в виде жертвоприношений животных), в дополнение к обычным цветам, благовониям и фруктам. Известно, что Кали, Чхиннамасте, Таре и Багаламукхи можно угодить кровавыми подношениями, хотя в каждом храме существуют различные практики.

Поклонение Махавидьям в храме предлагает открытый общедоступный подход к ним как к силам, способным благословить и одарить милостями, к силам, которых ублажают почтительным служением и общими праздненствами, обычными составляющими ежегодней жизни каждого храма. В контексте храмового служения индивидуальные Махавидьи воспринимаются так же, как остальные индуистские божества.

К ним относятся как к великим сущностям, объективно живущим вне поклоняющегося им, или в небесной обители, или же в особых священных местах, сооруженных для них на земле. В этом контексте ритуальные действия преданного направлены вовне к могущественному существу, находящемуся, как принято считать, вне, над, или за пределами совершающего обряд.

16. ТАНТРИЧЕСКОЕ БОГОСЛУЖЕНИЕ

Большинство текстов, упоминающих Махавидий, относится к тантрической традиции. В действительности, наверное, справедливо говорить о Махавидьях как о тантрических богинях; я имею в виду, что правильнее понимать их в тантрическом контексте. Ясно, что приближение к ним обычно осуществляется с помощью тантрических ритуалов и что поклонение им истолковывается согласно тантрическим принципам. Хотя во многих тантрических текстах указаны особые подробности шестнадцатиступенчатой *пуджи* (упомянутой выше), такая *пуджа* имеет

несколько другое значение в тантрическом контексте, как мы увидим позднее.

В тантрическом богослужении, которое обычно называется *садхана*, или духовная практика, практикующий стремится к достижению пробужденного состояния сознания с помощью одновременно физических, умственных, ритуальных и духовных техник. Центральное место в тантрической *садхане* занимает отождествление макрокосмоса с микрокосмосом, который символизирует организм человека, в особенности *садхаки*, практикующего или адепта. С помощью техник медитации, ритуалов, изображений, мантр, янтр и *мандал* (схематических диаграм) адепт систематически отождествляет свои части, аспекты или измерения с частями, аспектами или измерениями космоса. Божества воспринимаются как аспекты вселенной, соответствующие аспектам человеческого организма: умственным, физическим или же и тем, и другим сразу. Цель тантрической садханы — установить тождественность с почитаемым божеством, присвоить это божество или пробудить его внутри себя, а затем предложить ему *пуджу*, что, по сути, означает, служение божеству внутри себя. Или же, наоборот: божеству, живущему внутри, служат в надежде пробудить в себе реальность, им представленную.

Прием самообожествления тантрической садханы может иметь разные результаты. Практикующий может добиться расширенного самоосознания, т. е. мудрости знания своего я, которое часто считается равным достижению *мокши* (*мукти*, или освобождения). Итак, тантрическая садхана может привести к спасительному преображению. Или же такая садхана может вызвать обостренное восприятие чувств, приобретение *сиддх*, с помощью которых практикующий совершенствует то или иное чувство, или даже выходит за пределы ограничений чувственного восприятия. Эти *сиддхи*, в свою очередь, могут вести к удовольствиям, без них невозможным. Или же следствием тантрической садханы могут стать повышенные умственные способности или сила, которые позволят практикующему овладеть искусством контроля над собой или другими. Мы уже видели, и еще увидим более подробно позднее, когда будем говорить

об отдельных Махавидьях, что все эти достижения, или плоды — освобождающая мудрость, обостренное чувственное восприятие, мирские блага и магические способности — связаны с поклонением Махавидьям.

Представление о том, как происходит поклонение Махавидьям, согласно тантрическим принципам и обрядам, можно получить из короткого описания *саманья пуджи*, обычного или регулярного служения богине, описанного в *Калика-пуране*, тексте XIV в., посвященного богине в форме Кали.[87] Хотя текст и не описывает тантрического богослужения Махавидьям как таковым, в нем содержится очень подробная схема ступеней тантрического богослужения, которую можно применить к любому указанному божеству. Ритуал можно совершать практически повсюду, хотя в тексте все же рекомендуются определенные места, такие как вершина горы или пещера, и упоминается, что ритуал будет обладать большей силой, если его совершить в месте, священном для той или иной формы почитаемой богини. Ритуал можно совершать в любое время и без священника. Он осуществляется самим человеком и для него самого (представим, что в данном описании ритуал совершает мужчина, хотя это может быть и женщина). Изображение божества не обязательно. Ритуал занимает не больше часа и может быть выполнен в сокращенной форме в значительно более короткий промежуток времени. В *Калика-пуране* описывается последовательность действий, но можно представить, что церемония состоит из четырех частей: (1) приготовление, (2) медитация, (3) поклонение самой богине и (4) заключительные обряды.

Начальные ритуалы *саманья пуджи* направлены прежде всего на очищение адепта и на выбор подходящего места, в котором будет проходить церемония.[88] Адепт совершает омовение, выпивает небольшое количество воды (что озна-

[87] Саманья пуджа (*Sāmanya pūjā*) богине см.: *Kooij K. R. van.* Worship of the Goddess according to the *Kālikā-pukāṇa*. Leiden: E. J. Brill, 1972. P. 72–90; тантрический обряд также описан в *Kaulavali* / Ed. Arthur Avalon. Delhi: Bharatiya Vidya Prakashan, 1985. Chaps. 2–8.

[88] Важность очищения в тантрическом обряде обсуждается: *Mishra K.* Significance of the Tantric Tradition. P. 148–50.

чает внутреннее очищение) и просит богиню очистить его ум от скверны. Он также читает определенные мантры для изгнания вредоносных духов.

Затем практикующий очищает место для богослужения, брызгая водой на землю. Он внимательно проверяет все ингридиенты ритуала, чтобы убедиться в их безупречности. В цветах, предлагаемых божеству, например, не должно быть насекомых. Все составляющие пуджи также очищают мантрами и водой. Затем адепт рисует янтру (схематическую диаграмму), олицетворяющую конкретную богиню, которой посвящен обряд. Что касается Махавидий, то у каждой есть своя янтра или мандала.

На втором этапе церемонии адепт совершает серию действий, прежде всего в уме, для дальнейшего очищения себя. В общем, эта часть ритуала направлена на символическую смерть и растворение адепта. В текстах говорится, что тело состоит из нечистых элементов — слизи, кала, мочи, и т. д. — и в таком виде не годится как инструмент богослужения. За символической смертью адепта следует воображаемое воссоздание мира и, что наиболее важно, появление самой богини.

Приняв правильное положение тела и контролируя дыхание, адепт начинает ритуал, освобождающий его жизненную силу, его *дживу*, от тела. Он представляет, как его джива проходит через разные стадии: земли, воды, огня и звука. Наконец, отождествляя себя с космосом, он представляет, как его жизненная сила покидает тело через макушку головы. Это сигнал к его символической смерти.

Затем практикующий символически растворяет свое тело, которое как микрокосмос вселенной также олицетворяет физический мир как целое. Он представляет, как тело растворяется, затем сгорает в погребальном костре, как по ветру развеевается пепел, и, наконец, представляет поток чистого нектара, очищающий то место, на котором покоилось и было сожжено его тело. Таким образом, адепт разрушает космос и себя, сокращая их до элементов. Его высшее очищение теперь завершено и он готов к возрождению.

Воссоздание космоса и возрождение адепта начинается с произнесения им мантры-семени (*bija*) богини. Затем он

визуализирует различные составляющие вселенной, часто в форме букв, слогов или мантр. Он завершает воссоздание вселенной визуализацией самой богини, восседающей на троне в центре мира, который видится как ее особая *мандала*. Потом он отождествляет себя с богиней, кладя себе на голову цветок и говоря: «Я есть это». Обожествление адепта усиливается мудрами (жестами) и мантрами, отождествляющими части космоса с частями его тела. Получив новое божественное тело (по сути, отождествившись с самой богиней), теперь он готов к совершению служения богине.

Оно начинается с внутреннего поклонения. Это означает, что адепт представляет, что богиня со своей свитой живет в его сердце. Он воображает богиню, читая ее *дхъяна*-мантру, которая часто описывает ее в мельчайших подробностях. Затем он переселяет богиню из своего сердца в янтру, которую рисует на земле, делая выдох через правую ноздрю на цветок, который он держит в руке. Ее переселение в янтру может быть также совершено с помощью мудры, особого жеста, который «ловит» богиню и помещает ее в янтру. Теперь адепт восхваляет богиню пением гимнов и обращается с ней как с почетной гостьей, предлагая ей различные предметы, физически и в уме. Эти действия напоминают храмовую *пуджу*, но в отличие от сложной и дорогой храмовой *пуджи* в этой церемонии практикующий предлагает богине лишь очищенную воду и цветы. На протяжении этой части церемонии текст предписывает постоянно повторять особую мантру богини, идентичную самой богине.

Внешний ритуал поклонения богине в *мандале* (это может быть любая из десяти Махавидий) завершается заключительным подношением, как правило, состоящим из риса или другого зерна. Адепт может также совершить кровавое жертвоприношение. Целая глава *Калика-пураны* описывает надлежащие подношения, а также награды, которые можно ожидать в результате. Махавидьи Кали, Тара и Чхиннамаста любят кровавые подношения, поэтому они рекомендуются в ритуале поклонения им, а такие, как Камала, вовсе не принимают подобные жертвоприношения.

Теперь адепт отпускает богиню, обходя вокруг цветка, олицетворяющего ее, и представляя ее возвращение в привычное жилище: небеса, сердце адепта или какое-то определенное святое место. Если адепт представляет, что богиня возвращается в его сердце, он нюхает цветок (ее олицетворение), таким образом вдыхая ее, и затем кладет цветок себе на голову. Когда этот ритуал поклонения богине окончен, он завершает церемонию, стирая янтру или *мандалу* и выбрасывая остатки подношений. Эти остатки считаются особенно мощными и опасными, и потому обращаться с ними надо с большой осторожностью. Гневные богини ассоциируются с этими остатками, и их надо умилостивить до завершения церемонии.[89]

Саманья пуджа — ритуал, посредством которого совершающий его обожествляется. После своей ритуальной смерти и растворения адепт воссоздает мир и себя. В этом акте воссоздания богиня отождествляется с совершающим ритуал. Оба считаются по сути одним целым. В этом смысле, *саманья пуджа* — это поклонение святости внутри себя как высшему божественному началу. Или можно сказать, что во время выполнения *саманья пуджи*, тантрической по природе, совершается обряд поклонения своей высшей или же самой сущностной природе, тождественной богине.

Во время *саманья пуджи*, подходящей для служения Махавидьям, акцент делается на индивидуальной медитации и отождествлении с богиней. В отличие от храмового богослужения, цель заключается во внутренней реализации присутствия богини в практикующем. Хотя во время *саманья пуджи* богиня воспринимается как высшее существо, находящееся вне садхаки, и вместе с тем как его собственное внутреннее пространство или аспект, акцент, особенно по сравнению с храмовым ритуалом, делается на последнем.

Поклонение Махавидьям также происходит в рамках

[89] Уччишта-матанги (Ucciṣṭa-mātaṅgī), форму Махавидьи Матанги, можно отнести к таким богиням, поскольку ее часто описывают как неистовую и предпочитающую объедки, *уччишту*, в качестве подношения.

тантры левой руки (Вамачара). Такой вид поклонения включает ритуал *панча таттва* или *панча макара*, ритуал «пяти запретных элементов». Согласно *тантрам*, этот ритуал подходит для тех, кто обладает героической природой и кто способен совершить его, не причинив себе вреда. Садхака должен вкусить пять вещей, обычно запрещенных или считающихся в высшей степени загрязненными: мясо, рыбу, вино, мудру (вид зерна, который может вызывать галлюцинации) и сексуальный контакт с женщиной, которая не является женой (ритуал описан с точки зрения мужчины). Ритуал совершается под руководством гуру. Различные тексты содержат разные сведения о том, следует ли совершать этот ритуал в одиночку или в группе. Тексты, посвященные Махавидьям, часто ссылаются на ритуал *панча таттва*, указывая, что, по крайней мере, некоторым из богинь поклоняются таким образом.

Логика или намерение этого ритуала, похоже, имеет отношение к восприятию или глубокой реализации основной истины о том, что все существование, все вокруг пронизано *шакти*, самой богиней, или *брахманом*. Вкушением запретных вещей утверждается истина о том, что в высшем смысле нет ничего, что не было бы богиней, что ничего загрязненного не существует, поскольку она пребывает во всем.[90] Разделения на «чистое» и «нечистое» навязывают искусственные характеристики проявлению богини в виде физической вселенной. Ритуал *панча таттва* стремится к разрушению взгляда, согласно которому мир воспринимается в виде искусственных придуманных человеком теорий, в результате которых мир, будучи, по сути, единым целым, т. е. богиней (или *брахманом*, с которым богиня часто отождествляется), представляется разрозненным и разделенным.

Какова точная связь Махавидий с путем левой руки, и в особенности с ритуалом *панча таттва*, до конца неясно. Поклонение Махавидьям может включать этот ритуал, но некоторым из них служат при помощи пути или правой, или левой руки. Возможно, гневные и неблаготворные ка-

[90] См. *Mishra K.* Significance of the Tantric Tradition. P. 60ff.

чества некоторых из Махавидий, которым поклоняются в соответствии с тантрой левой руки, имеют отношение к ритуалу *панча таттва*, в котором адепт должен столкнуться лицом к лицу с запретными предметами и попробовать их. Некоторые из Махавидий, в особенности Кали, Тара, Дхумавати и Чхиннамаста, отождествляются с такой суровой реальностью, как смерть, разрушение, старость и дряхлость. Сталкиваясь с этими божествами и собственными страхами, адепт достигает освобождения от препятствий и ограничений, ими созданных.

МАХАВИДЬИ И МАГИЧЕСКИЕ СПОСОБНОСТИ

Мы уже останавливались на связи Махавидий с магическими силами, но эта тема звучит так настойчиво, что на ней следует остановиться более подробно, прежде чем мы перейдем к обсуждению отдельных богинь. Индуистская литература полна историями о том, как отдельные личности, зачастую демоны, занимаются аскетическими и созерцательными практиками для приобретения особых способностей, благодаря которым они надеются добиться власти, богатства, секса или же других мирских радостей или наград. Из этих историй ясно, что они используют аскетические и медитативные техники для эгоистических мирских интересов, а не в духовных целях. В текстах по йоге говорится, что, практикуя йогу, можно достичь особых способностей (*сиддх*), но эти же тексты предупреждают об опасности злоупотребления ими и, как результат, извращения духовного поиска.[91]

Другие индуистские тексты посвящены именно магическим способностям. Например, *Дамара-тантра* целиком посвящена описанию использования мантр для приобретения *сиддх*, в особенности исцеляющих, но также и

[91] По поводу приобретения сиддх и других способностей, отвлекающих от духовного поиска в йоге, см.: *Daniélou Alain.* Yoga: The Method of Re-integration. New York: University Book Publishers, 1955. P. 118–22; *Eliade Mircea.* Yoga: Immortality and Freedom New York: Pantheon Books, 1958, P. 85–90.

тех, которые часто ассоциируются с Махавидьями: вызывающих конфликт, парализующих или дающих победу над врагом и привлекающих особу противоположного пола.[92] *Пхеткарини-тантра* описывает шесть магических способностей (*шат кармани*): *шанти* (умиротворение), *вашикарана* (подчинение), *стамбхана* (лишение способности двигаться), *уччатана* (изгнание), *видвешана* (насаждение вражды) и *марана* (лишение жизни).[93] В этом тексте, озаглавленном в честь Кали «воющей» (*Пхеткарини*), есть несколько глав, посвященных Махавидьям, что говорит о том, что стремление приобрести магические способности явно связано с Махавидьями. Шесть магических действий также описаны в *Шалья-тантре*, *Даттатрейя-тантре*[94] и *Уддамара-тантре*.[95] В *Каларудра-тантре* описываются разрушительные ритуалы, совершаемые с помощью мантр устрашающих богинь, таких как Дхумавати.[96] *Шаткармадипика* и *Камаратна* также уделяют большое внимание магическим действиям.[97] *Шарада-тилака-тантра* (23.122 ff) упоминает список шести магических практик: *шанти* (исцеление болезни и изгнание злых духов), *вашья* (подчинение других), *стамбхана* (способность парализовать активность других), *видвеша* (насаждение вражды), *уччатана* (изгнание) и *марана* (вызов смерти по желанию).[98] В *Брихаддхарма-пуране* говорится, что Махавидьи как группа дарят способности изгонять, привлекать, останавливать, убивать по желанию, насылать болезнь, контролировать речь, заставлять другого человека стареть и сохранять собственную молодость. Эти действия считаются обязанностями Махавидий.[99] Другие группы богинь отождествляются с особыми *сиддхами* в некоторых тантриче-

---

[92] *Dāmara-tantra / Ed. and trans.* Ram Kumar Rai Varanasi: Pracya Prakashan, 1988. P. 15, 18, 51, и повсюду в тексте.

[93] Ibid., ch. 3; *Goudriaan I., Gupta S.* Op. cit. P. 116.

[94] Goudriaan and Gupta. P. 117.

[95] Ibid. P. 119.

[96] Ibid. P. 121.

[97] Ibid. P. 122.

[98] *Mishra V. B.* Religious Beliefs and Practices of North India Leiden: E. J. Brill, 1973). P. 56.

[99] *Bṛhaddharma-purāṇa, Madhya-khaṇḍa* 6.133.

ских текстах. В тантрической школе Шри Видья, широко распространенной на юге Индии, встречается группа десяти *йогини* (существа женского рода, наделенные магическими силами), олицетворяющих десять *сиддх*: способности уменьшать в размере, делать легким, увеличивать, получать власть, подчинять себе других, иметь несгибаемую волю, наслаждаться, добиваться исполнения желаний, добиваться чего угодно и контролировать желания.[100] В этом случае богини не только наделяют этими способностями, но фактически идентичны им.

Отдельные Махавидьи часто ассоциируются с магическими способностями. Считается, что Матанги дарит любые *сиддхи*, особенно способность, благодаря которой все, что человек говорит, становится правдой (*вак сиддхи*).[101] История взаимодействия Кали с магическими силами довольно длинная. В бенгальских *мангал кавьях* Кали часто занимает место главного божества и дарует магические способности своим почитателям. В *Калика-мангал-кавье*, например, герой Сундара успешно находит и завоевывает героиню, Видью, посредством магических сил, приобретенных в служении Кали.[102] В *Шакта-прамоде* Шива говорит, что Дхумавати поклоняются прежде всего для получения *сиддх* уничтожения врагов.[103] Там же мы находим следующую молитву Чхиннамасте: «Дай мне *сиддхи* и уничтожь моих врагов».[104] Багаламукхи — Махавидья, которая постоянно ассоциируется с магическими силами. В *Багаламукхи-рахасье* говорится, что ей поклоняются для приобретения способностей останавливать, изгонять и контролировать планеты. Для достижения этих способностей даются различные предписания. Для приобретения способности убивать одним желанием нужно сжечь горчичное масло и кровь буйволицы в жертвенном огне, а для изгнания нуж-

[100] *Brooks D.* Auspicious Wisdom. P. 142.

[101] См. *pūjā vidhi* (правила обряда) поклонения Матанги в *Śākta-pramoda*. P. 332.

[102] См.: *Goudriaan I., Gupta S.* Op. cit. P. 193–94.

[103] *Śākta-pramoda*. P. 285.

[104] Ibid. P. 226.

но жечь перья вороны и стервятника.[105] В *Шакта-прамоде* сказано, что служение Шодаши (Трипура-Сундари) дает всезнание и делает богатым, неподдающимся воздействию яда, убедительным в речах и здоровым.[106]

Важность магических сил в ритуальном поклонении Махавидьям можно понимать, по крайней мере, с двух точек зрения. Во-первых, ритуальное поклонение обычно вызывается особыми желаниями, разочарованиями и нуждами. К божеству обращаются за помощью. В этом смысле неудивительно, что Махавидьям придают способность наделять целым рядом сил и благословений. Другие божества также ниспосылают множество благословений, включая магические способности.

Во-вторых, адепт поклоняется Махавидьям, развивая и используя умственные способности с помощью медитации. Предполагается, что тантрическая йога пробуждает сознание, расширяет и укрепляет его. То, что магические способности, так же как и преображающая мудрость, могут иметь отношение к этому процессу, вполне понятно, и многие из магических способностей имеют прямое отношение к силе ума. Изучая и расширяя свое сознание, можно обнаружить новые измерения собственных психических сил. Подобно тому, как змея *кундалини* поднимается и пробуждает чакры, заставляя лотосы расцветать, адепт пробуждает аспекты или измерения своего сознания и приходит к реализации того, что его умственные и психические возможности намного шире его представлений о них. До тех пор пока Махавидий можно рассматривать как аспекты или стадии сознания в духовном поиске, их ассоциация с *сиддхами* неудивительна.

ЗНАЧЕНИЕ ТЕРМИНА *МАХАВИДЬЯ*

Буквальный перевод термина *махавидья* — «великое знание», а несколько менее дословный — «высшее (или пре-

[105] Acarya Pandita Sri Sastri Sivadattamisra. Bagalāmukhī-rahasyam (Varanasi: Thakur Prasad Pustak Bharadar, 1951. P. 11–13.

[106] *Śākta-pramoda.* P. 173–74.

восходящее, или полное) знание (или мудрость)». Есть несколько вариантов того, что нам может рассказать название о природе и функциях Махавидий. Непонятно, почему эти десять богинь были названы так, но возможны различные объяснения.

Я слышал от двух исследователей тантризма в Варанаси,[107] что термин *дашамахавидья*, сопровождающий десять богинь, технического свойства и означает «десять великих мантр»; *видья*, как правило, употребляется в техническом смысле в тантрическом контексте. В своем комментарии к *Лалита-сахасранаме* Бхаскарарая говорит: «Различие между Мантрой и Видьей состоит в том, что первая относится к мужским божествам, а вторая — к женским».[108] И действительно, первое, что упоминается в тантрических текстах, в которых обсуждаются или описываются Махавидьи, — это описание их мантр, состоящих из нескольких слогов. Как часто повторяется, мантра совершенно секретна и очень сильна. В тантрах говорится, что богиня и Мантра — одно и то же. Не мантра принадлежит божеству (а именно так часто понимаются взаимоотношения между мантрой и божеством), а мантра и есть сама богиня. По словам Яна Гонды: «Суть мантры... есть присутствие божества: только та мантра, в которой божество проявило свои качества, может раскрыть этот аспект. Считается, что божество должно возникнуть из правильно произнесенной мантры».[109]

Согласно древней традиции индуизма, звук — это суть реальности. Понятие о *шабда брахмане* очень древнее: высшая реальность в своей самой сущностной форме выражена звуком. Философские школы высокой степени сложности, такие как школа Спхоты,[110] базируются на теори-

[107] Хемендра Натх Чакраварти и Марк Дычковский (Hemendra Nath Chakravarty and Mark Dyczkowski).

[108] *Kapali Sastry T. V.* Sidelights on Tantra Pondicherry, 1971. P. 16; цит. по *Brooks D.* Auspicious Wisdom. P. 82.

[109] *Gonda Jan.* «The Indian Mantra». Oriens. Vol. 16 (1963); reprinted in: *Gonda J.* Selected Studies IV Leiden: E. J. Brill, 1975. P. 252; цит. по *Brooks D.* Auspicious Wisdom. P. 81.

[110] Обсуждение школы Спхоты и творческой роли звука в индуизме вообще см.: *Harold G.* Coward. Bhartṛhari Boston: Twayne, 1976.

ях звука и вибрации как насущных и основных составляющих реальности. Акцент, который с давних пор делается в индуизме на значении и силе мантр, или священных речений, связан с этой теорией первостепенной важности звука как основы природы высшей реальности. Произнесение мантр, в особенности ведийских, — неотъемлемая часть большинства ритуалов индуизма. Действительно, многие ритуалы считаются бессильными без правильного произнесения мантр квалифицированными священниками. Более того, традиционно только избранная группа людей, а именно определенных брахманов, знала ведийские мантры, и им запрещалось произносить их там, где их могли услышать непосвященные, такие как женщины или представители низших каст. Мантры обычно брались из священных текстов, и их сила считалась почти ничем не ограниченной; мужчины высшей касты тщательно их хранили.

Так же и в тантрической садхане: мантры, которые садхака получает от своего гуру, держатся в секрете и считаются чрезвычайно сильными. Мантра богини, например, передается садхаке его гуру тайно с особым ритуалом; гуру выбирает конкретную мантру как наиболее подходящую адепту. Может возникнуть впечатление, что мантры широко доступны, поскольку они встречаются в печатных изданиях *тантр*, и что их можно свободно использовать, но на самом деле мантры даются наставником во время духовного посвящения под тщательным наблюдением.

Таким образом, вполне уместна мысль о том, что десять богинь, представляющих Махавидий, — по сути десять мантр и что термин *дашамахавидья* может буквально означать «десять великих мантр». Также важно то, что богиня, которая есть мантра, — появляется или существует только пока звучит мантра. Она пребывает в латентной форме до тех пор, пока конкретный адепт не призовет ее с помощью мантры — сущности, оживляющей ее. Возможно, именно в этом смысле подчеркивается единство адепта и богини в тантрическом контексте. Они не могут существовать и не существуют друг без друга.

Тем не менее трудно прекратить на этом обсуждение термина *махавидья*. В самом деле, несколько человек про-

комментировали значение термина, не подчеркивая и даже не упоминая его связи с мантрами богинь. Термин *видья* означает «знание» и может относиться к определенному знанию, знанию искусств и наук, или же преобразующему знанию. Это имя, по мнению некоторых, имеет отношение к идее о том, что десять богинь даруют или раскрывают знание определенного вида. Один современный ученый говорит: «Эти [Махавидьи] представляют собой трансцендентное знание и силу, источник всего, что следует познать».[111] Другой ученый говорит о Махавидьях как о «десяти объектах трансцендентного знания... обозначающих различные степени и стадии существования».[112] По словам еще одного, Махавидьи названы так, потому что они «источник всего, что следует познать».[113] Другой утверждает, что Махадэви вызывает состояние связанности, и благодаря этой своей особенности известна как *авидья*, но что она также и приносит освобождение, и в этом случае о ней говорят как о *видье*. Если это так, то десять Махавидий — это десять форм, в которых богиня приносит просветление посредством освобождающего знания.[114] А еще один приравнивает *видью* и *авидью* к самому *брахману*, высшей реальности. *Видья*, как и *брахман*, — *саччидананда* (бытие, сознание, блаженство). Махавидьи, таким образом, воплощают или передают высшую силу и совершенное знание.[115]

Каждое из этих истолкований термина *махавидья* выходит за пределы технического значения слова «мантра» и придает более широкий смысл «знания» десяти богиням. Такой взгляд на богинь, как на дарующих великое знание или мудрость, перекликается с обычным представлением в *шакта* литературе об их связи со знанием. Мы находим частые письменные подтверждения такому представлению о богинях, или о Великой Богине: как о тождественных зна-

---

[111] *Harshananda Swami.* Hindu Gods and Goddesses Mylapore: Sri Ramakrishna Math, 1988). P. 107.

[112] *Mookerjee Ajit and Khanna Madhu.* The Tantric Way: Art, Science< Ritual Delhi: Vikas Publishing House, 1977. P. 190.

[113] *Kumar Pushpendra.* Shakti Cult in Ancient India Banaras: Bharatiya Publishing House, 1974. P. 155.

[114] *Banerjee S. C.* A Brief History of Tantric Literature. P. 28.

[115] Taponiṣta. Vol. 2. P. 384–89.

нию или связанных со знанием и интеллектом, или же с другими атрибутами ума, относящимися к знанию и мудрости. В *Дэви-махатмье* Дурга дважды названа Махавидьей (I.58 и II.21) и Видьей (1.44 и 4.8). Понятно, кроме того, что ее ассоциация с *видьей* в этих стихах относится к освобождающему знанию. В *Дэви-махатмье* Дурга также четыре раза сопоставляется с *буддхи*, интеллектом.[116] В заключительной сцене *Дэви-махатмьи* богиня дарует купцу Самадхи освобождающее знание (*видью*) (13.16). В *Брахма-вайварта-пуране* Дурга также ассоциируется с интеллектом и называется Буддхирупа, «та, чья форма интеллект».[117] Дургу также отождествляют с *четаной*, «сознанием» в *Дэви-махатмье* (5.13). В *Махабхагавата-пуране* богиня сравнивается с наивысшим знанием, *паравидьей*, и считается, что в этой форме она проявляет себя в виде различных богинь: Ганги, Дурги, Савитри, Лакшми и Сарасвати.[118] Некоторые из эпитетов, включенных в *Лалита-сахасранаму*, знаменитый гимн богини, отождествляют богиню со знанием и мудростью: Махабуддхи, «великий интеллект» (223), Виджнянабханарупини, «та, чья форма — сосредоточение знания» (253), Праджнятмика, «сама мудрость» (261), Мати, интеллект (445), Видья, «знание» (549), Атмавидья, «знание атмана (я или души)» (583), Махавидья, «великое знание» (584) и Джнянада, «дарующая знание» (643).[119] *Дэви-бхагавата-пурана* часто говорит о главной богине трактата как о Видье или Брахмавидье, «знание брахмана (высшей реальности)».[120] Возможно, самое раннее упоминание Видьи как женского имени встречается в Махабхарате. В свите Парвати есть женское существо по имени Видья (3.221.20), и группа женских существ с именем Видья, встречается также в свите Брахмы (2.II.15).

---

[116] *Devī-Māhātmya* I.60, 4.4, 5.14, II.7.

[117] Например, *Gaṇeśa khaṇḍa* 45.4; *Kṛṣṇajanma-khaṇḍa* 41.78, 86.97, 109.20.

[118] *MacKenzie Brown Cheever.* God as Mother: A Feminine Theology in India Hartford, Vt.: Claude Stark & Co., 1974). P. 165.

[119] *Lalitā-sahasranāma with* Bhāskararāya's commentaries / Trans. R. Ananthakrishna Sastry Madras: Theosophical Publishing House, 1951.

[120] *Sri Mad Devi Bhagavatam.* P. 1, 3, 11, 15, 16, 57, 121, 126, 130, 136, 167, 194, 201, 216, 303, 323, 419–20.

Связь между техническим значением *махавидья* как «великая мантра» и интерпретациями, которые подчеркивают значения «знание» и «мудрость» основывается на тантрическом веровании в то, что мантры пробуждают сознание и расширяют сферу органов чувств и интеллекта. Разница лишь в средствах и целях. Мантры — средства реализации цели знания. В этом смысле десять Махавидий — это десять великих мантр, с помощью которых знание приобретается, пробуждается или обнаруживается внутри.

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕТКИ

Десять Махавидий формируют особую группу божеств. Несмотря на то, что в нее включены некоторые известные богини, такие как Кали и Лакшми, большинство из них мало известно за пределами этой группы, некоторые богини поражают своей необычностью (в особенности Чхиннамаста, Дхумавати и Багаламукхи). Эта группа не обнаруживает явно характеристики и функции, типичные для *шакта* индуизма, и тем не менее зачастую они олицетворяют собой Махадэви в ее разнообразных формах. В нескольких текстах и во второстепенных источниках говорится, что они подытоживают некоторым образом основные черты Махадэви. Так или иначе в группе отсутствуют многие особенности, считающиеся центральными в шактийской религии и теологии.

Например, в группе нет тесной связи со святыми местами, что является важной чертой в индуистских традициях поклонения богине. Множество известных храмов посвящены Кали вне контекста Махавидий, и в этих святых местах она обычно связана с мифом о *шакти питхах*, который имеет географическую основу. Самый знаменитый из этих храмов Кали — Калигхат (в честь которого назван город Калькутта). Так же за пределами группы Махавидий Таре посвящено несколько священных мест. Тарапитх в районе Бирбхум в Бенгалии, пожалуй, самый известный среди них. Также очень много храмов Лакшми (Камалы) районного и местного значения, которые связывают ее с местной куль-

турой и землей. Тем не менее этот географический аспект Кали, Тары и Камалы едва ли упомянут в контексте ролей, отведенных им в группе Махавидий. Тексты, обсуждающие и описывающие Махавидий, похоже, не заинтересованы в размышлениях о связи этих богинь со священной географией в своих независимых культах. Также миф о *шакти питхах* упоминается редко, несмотря на то, что, согласно ему, все *питхи* возникли из тела Сати — источника Махавидий по сведениям пуран (см. выше). Интересно также и то, что Махавидьи как группа и по отдельности редко ассоциируются с такой географически представленной богиней как Ганга, хотя Махабхагавата-пурана содержит истории и о Ганге, и о происхождении Махавидий. Напрашивается вывод, что значение и функции Махавидий имеют лишь самое отдаленное отношение к сакральной географии, хотя иногда она чрезвычайно важна в случае с другими богинями и их культами. По словам Дианы Экк, у Махавидий в группе и по отдельности — нет «локативного аспекта», особо важного свойства индуизма и ритуального поклонения богине.[121] У Махавидий нет почти никакой связи с «органическими символами» сакрального,[122] такими как горы, реки, берега рек или места их слияний.

У Махавидий также отсутствует еще одна характеристика, обычная для многих индуистских богинь. Они не связаны (или же связаны весьма отдаленно) с материнством, плодородием и ростом. Хотя их имена и могут указывать на их связь с процессом созидания в общем смысле, в особенности в *нама стотрах* (гимнах, перечисляющих их имена и эпитеты), их не изображают как матерей, и эпитеты, связанные с материнством, относятся к ним очень редко. Также они имеют весьма отдаленное отношение к плодородию и росту, что является важным моментом в культах других богинь, даже в культе Камалы и Кали вне их связи с Махавидьями.[123] К Махавидьям редко обращаются за даром плодородия и потомства.

---

[121] *Eck Diana.* India's Tirthas: 'Crossings' in Sacred Geography // History of Religions 20, N 4 (May 1981): 323–44.

[122] Термин, используемый Eck. Ibid.

[123] См.: Kinsley D. Hindu Goddesses... Chaps. 2 and 8.

Другая примечательная черта индуистских богинь — это их супружеская роль. Многие из них связаны с определенными богами в качестве супруг или партнерш. Среди Махавидий эта роль весьма ослаблена. Почти всегда их описывают без какого-либо упоминания партнера. Хотя эпитеты в их *нама стотрах* и могут указывать на связь с мужским божеством, как правило с Шивой, он редко изображается рядом с ними, а если это и случается, он находится в подчиненном положении. Например, Кали и Тара изображены стоящими на его навзничь лежащем теле, а Трипура-Сундари восседает на троне, вместо ножек у которого — четыре бога (Брахма, Вишну, Индра и Рудра). Как группа и по отдельности внутри группы Махавидьи независимы. В случае с Камалой, которая в другом контексте известна как супруга Вишну, особенно поразительно, что он не изображается вместе с ней, когда она предстает как одна из Махавидий. *Дхъяна* мантра Камалы описывает ее без Вишну, предпочитая очень древний образ Гаджа-Лакшми, в котором два слона поливают ее водой из хоботов или кувшинов. В роли Махавидьи ее качества и функции супруги неважны.

Поддерживающая космический порядок, дхарму, миссия Махавидий также довольно слаба. Для многих богинь, в особенности для сокрушающей демона Дурги, роль защиты и сохранения дхармы является главной. Как обсуждалось выше, то, что Махадэви принимает соответствующую форму для уничтожения демонов и сохранения космического равновесия и гармонии — важный мотив *шакта* теологии, согласно многим текстам. В самом деле, иногда Махавидий сравнивают с *аватарами* Вишну, или же об *аватарах* говорится, как о тождественных Махавидьям или происшедших от них. Их *нама стотры* также содержат такие эпитеты отдельных Махавидий, которые указывают на поддерживающую мироздание роль. Однако в их иконографии и мифологии на этом не делается акцента — ни в случае группы, ни в случае отдельных богинь.

Несмотря на то, что Махавидьи не связаны тесно с географическими характеристиками или материнскими, супружескими или поддерживающими дхарму функциями,

они обладают другими качествами, которые могут помочь в понимании их особой природы в группе и по отдельности. Махавидьи — независимые божества, имеющие весьма отдаленную связь с мужским божеством. В случае с отдельными Махавидьями, которые известны как супруги мужских божеств вне контекста культа Махавидий, таких как Кали, Тара и Камала, эта ассоциация не подчеркивается или вовсе игнорируется, когда о них идет речь как о Махавидьях. Даже миф о происхождении Махавидий, хотя и содержит историю Сати, жены Шивы, подчеркивает ее решение действовать независимо от мужа и успех в умении его убедить. Когда отдельные Махавидьи представлены с партнером, они занимают превосходящее положение, стоя на его теле, лежащем навзничь, занимая доминирующую позицию в сексуальном союзе или же сидя на троне или кушетке, которые поддерживают боги-мужчины. Вкратце, если мужские божества и фигурируют, они находятся в подчинении у Махавидий.

Махавидьи, за некоторым исключением, имеют устрашающий вид. Они живут (или же им поклоняются) на местах кремации, сидят на трупах, носят гирлянды из отрубленных голов или черепов, ходят обнаженными, с растрепанными волосами, вымазаны кровью. Природа их сурова, а не нежна. Этот аспект ярости затмевает их снисходительную и благотворную природу.

В тантрическом контексте и в случае со множеством их имен их связывают с *садханой* (духовной практикой). Они также имеют отношение к умственным и психическим способностям (*сиддхам*) и возвышенным состояниям сознания.

Наконец, они связаны с мантрами. Они — мантры и существуют там, где произносят их мантры. Они, без сомнения, звуки, обладающие мощью. В этом отношении, они неразрывно связаны с людьми, без которых они оставались бы лишь в своей латентной форме. Богиня «оживает» тогда, когда *садхака* произносит ее мантру. Махавидьи как мантры представляют собой или символизируют аспекты осознанности, сознания или умственных способностей, связанных с *мантра-садханой* (духовной дисциплиной, в кото-

рой используются священные звуки). В некотором смысле можно сказать, что каждая Махавидья представляет собой вид духовности, подходящий конкретному *садхаке* и назначенный его гуру, передавшему ему или ей особую мантру, т. е. особую богиню.

Далее мы рассмотрим отдельных Махавидий. Часто встречаются общие для группы Махавидий идеи и темы, которые повторяются и выделяются в иконографии и мифологии какой-то отдельной богини. С другой стороны, каждая богиня также обладает своими особенностями: уникальными чертами, которые едва ли замечаются в группе.

Часть вторая

ОТДЕЛЬНЫЕ МАХАВИДЬИ

КАЛИ: ЧЕРНАЯ БОГИНЯ

Вид ее ужасен. В медитации ее следует представлять с растрепанными волосами, с гирляндой свежеотрубленных человеческих голов. У нее четыре руки. В верхней левой руке она держит меч, только что окропленный кровью отсеченной головы, которую она держит в нижней левой руке. Верхняя правая рука сложена в жесте неустрашимости, а нижняя правая — в жесте дарования милостей. Цвет лица ее синеватый и лицо сияет как темное облако. Она полностью обнажена, и тело ее сверкает кровью, струящейся из гирлянды отрубленных голов вокруг ее шеи. В ушах у нее серьги из трупов детей. Клыки ее чудовищны, а лицо выражает ярость. Груди ее пышны и круглы, она носит пояс из отсеченных человеческих рук. Кровь струится из уголков рта, придавая блеск ее лицу. Она издает пронзительные вопли и живет на местах сожжений трупов, где ее окружают воющие шакалы. Она стоит на груди Шивы, лежащего в форме трупа. Она желает сексуального союза с Махакалой в перевернутой позе. Выражение ее лица довольное. Она улыбается.[1]

Она сияет как темное облако и носит черные одежды.

---

[1] *Дхъяна* мантра Дакшина-кали из *Kālī-tantra*: *Āgamavāgiśa Kṛṣṇānanda*. Bṛhat Tantrasāra Calcutta: Navabharat Publishers, 1984. P. 387-88.

Язык ее высунут наружу, выражение лица устрашающее, глаза впалые, и она улыбается. На лбу ее месяц и она украшена змеями. Она пьет вино, носит змею как священный шнурок, восседает на ложе из змей и носит свисающую до колен гирлянду из пятидесяти человеческих голов. У нее огромный живот, и змей Ананта, имеющий тысячу капюшонов, повисает над ее головой. Шива стоит рядом с ней как маленький мальчик. Она издает оглушительный звук, подобный смеху. Она совершенно ужасна, но исполняет желания садхаки.[2]

Она подобна горе из суръмы, и живет на местах кремации. У нее три глаза, волосы растрепаны, и смотреть на ее истощенное тело страшно. В левой руке она держит кувшин, наполненный алкогольным напитком, смешанным с мясом, а в правой — свежеотрубленную голову. Она пожирает сырое мясо, обнажена, на руках и ногах ее украшения, она пьяна и улыбается.[3]

Хотя порядок, количество и имена Махавидий могут варьироваться, Кали всегда включена в их группу и обычно названа или изображена самой первой. Часто указывается, что она также занимает главенствующее положение среди них, что она изначальная, первейшая Махавидья, *ади* Махавидья.[4] В некоторых случаях представляется очевидным, что остальные Махавидьи произошли от Кали или же являются ее различными формами. В одном из повествований о происхождении Махавидий как группы прямо сказано, что они происходят от Кали в тот момент, когда Шива хочет покинуть ее.[5] В истории их происхождения из *Махабхагавата-пураны* Сати принимает форму богини, напоминающей Кали, прежде чем по-настоящему размножить себя в виде десяти Махавидий. Хотя имя Кали

---

[2] *Дхьяна* мантра Гухья-кали; *Āgamavāgiśa Kṛṣṇānanda.* Bṛhat Tantrasāra. P. 406.

[3] *Дхьяна* мантра Шмашана-кали; *Āgamavāgiśa Kṛṣṇānanda.* Bṛhat Tantrasāra. P. 461.

[4] *Woodroofe Sir John.* Śakti and Śakta. Essays and Addresses Madras: Ganesh & Co., 1987. P. 361; Rajeś Dikṣit, Kālī Tantra Śāstra (Agra: Sumit Prakashan, 1987). P. 1.

[5] *Vibhuti Narayana Dvivedi, Harisankara Upadhyay.* Śri Tārā-sādhanā (Vindhyacal: Śri Tārā Mandir, 1988. P. 14.

и не указано, Сати сперва превращается в черную, ужасную, обнаженную, четырехрукую богиню с растрепанными волосами и гирляндой человеческих черепов (именно так обычно изображается Кали), а затем создает из себя же остальные формы.[6] Кроме того, в более ранних повествованиях о конфликте Сати и Шивы по поводу ее права посещения жертвоприношения отца, в которых Махавидьи не появляются, Сати действительно превращается в Кали и в форме Кали убеждает Шиву отпустить ее.[7] *Шактисамгама-тантра* открыто заявляет о превосходстве Кали: "Все божества, включая Махавидий, Сиддхивидий, Видий и Упавидий, — различные формы Кали.[8] Положение Кали как главной Махавидьи, первой среди богинь, усиливается тем, что она наделяет всю группу своими характеристиками. Остальные богини разделяют ее характер, атрибуты, ее природу. Как *ади* Махавидья, она — архетип, возможно, даже парадигма. И ее символическое значение часто способствует раскрытию смысла некоторых других богинь в группе. Как мы увидим позднее, согласно некоторым интерпретациям, Кали раскрывает или символизирует высшую цель, представленную и выраженную другими Махавидьями. Она как бы доводит собою других до завершения.

Отводя Кали ведущую роль среди Махавидий, важно во всех деталях учитывать ее историю, предшествующую ее связи с ними. В традиции индуизма Кали появилась довольно давно, и в конце Средних веков, когда возник культ Махавидий, она не была малоизвестной богиней: мифология о ней была весьма отчетливой, так же как и ее характер и культ, распространенный по всей Индии. К тому же вполне понятно, что описание характера Кали почти не изменилось в контексте Махавидий, т. е. ее роль в группе основана не на избирательном употреблении ее характеристик, хотя некоторые аспекты ее природы и мифологии предпочитаются, как мы увидим, более других. Также

---

[6] *Mahābhāgavata-purāṇa* 8:48–53.

[7] *Skanda-purāṇa* 5.82.1–21.

[8] *Śaktisaṃgama-tantra.* Vol. 4: *Chinnamasta Khaṇḍa* / Ed. B. Bhattacharyya and Vrajavallabha Dvivedi Baroda: Oriental Institute of Baroda, 1978. 9.7–8.

важно обратить внимание на главенствующую роль Кали в тантре вообще, прежде чем пытаться понять ее значение в контексте Махавидий.

РАННЯЯ ИСТОРИЯ КАЛИ

Самые ранние упоминания Кали относятся к средневековому периоду (около 600 г. н. э.). Как правило, в них она помещена на периферию индуистского общества или же на поле боя. *Агни* и *Гаруда-пураны* повествуют об успехе Кали в войне и победе над врагами. Внешность ее устрашающа: она выглядит истощенной, имеет клыки, смеется громко, пляшет как безумная, носит гирлянду из трупов, сидит на спине привидения и живет на местах сожжений трупов. Ее просят сокрушить, подавить, сломить и сжечь врага.[9] В *Бхагавата-пуране* Кали — богиня-покровительница шайки воров, главарь которой пытается добиться ее благословения для рождения сына. Вор похищает святого юношу-брахмана с намерением принести его в жертву Кали. Но сияние добродетельного юноши обжигает саму Кали, когда его подводят к ее изображению. В гневе она является сама и убивает главаря и всю его банду. Затем она вместе со своей свитой демонов обезглавливает трупы воров, пьет их кровь до состояния опьянения и, играя, разбрасывает повсюду их головы. Ее описывают как обладающую ужасающей наружностью, с большими зубами и громко хохочущую.[10] Связь Кали с ворами также рассматривается как ее роль покровительницы пресловутых *тхагов*, которые занимались тем, что сначала знакомились с путниками, а затем убивали их.[11] В бенгальских *мангал кавъях* Кали также представлена как наделяющая воров магическими способностями, помогая им в преступных делах.[12]

Связь Кали с периферией индуистского общества (ей

---

[9] *Agni-purāṇa* 133, 134, 136; *Garuda-purāṇa* 38.

[10] 5.9.12–20.

[11] О тхагах (*thugee*) см.: *Tuker Francis.* The Yellow Scarf London: J. M. Dent & Sons, 1961).

[12] Teun Goudriaan and Sanjukta Gupta. Hindu Tantric and Sakta Literature Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981. P. 219.

поклоняются преступники, туземные племена, представители низших каст в варварских диких местах) также очевидна в трактате по архитектуре — произведении VI–VIII в. н. э. *Манасара-шилпа-шастре*. В нем говорится, что храмы Кали надо строить далеко от деревень и городов, возле мест кремации и жилищ чандалов самой низкой касты.[13] На связь Кали с местами за пределами границ цивилизованного общества также указывает тамильский текст XI в. н. э. *Калингаттупарани*, в котором говорится, что ее храм расположен в пустыне с увядшими деревьями и безжизненной почвой. Само описание храма подчеркивает ужасную дикую природу Кали. Храм построен из костей, плоти, крови, голов и частей тела врагов, убитых в сражении. Отрубленные головы используются вместо кирпичей, кровь — вместо строительного раствора, бивни слона — как стропила для крыши, а поверх внутренних стен (характерная особенность южноиндийских храмов) — «отрубленные головы павлинов, людей, принесенных в жертву, головы младенцев, также отрубленных во время жертвоприношения, и плоть, из которой сочится кровь, — как украшения».[14] Храм «очищается» ежедневно кровью вместо воды, и мясо предлагается богине вместо цветов. Огонь, поглощающий трупы жертв, также служит светильником.

Описание совершающих ритуал поклонения и *пуджи* в храме также ужасно. Рисунок изображает преданного, отрубающего свою собственную голову и предлагающего ее богине.[15] Воины также предлагают свои головы богине, чтобы показать свое бесстрашие. Йогини часто посещают храм и приходят туда с мечами и отсеченными головами, подобные самой Кали. Храм «полон крови, плоти, сжигаемых трупов, стервятников, шакалов и гоблинов».[16] Сама Кали восседает на ложе из пяти привидений (*панча прета*) с трупом вместо подушки. Спит она на постели из плоти.[17]

---

[13] *Mānasāra-śilpa-śāstra* 9.289.

[14] *Nagaswamy R.* Tantric Cult of South India (Delhi: Agam Kala Prakashan, 1982. P. 26.

[15] Ibid. P. 26.

[16] Ibid. P. 27.

[17] Ibid. P. 28.

Самое знаменитое появление Кали на поле боя встречается в *Дэви-махатмье*. В третьем эпизоде, изображающем победу Дурги над демонами Шумбхой и Нишубхой и их союзниками, Кали появляется дважды. В начале сражения демоны Чанда и Мунда приближаются к Дурге с оружием наготове. Когда Дурга видит их готовность напасть на нее, ее лицо темнеет от гнева. Внезапно из ее лба выпрыгивает богиня Кали. Она черна, с гирляндой из человеческих голов, одета в тигровую шкуру и держит посох, увенчанный черепом. Она худа, с впавшими глазами, разинутым ртом и высунутым языком. Она громко рычит и бросается в битву, в которой она разрывает демонов на части руками и сокрушает их челюстями. Она захватывает двух предводителей демонов и одним яростным ударом обезглавливает их обоих своим мечом (7.3–22). Позже в ходе сражения Дурга призывает Кали на помощь, чтобы сокрушить демона Рактабиджу. Демон обладает способностью моментально возрождаться из капли своей крови, упавшей на землю. Одержав победу над Рактабиджей с помощью различного оружия, Дурга и ее соратницы — разъяренное сборище богинь, известных как Матрики, — обнаруживают, что они ухудшили свое положение. Поскольку Рактибиджа истекает кровью из ран, поле покрывается его дубликатами. В конце концов Кали побеждает демона, высасывая кровь из его тела и бросая бесчисленных дубликатов в свою разинутую пасть (8.49–61).

В этих двух эпизодах Кали выступает как воплощение ярости Дурги. Кали играет сходную роль и в связи с Парвати. Вообще, Парвати — благостная богиня, но время от времени она проявляет гневные качества. По некоторым описаниям, Кали возникает именно в этот момент. В *Линга-пуране* Шива просит Парвати уничтожить демона Даруку, получившего дар, в результате которого убить его может только существо женского рода. Парвати входит в тело Шивы и трансформирует себя с помощью яда, хранящегося в горле Шивы. Она выходит из Шивы как Кали, с устрашающей наружностью, и с помощью *пишачей*,[18] де-

[18]От санскр. *пишитам* (*pišitam*), мясо, плоть (*прим. пер.*).

монов, пожирающих плоть, нападает на Даруку и побеждает его самого и все его войско. Кали, однако, настолько пьянеет от кровавого вожделения битвы, что угрожает разрушить весь мир в своей ярости. Мир спасен, благодаря вмешательству Шивы, которому удается успокоить ее.[19] В похожем контексте Кали появляется и в других частях этого текста. Когда Шива собирается сокрушить демонов трех городов, Кали выступает в его свите. Украшенная черепами и одетая в слоновью шкуру, с полузакрытыми глазами, в опьянении от крови демонов, она размахивает трезубцем. Однако ее также восхваляют как дочь Хималая (воплощение бога гор), явное отождествление с Парвати (дочерью Хималая). Похоже, что в процессе приготовления Парвати к войне Кали появляется как воплощение ее ярости, как ее альтер-эго.[20]

В *Вамана-пуране* Шива называет Парвати «Кали» (черная) из-за ее черного цвета кожи. Услышав, что он так обращается к ней, Парвати обижается и приступает к аскетическим практикам, чтобы избавиться от своей черноты. После того как ей это успешно удается, она становится Гаури (золотистая). Но ее прежняя темная оболочка превращается в яростную военачальницу Каушики, которая впоследствии в своем гневе создает Кали. Таким образом, вновь, несмотря на присутствие богини-посредницы (Каушики), Кали исполняет роль темной, негативной, агрессивной природы Парвати в воплощенной форме.[21]

Кали выступает в похожей роли и в мифах о Сати и Сите. В случае с Сати Кали появляется в тот момент, когда отец Сати, Дакша, разгневал дочь тем, что не пригласил ее и Шиву на великий обряд жертвоприношения. Сати в гневе трет свой нос и появляется Кали.[22] Эта история, конечно же, напоминает другую историю — о происхождении группы Махавидий как воплощенной ярости Сати. Что касается Ситы, то Кали возникает как ее гневный, ужасный и кровожадный аспект, когда супруг Ситы, Рама, сталкивается

[19] *Liṅga-purāṇa* I.106.
[20] Ibid. I.72.66–68.
[21] *Vamana-purāṇa* 25–29.
[22] *Skanda-purāṇa* 5.82.I–21.

с чудовищем настолько устрашающего вида, что его сковывает страх. Сита, превратившись в Кали, ловко побеждает демона.[23]

По отношению к Шиве, склонность Кали к необузданности и хаосу сохраняется. Хотя иногда говорится, что он усмиряет и смягчает ее, время от времени она подталкивает самого Шиву к опасному разрушительному поведению. Южноиндийская традиция повествует о состязании в танцах между ними. После победы над Шумбхой и Нишубхой Кали поселяется в лесу вместе со своей свитой агрессивных соратников и терроризирует всех его обитателей. Это отвлекает от подвижничества местного почитателя Шивы, и он просит Шиву избавить лес от агрессивной богини. Когда Шива появляется, Кали угрожает ему, претендуя на эту территорию. Шива вызывает Кали на танцевальное состязание, в котором одерживает победу, так как она не может (или не хочет) состязаться с ним в его *тандава*[24] танце. То, что Шиве для победы над Кали приходится прибегнуть к тандава танцу, говорит о том, что Кали побуждает Шиву к разрушительной деятельности, поскольку именно этот танец исполняется в конце космического цикла и разрушает вселенную. Описания танца подробно останавливаются на его разрушительных аспекетах.[25]

Хотя Шива и побеждает Кали в танцевальном состязании и заставляет ее сдерживать свои разрушительные наклонности, изображений и мифов с описанием покорной Кали встречается мало. Вместо этого мы постоянно сталкиваемся с разрушительным поведением Шивы и Кали, которые подстрекают друг друга, или же самой Кали в ее дикости, господствующей над бездейственным и подобным трупу Шивой. В первом варианте взаимоотношений оба появляются в совместном танце, который угрожает миру. *Ма-*

[23]Эта история приводится в *Adbhūta Rāmāyaṇa*, Oriyan *Ramayana* Сарала-дасы (Sāralā-dāsa) и в бенгальской *Jaiminibhārata Rāmāyaṇa*. *Bhattacharyya Narendra Nath.* History of the Śākta Religion New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1974. P. 149.

[24]Разрушительный танец Шивы (прим пер.).

[25]См.: *Sivaramamurti C.* Nataraja in Art, Thought and Literature New Delhi: National Museum, 1974. P. 138.

латимадхава Бхавабхути описывает эту пару в диком танце возле храма богини. Их танец настолько безумен, что он угрожает полным уничтожением вселенной. Парвати стоит рядом, в испуге наблюдая за ними.[26]

На иконографических изображениях Кали и Шивы Кали почти всегда предстает главенствующей. Она обычно стоит или танцует на Шиве, лежащем навзничь, а если они изображаются в любовном союзе, она находится сверху. Хотя считается, что Шива усмиряет Кали в мифе о танцевальном состязании, ясно, что она никогда полностью не покоряется ему; чаще всего ее представляют как неуправляемую, скорее склонную провоцировать самого Шиву, побуждая его к опасным действиям, нежели отказаться от своей собственной необузданности.

Что касается ее ранней истории, можно сказать, что Кали прежде всего, богиня, угрожающая стабильности и порядку. Хотя можно сказать, что она служит порядку в ее роли победительницы демонов, чаще всего она настолько теряет голову на поле боя, опьяненная кровью своих жертв, что сама начинает разрушать мир, который должна охранять. Таким образом, даже служа богам она опасна и может выйти из-под контроля. По отношению к другим богиням, она воплощает их гнев и ярость, пугающую опасную сторону божественной женственности, которая вырывается наружу, когда эти богини разгневаны или призваны принять участие в войне и убивать. По отношению к Шиве она играет роль, противоположную Парвати. Парвати успокаивает Шиву, уравновешивая его антисоциальные и разрушительные наклонности; она приводит его в сферу домашнего уюта и своим нежным взором убеждает его смягчить разрушительные качества его тандава танца. Кали — «другая жена» Шивы, провоцирующая его и поддерживающая его в безумных, антисоциальных, разрушительных привычках. Кали никогда не усмиряет Шиву, это Шива должен усмирять Кали. Ее связь с преступниками подчеркивает ее опасную, антиобщественную роль. Она чувствует себя как дома

[26] Bhavabhūti. Mālatīmādhava with the Commentary of Jagaddhara / Ed. and trans. M. R. Kale Delhi: Motilal Banarsidass, 1967. P. 44–48.

за пределами нравственности и, похоже, никак не ограничена последней.

ОСОБОЕ ПОЛОЖЕНИЕ КАЛИ В ТАНТРЕ

Несмотря на то, что многие описания говорят об ужасающем внешнем облике Кали, ее чудовищных привычках и связи с периферией цивилизации, постепенно она завоевывает огромную популярность и выдающееся положение в традиции индуизма. Особый интерес представляет та центральная роль, которую Кали играет в тантрической традиции, что особенно важно для нашего исследования. В кашмирских тантрических текстах, особенно в трудах Абхинавагупты, она занимает особое положение. В философской системе, представляющей реальность как взаимодействие двух принципов, Шивы и Шакти, о Кали часто говорится как об одной из форм, принимаемых Шакти. Упоминается множество различных форм Кали: в *Тантралоке* Абхинавагупта говорит о тринадцати ее формах.[27] Очевидно, что тантрическая *садхана*, значительное место в которой занимала Кали, была распространена в Кашмире в ранний период.[28] Важным иконографическим символом в кашмирской тантре является *шакти чакра*, которую описывают как круг энергии, символизирующей эволюцию и динамику сознания. Иногда внутри основного круга помещаются дополнительные круги, олицетворяя разные уровни сознания, или фазы процесса познания, и эти круги отождествляются с «двенадцатью Кали».[29] Но еще большей популярностью Кали пользуется в тантре восточной Индии, особенно в Бенгалии. Многие тантрические тексты, написанные в Бенгалии, включают пособия по обрядам поклонения богине; они содержат описание ее внешности, ее мантру и янтру, а также гимны в ее честь (*нама стотра*), перечисляя как правило сто восемь или тысячу имен. В тан-

[27] *Bhattacharyya N.* History of the Śākta Religion. P. 136.

[28] *Dyczkowski Mark S. G.* The Doctrine of Vibration: An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism. Delhi: Motilal Banarsidass, 1989. P. 16.

[29] Ibid. P. 117–24.

трических справочниках, таких как *Тантрасара*, *Шакта-прамода* и *Пранатошини*, она играет главную роль; считается, что она имеет несколько форм, из которых следующие описаны подробно: Дакшина-кали, Махакали, Шмашана-кали, Гухья-кали, Бхадра-кали, Чамунда-кали, Сиддха-кали, Хамса-кали и Камакала-кали.[30] Кали поклоняются по всей восточной Индии, согласно тантрическим ритуалам, и скорей всего эта традиция весьма древняя. Здесь важно подумать о том, каким образом Кали заняла такую ведущую позицию в тантре.

Основная посылка тантрической идеологии состоит в том, что реальность есть результат и выражение симбиотического взаимодействия мужского и женского, Шивы и Шакти, пассивного и динамического, и других полюсов, создающих творческое напряжение. В результате богини в тантре играют важную роль, и им приписывается первостепенная важность в процессе узнавания высшей реальности. О Шиве обычно говорится как об источнике *тантр*, источнике мудрости и истины, в то время как его супруга Парвати считается его ученицей, которой Шива дает наставления. Тем не менее многие *тантры* подчеркивают то обстоятельство, что именно Шакти (воплощенная в Парвати, Кали и других богинях) присутствует в непосредственной близости к адепту, и ее присутствие и существование и есть его подлинная суть. Именно ее жизненной силы ищет адепт тантры с помощью различных техник, направленных на духовное преображение; соответственно, именно она утверждается как преобладающая и основная реальность.

Хотя о Парвати обычно говорится как о стороне, воспринимающей мудрость Шивы в виде тантр, именно Кали чаще всего появляется в тантрической иконографии, текстах и ритуалах. Часто Кали восхваляют как величайшую из всех божеств, или же как высшую реальность. В *Нирвана-тантре* говорится, что боги Брахма, Вишну и

[30] См.: *Banerji Sures Chandra.* Tantra in Bengal: A Study of its Origin, Development and Influence. Calcutta: Naya Prokash, 1977. P. 85–86; *Satpathy Sarbeswar.* Śakti Iconography in Tantric Mahāvidyās. Calcutta: Punthi Pustak, 1991. P. 120–22; *Bhattacharyya N.* History of the Śākta Religion. P. 136.

Шива возникают из нее как пузыри воды из моря, бесконечно появляясь и исчезая, оставляя свой источник неизменным. Сравнение этих богов с Кали, говорится в этом тексте, подобно сравнению лужицы воды, собравшейся в следе, оставленном коровой, с водами океана.[31] *Нигама-кальпатару* и *Пиччхила-тантра* заявляют, что из всех мантр самая великая мантра Кали.[32] *Йогини, Камакхья* и *Нируттара-тантра* в один голос объявляют Кали величайшей из всех Видий, самóй божественностью; в самом деле, они провозглашают ее сущностной формой (*сварупой*) Махадэви.[33] *Камада-тантра* безоговорочно утверждает, что она лишена каких-либо атрибутов, мужских или женских, что она есть непогрешимая несокрушимая *саччидананда* (бытие, сознание, блаженство) и сам *брахман*.[34] В *Маханирвана-тантре* Кали — также самый частый эпитет первозданной Шакти.[35] В одном отрывке Шива восхваляет Кали как Поглощающую время, как единственно остающуюся после растворения вселенной и как источник и разрушительницу всего.[36]

Почему именно Кали, а не какая-либо другая богиня, заняла такое выдающееся положение в тантре не совсем понятно, но объяснение этому может заключаться в некоторых тантрических идеологических и ритуальных предпосылках. В общем смысле тантра ориентирована на ритуал. Посредством определенных ритуалов (внешних и внутренних, физических и совершенных в уме), садхака стремится к мокше (пробуждению или блаженству знания Я). Постоянный лейтмотив в этом стремлении — соединение противоположностей или ви́дение за пределами противоположностей (мужское–женское, микрокосмос–макрокосмос, горнее–дольнее, благоприятное–неблагоприятное, чистое–

[31] Principles of Tantra: The Tantratattva of Śriyukta Śiva Candra Vidyārnava Bhattāchārya Mahodaya / Ed. Arthur Avalon. Madras: Ganesh & Co., 1960. P. 327–228.

[32] Hymn to Kālī (*Karpurādi-stotra*) / Ed. and trans. Arthur Avalon. Madras: Ganesh & Co., 1965. P. 34.

[33] Ibid.

[34] Ibid.

[35] Например, *Mahānirvāṇa-tantra* 5.140–41, 6.68–76, 10.102.

[36] Ibid. 4.30–34.

нечистое, Шива–Шакти). Согласно тантре, существует тонко развитая география тела, которую следует изучить и контролировать. Посредством тела, включая и физическое и тонкое тела, садхака может манипулировать разными планами реальности и использовать движущие силы этих планов для достижения желаемой цели. С помощью гуру садхака стремится достичь своей цели завоеванием, используя свое собственное тело и знание этого тела с тем, чтобы вернуть цельность и единство разрозненному миру имени и формы, противоположностям мужского и женского, горнего и дольнего, чистого и загрязненного, доброго и злого.

Особенно драматическую форму садхана принимает в тантре левой руки. В своем стремлении реализовать природу мироздания как насквозь пронизанную одной шакти, садхака (здесь называемый *вира*, «герой») совершает ритуал *панча таттва*, «пяти запретных вещей, или истин». В ритуальном контексте и под надзором гуру садхака вкушает вино, мясо, рыбу, поджаренное зерно (возможно вид галлюциногенного наркотика) и секс. Таким образом, преодолевается разделение (или двойственность) на чистое и нечистое, духовное и мирское, и привязанность к искусственно разделенному миру уничтожается. Адепт радикальным способом утверждает основополагающее единство проявленного мира, тождественность шакти со всем мирозданием. Героическим усилием он одерживает в этом победу и становится повелителем шакти. Утверждая сущностную ценность запретного, он лишает его силы осквернять, низвергать и закабалять, и таким образом превращает негативность в духовно преображающую энергию.[37]

Образ Кали олицетворяет смерть, разрушение, ужас, всепоглощающий аспект реальности. Она также «запретное» или сама по себе запретна, так как она — сама смерть. тантрический герой не ублажает, не боится, не игнорирует и не избегает запретного. Во время ритуала *панча таттва*

[37] Описание ритуала *пайса tattva* см.: Ibid. P. 5–6; *Bharati Agehananda.* The Tantric Tradition. London: Rider, 1965. P. 228–78; *Eliade Mircea.* Yoga: Immortality and Freedom. New York: Pantheon Books, 1958. P. 254–262; *Zimmer Heinrich.* Philosophies of India. Cleveland: World Publishing Co., 1956. P. 572–80.

адепт смело встречается с Кали лицом к лицу и потому ассимилирует и преодолевает ее, преображая ее в двигатель спасения. Это в особенности ясно выражено в *Карпуради-стотре*, коротком труде во славу Кали, в котором описан ритуал *панча таттва*, совершаемый на месте кремации (*шмашана садхана*). На протяжении этого текста Кали описывается обычным образом. Она черна (1), волосы ее растрепаны, изо рта сочится кровь (3), в руках ее меч и отрубленная голова (4), на ней пояс из отрубленных рук, она сидит на трупе в месте кремации (7) и окружена черепами, костями и самками шакалов (8). Именно она, если бесстрашно встретиться с ней лицом к лицу в медитации, дает *садхаке* огромную силу и высшее освобождение. На месте сожжения трупов, излюбленном месте Кали, садхака медитирует на устрашающем аспекте черной богини и таким образом достигает желаемого.

Тот, о Махакали, кто в месте сожжения трупов, обнаженный и с растрепанными волосами, медитирует на Тебе с твердым намерением и произносит Твою мантру, и с каждой мантрой совершает Тебе подношение тысячи цветов аканда с семенами, без всякого усилия становится повелителем земли.

О, Кали, всякий, кто в полночь вторника, произнеся Твою Мантру, совершает подношение волос своей Шакти (спутницы) с преданностью Тебе даже один раз на месте кремации, становится великим поэтом, повелителем земли, и совершает свой путь верхом на слоне (15–16).[38]

Карпуради-стотра явно видит в Кали больше, чем лишь яростную победительницу демонов, служащую Дурге и Шиве на поле боя. Фактически, она вообще исчезает из контекста битвы. Она — верховная хозяйка вселенной (12), тождественная пяти элементам (14) и в союзе с Шивой (который назван ее супругом) создает и разрушает миры. Ее внешность также изменяется, в соотвествии с ее высоким рангом повелительницы вселенной и объекта медитации, с помощью которой садхака достигает освобождения. В дополнение к ее ужасным аспектам (которые также присут-

[38]Hymn to Kālī. P. 84, 86.

ствуют), теперь появляются намеки на другую, благотворную сторону богини. Так, например, ее больше не описывают как тощую и уродливую. В *Карпуради-стотре* она молода и прекрасна (1), у нее милое улыбающееся лицо (18) и жесты двух ее правых рук символизируют неустрашимость и дарование милостей (4). Эти положительные черты вполне уместны, потому что Кали больше не стерва, не только лишь квинтэссенция гнева Дурги или Парвати, а та, благодаря которой герой добивается успеха, что дарует милость освобождения и освобождает садхаку от самого страха, если подойти к ней смело. Здесь она не только символ смерти, но также символ триумфа над смертью.

КАЛИ КАК ОБРАЗЕЦ МАХАВИДИЙ

Некоторые из главных характеристик Кали задают тон всей группе Махавидий, а в некоторых отдельных Махавидьях явно отражен ее характер. Более того, по некоторым свидетельствам, Кали — единственная среди Махавидий, кто полностью раскрывает природу высшей реальности и символизирует совершенно просветленное сознание.

В нескольких других мифах происхождения Махавидьи появляются в тот момент, когда богиня (Сати, Парвати или Кали) стремится к независимости от мужа, неизменно в виде Шивы. В этом смысле Махавидьи символизируют женскую независимость. Кали — яркая иллюстрация этому. Она редко изображается или описывается как исполняющая роль послушной покорной жены. Ей не свойственны качества *пати враты*, женщины, полностью преданной своему мужу, послушной его желаниям и совершенно покорной его воле. Как супруга Шивы, она нарушает этот стереотип. Она управляет им, побуждая его к разрушительному безумию, стоя на его теле или принимая верхнюю позицию, «мужскую позицию» в сексе.

Внешний вид Кали также поразительным образом отличается от образа идеальной жены, аккуратно причесанной, скромно, но тщательно одетой, с привлекательными

украшениями. Кали нагая, бесстыдно выставляющая себя на показ. Ее «украшения» чудовищны, отвратительны: она носит связку отрубленных голов или черепов как гирлянду и связку отрубленных рук вместо пояса; в ушах у нее болтаются трупы младенцев. Волосы ее совершенно распущены и спутаны, под стать ее дикой природе. Часто она вымазана кровью, которая считается скверной.

Кали также обладает сексуальной силой. В то время как ранние ее описания представляют ее тощей, иногда скелетоподобной, с запавшими глазами, увядшей обвислой грудью и морщинистой кожей, в более поздних текстах описание ее как карги сильно разбавлено, и часто говорится, что она вечно юная с полной упругой грудью и красивым улыбающимся лицом. В более поздних текстах, особенно в *тантрах*, она предстает сексуально агрессивной и часто изображается или описывается в сексуальном союзе с Шивой. В ее *сахасранама стотре* многие имена подчеркивают ее сексуальную ненасытность или привлекательность. Среди ее имен: Та, чья Сущностная Форма есть Сексуальное Вожделение; Та, чья Форма есть Йони; Та, что Пребывает в Йони; Украшенная Гирляндой Йони; Та, что Любит Лингам; Живущая в Лингаме; Та, кому Поклоняются Семенем; Живущая в Океане Семени; Всегда Наполненная Семенем; и многие другие.[39] В этом отношении Кали также нарушает понятие о контролируемой женщине, которая сексуально удовлетворена замужеством. Кали сексуально прожорлива и потому опасна.

Кали воплощает свободу, в особенности свободу от общественных норм. Она живет за границами нормального общества. Она предпочитает места кремации, т. е. места, которых обычно избегают нормальные члены общества. Она живет в лесах или джунглях, среди дикарей. Ее распущенные волосы и нагота говорят о том, что она совершенно бесконтрольна, полностью свободна от социальных и этических обязанностей и ожиданий. По той же причине она аутсайдер, за пределами условностей. Ей поклоняются преступники и изгои. Она невоспитанна, ее наружность и мане-

[39] *Dīkṣit R.* Kālī Tantra Śāstra. P. 119–131.

ры грубы. И, возможно, именно потому что Кали — изгой, разрушитель границ и социальных моделей, она сильна и полна энергии.

Некоторые их этих характеристик имеют значение и в случае с другими Махавидьями. Тара очень близка Кали внешне и по характеру и разделяет ее роль независимого изгоя. Внешность Чхиннамасты еще более шокирующая, чем внешность Кали, она грубо сокрушает модель подчиненной контролируемой послушной жены, матери или дочери. Она олицетворяет неконтролируемую энергию до полного саморазрушения. Матанги, особенно Уччишта-матанги, как мы увидим далее, также тесно связана с джунглями и загрязнением. Багаламукхи — гневная богиня, связанная с черной магией. Дхумавати — воплощение всего неблагоприятного: уродливая высохшая старая вдова со сварливым характером. Трудно не прийти к выводу, что многие из Махавидий, чем-то напоминающие Кали, нарочно изображены ломающими стереотипы принятого в обществе идеала женщины. Они символизируют «другой» способ быть женщиной, который общество, управляемое мужчинами, воспринимает как опасный.

ЯЗЫК КАЛИ. ПРОБА ЗАПРЕТНОГО

Две особенности, типичных во внешности Кали, — ее распущенные волосы и высунутый язык — представляются подходящими выражениями (и, если продолжить ряд, то и выражениями Махавидий вообще) ее «инаковости», ее нетрадиционного, раздвигающего границы, разрушающего привычные роли, порогового характера. Обе эти особенности стали предметом недавнего исследования.

Одна из выдающихся черт внешности Кали — ее гротескно высунутый язык. В ее *дхъяна* мантре и в иконографии она почти всегда изображается с открытым ртом и высунутым языком. В ее ранней истории, где она изображается как дикая, кровожадная богиня, живущая на краю цивилизации, или как яростная сокурушительница демонов, хмелеющая от крови своих жертв, ее высунутый язык,

как и ее истощенная фигура, кажется, говорит о ее жажде крови. Она истощена и сильно высовывает язык, чтобы удовлетворить свой дикий, всепожирающий аппетит.

Большинство современных индуистских информаторов истолковывают высунутый язык самого известного из ее образов — Дакшина-кали — совсем по-другому. Они воспринимают его как выражение ее замешательства: Кали смущена, когда случайно обнаруживает себя стоящей на Шиве, ее супруге. Образ Дакшина-кали представляет ее в момент узнавания супруга, когда она стоит на нем. Ей стыдно и она «прикусывает язык».

В своей недавней работе Джеффри Крипал предлагает иное истолкование языка Кали, которое кажется гораздо более соответствующим образу Кали в тантрической литературе и практике, как богини, разбивающей социальные нормы и бросающей вызов общественному эго.[40] Согласно Крипалу, высунутый язык Кали имеет два основных значения в контексте тантры: (1) сексуальное удовлетворение и (2) поглощение запретного или загрязненного.

Высунутый язык Кали как обозначающий сексуальное удовлетворение или потворство сексуальным желаниям кажется вполне оправданным истолкованием. На изображениях Дакшина-кали Шива иногда представлен в состоянии эрекции, а в некоторых *дхъяна* мантрах и иконографических образах Кали, она находится в сексуальном союзе с ним. В обоих случаях язык ее высунут нуружу. Такая интерпретация поддерживается историей, записанной в Ориссе. Дурга рассердилась, узнав, что победить демона-буйвола она может, лишь показав ему свои гениталии. Она так и сделала, но затем пришла в дикую ярость.

Ее гнев был настолько ужасен, что изменил ее внешность — она уменьшилась в размере, почернела, бросила своего льва и отправилась пешком. И стала называться Кали. С высунутым языком, с которого капала кровь, в слепом разрушительном неистовстве она убивала всех на своем пути без разбору. Боги и люди страшно взволнова-

[40] *Kripal Jeffrey J.* Kālī's Tongue and Ramakrishna: «Biting the Tongue» of the Tantric Tradition // History of Religions 34, N 2 (November 1994). P. 152–189.

лись и обратились к Шиве за помощью. Махадэва согласился помочь и лег на пути разъяренной, черной и нагой богини Кали. В своей слепой ярости она не заметила его и встала ему на грудь. В этот момент пенис Шивы пришел в возбужденное состояние и вошел в Кали. Тогда Кали узнала своего мужа, в экстазе высунув язык, и гнев ее прошел.[41]

Однако язык Кали высунут также и в других контекстах, даже отдаленно не связанных с сексом, когда ни удовлетворение, ни смущение не могут служить объяснением. Ее часто изображают, например, на месте кремации без партнера, и все равно язык ее высунут. Какое толкование в таких случаях дать ее языку в рамках тантры? Основываясь на тщательном анализе ряда отрывков, описывающих тантрическую садхану Рамакришны, Крипал утверждает, что язык Кали означает наслаждение тем, что общество считает запретным, отвратительным, грязным, т. е. ее наслаждение без разбору всеми «вкусами» мира.

Имеющиеся в виду отрывки касаются обыкновения Рамакришны поедать фекалии, иногда свои собственные, во время его тантрической садханы, и пить вино и мочу. На протяжении своей тантрической садханы Рамакришна стремился реализовать состояние сознания, в котором все вещи воспринимаются как одно, как сущностно единые и связанные друг с другом. Говорят, что он держал собственные фекалии в одной руке и сандаловую пасту (вещество, отличающееся особо приятным ароматом и чистотой) в другой и созерцал их сущностное сходство.[42] То, что Рамакришна использовал свои фекалии в садхане, беспокоило и даже отвратило некоторых из его друзей, которые решили, что он сошел с ума. Знакомый, пытаясь отговорить его от этого, упрекнул его, сказав, что кто угодно может справиться со своими собственными фекалиями, а вот с чужими — только тот, кто действительно отмечен познанием Брахмана. По привычке Рамакришна принял этот упрек как вызов. Он призвал Кали, и она вошла в его тело. «В

[41] *Margin Frederique A.* Wives of the God-King: The Rituals of the Devadasis of Puri. NewYork: Oxford University Press, 1985. P. 214–215.

[42] *Kripal J. J.* Op. cit. P. 167.

этот момент одержимый богиней с ее высунутым языком святой пошел к реке, где люди испражнялись и мочились. Там он взял кусок глины, покрытый калом,[43] и дотронулся до него языком, «и он не почувствовал отвращения».

Разинутый рот Кали и ее высунутый язык, ее внешность и привычки вообще, бесспорно, отвратительны для нашей обычной чувствительности. Возможно, именно это и является главным в тантре. То, что нами воспринимается как отвратительное, грязное, запретное, безобразное, коренится в ограниченном человеческом (или культурном) сознании, которое упорядочило, выстроило и разделило реальность на категории, служащие ограниченным эгоцентричным, эгоистичным концепциям о том, каким должен быть мир. Кали своей грубостью перестраивает эти категории, приглашая тех, кто хотел бы у нее научиться, быть открытыми всему миру во всех его аспектах. Она призывает своих почитателей, подобных Рамакришне, отважиться попробовать мир в его самых отвратительных и запретных проявлениях для того, чтобы обнаружить в основе его единство и святость, т. е. саму Великую Богиню.

ВОЛОСЫ КАЛИ. ЗАГРЯЗНЕНИЕ И РАСТВОРЕНИЕ

Другая поразительная особенность Кали — ее распущеные растрепанные волосы. Мне никогда не приходилось видеть изображения Кали с причесанными или заплетенными в косу волосами. Некоторые из других Махавидий, такие как Чхиннамаста, Багаламукхи и Дхумавати также обычно изображены с непричесанными волосами. В некоторых случаях, как, например, в храме Дурги Сапташати в Нагаве, возле Варанаси, все Махавидьи изображаются с растрепанными волосами. Неубранные волосы представляют разительный контраст с обыкновением индуистских женщин следить за своими прическами и с тем, как изображается большинство богинь. Каков же смысл непричесанных

[43] *Datta Ram Chandra. Śrīśrīrāmakṛṣṇa Paramahaṃsadever Jivanavṛttāta*, 5th ed. Calcutta: Yogadyana, 1935. P. 19; цит. по Kripal J. J. Op. cit. P. 168.

волос Кали? Здесь возможными представляются два основных истолкования.

Волосы женщин, заплетенные в косу или связанные в пучок, свидетельствуют о соответствии социальным условностям и, возможно, также о принятии контроля социума. Замужние женщины разделяют волосы посредине пробором и туго заплетают их в косу. Пробор часто отмечается красным цветом, что говорит о замужнем статусе женщины. Девушки, достигшие половой зрелости, также обычно носят волосы собранными в пучок тем или иным образом. Распущенные волосы — большая редкость. Вместе с остальными идущими вразрез с традицией особенностями — ее наготой, грубо высунутым языком, тем, что она стоит поверх своего мужа и живет на местах кремации, — спутанные, распущенные, сбившиеся волосы Кали подчеркивают ее социально маргинальный характер, ее презрение к условностям.[44] Кали свободна от условностей, дикая и неконтролируемая по природе и не связанная, не ограниченная партнером.

Распущенные волосы Кали могут также нести более широкий, по-настоящему вселенский смысл, говоря о самом процессе растворения. Учитывая связь Кали с местом кремации и смертью, ее растрепанные волосы могут означать конец мира. Ее волосы развеваются в разные стороны; порядка больше нет; все обратилось в хаос. «Заплетенная коса» социального и космического порядка кончается в диких, распущенных, развевающихся волосах Кали.

Вторая интерпретация растрепанных волос Кали кажется приемлемой. В некоторых обстоятельствах, почти всегда имеющих отношение к осквернению и загрязнению того или иного рода, индуистские женщины распускают свои волосы. В частности, они делают это во время мен-

[44] «До сих пор в Керале женщины старшего возраста осуждают молодых женщин, распускающих волосы на людях. В литературе и в просторечии женщина с распущенными волосами часто приравнивалась к безнравственной женщине, актрисе, профессиональной танцовщице, т. е. к представляющей соблазн»: *De Tourreil Savithri Shanker.* Nayars in a South Indian Matrix: A Study Based on Female-Centered Ritual. Ph.D. diss., Concordia University, Montreal, 1995. P. 129, N 2.

струации.[45] Наверное, наиболее известный пример этому в санскритской литературе — сцена с Драупади в *Махабхарате*. Ее муж Юдхиштхира ставит ее на кон и проигрывает. Драупади по распоряжению Дурьодханы, противника Юдхиштхиры, приводят в приемный зал и заставляют раздеться. В тексте говорится, что у нее менструация и что волосы ее распущены. В комментарии на эту сцену Альф Хилтебейтель говорит: «Два этих факта связаны между собой. Волосы Драупади распущены, потому что у нее менструация. Здесь *Махабхарата* указывает на хорошо известный запрет носить волосы заплетенными во время менструации, и не заплетать их до тех пор, пока не будет совершено ритуальное омовение, завершающее период загрязненности».[46] Вдобавок к непричесанным во время менструации волосам пенджабские женщины также распускают волосы в период, следующий за рождением ребенка, после полового акта и смерти мужа. Таким образом, женщины распускают волосы, находясь в состоянии загрязненности.[47]

Мне не удалось найти текстового поддверждения версии о том, что распущенные волосы Кали свидетельствуют о менструальном периоде. Но поскольку она символизирует ниспровержение социального порядка и благопристойности и олицетворяет собой столкновение или, по крайней мере, признание запретного (представленного загрязненным), можно допустить и такую версию.

КАЛИ КАК ВЫРАЖЕНИЕ ВЫСШЕЙ РЕАЛЬНОСТИ

Кали также считается образцовой Махавидьей, потому что наиболее полно выражает высшую истину. Она — *ади*

---

[45] «Обычно предполагается, что индуистские женщины должны носить волосы туго связанными, т. е. «под контролем». Распущенные волосы — признак нечистоты, как после смерти близкого родственника или во время менструации». *Erndl Kathleen M.* Victory to the Mother: The Hindu Goddess of Northwest India in Myth, Ritual and Symbol. New York: Oxford University Press, 1993. P. 165, N 2.

[46] *Hiltebeitel Alf.* Draupadi's Hair // *Puruṣārtha* 5 (1981): 186–87.

[47] См.: Hershman P. Hair, Sex and Dirt // Man 9 (1974): 282–283. О правилах в индуизме, касающихся менструации, см.: *Kane Pandurang Vaman.* History of Dharmaśastra. Vol. 2. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1974. Pt. 2. P. 802–805.

Махавидья, первозданная Махавидья. В одной из ее *сахасранама стотр* (таких *стотр*, обращенных к Кали, существует несколько) она названа Той, что является Знанием Я; Той, что является Знанием Брахмана; Той, чья Форма — Наивысший Брахман,[48] и Повелительницей Махавидий.[49] Выдающееся положение Кали в этих эпитетах говорит о том, что она каким-то образом раскрывает высшую истину. В тантре, с ее ориентацией на ритуал и духовный прагматизм, высшая истина, которая, скорей всего, утверждается и реализуется только посредством садханы, открывается исключительно тем адептам, которые поклонялись Кали. Тем не менее, представляется заманчивым поразмыслить о том, как именно Кали раскрывает высшую истину.

Один из подходов заключается в истолковании самой значительной формы Кали — Дакшина-кали — символически, аллегорически или мистически, как это сделали некоторые современные индуистские писатели и практикующие. Они обнаружили, что эзотерические истины могут быть извлечены из образа Кали, истины неявные и не лежащие на поверхности. По сведениям, которые мне удалось собрать, это мистичекое и эзотерическое истолкование Кали как воплощения высшей истины звучит следующим образом:[50]

Весь образ Дакшина-кали, учит, прежде всего, философским и космологическим истинам. Например, то, что Кали стоит на Шиве, часто интерпретируется как взаимодействие Шивы и Шакти и высшее превосходство последней. Образ, взятый как икона, говорит о сущностной природе реальности в виде Шивы и Шакти и первостепенной роли Шакти. Другая интерпретация также находит в образе космологическое значение.

Шива родился от богини Кали. Она единственное несо-

[48] Dīkṣit R.. Kālī Tantra Śāstra. P. 130.

[49] Ibid. P. 125.

[50] Детали следующей интерпретации в основном взяты из интервью, полученных мною у Свами Аннапурнананды из Рамакришна Миссии в Варанаси, а также из наблюдений в Dīkṣit R. Kālī Tantra Śāstra. P. 3–7; Gautam Caman Lal. Kali Siddhi. Bareli U. P.: Saṃskṛti Saṃsthān, 1984. P. 91–117; *Satpathy V.* Śakti Iconography in Tantric Mahāvidyās. P. 118–221; и из других анономных источников.

творенное существо. Шива был необходим для процесса творения, поэтому она создала его своим действием. Она создала сперму в своем теле и занялась любовью сама с собой. В процессе сотворения мира она совершила ошибку и начала уничтожать этот мир. Брахма сказал Шиве, чтобы тот остановил разрушение — и он распростерся перед нею. Во избежание его гибели она прекратила разрушение мира. Шива настоял на том, чтобы она восстановила разрушенную часть, и она извергла ее из себя. Она проглотила весь мир. Вот поэтому ее язык высунут, когда она стоит на Шиве.[51]

Имя Дакшина-кали, согласно современному автору, означает выдающееся положение Кали. Имя появилось в связи с историей о том, как бог Яма, царь мертвецов, живущий на юге (*дакшина*), услышав имя Кали, в испуге бежал, и с тех пор никогда не мог забрать в свое царство ее почитателей, т. е. поклонение Кали побеждает смерть, и она — та, что превосходит правителя юга (Яму) и зовется Дакшина-кали. Имя также происходит, согласно некоторым свидетелям, от *дакшины*, или дара, подносимого священнику после совершения ритуала, без которого ритуал не будет эффективным. Кали — та реальность, без которой ничто не будет иметь эффекта. Она всепронизывающая *шакти*.

До меня также доходили сведения, что имя Дакшина-кали имеет отношение к тому, что на этом изображении Кали ставит свою правую ногу (*дакшина*) на грудь Шивы. Это звучит правдоподобно, так как несколько свидетелей упоминали форму Кали, известную как Вама-кали («левостороннюю» Кали), где Кали изображена с левой ногой, стоящей на груди Шивы. Вама-кали считается чрезвычайно опасной, и ей редко поклоняются, за исключением людей с героической природой. Описания или изображения Вама-кали редки. Наконец, ее зовут Дакшина-кали потому, что ей поклоняется Дакшина-бхайрава, т. е. Шива, о котором часто говорится как о высшей реальности.[52]

[51] *McDaniel June.* The Madness of the Saints: Ecstatic Religion in Bengal. Chicago: University of Chicago Press, 1989. P. 87, цитата из интервью с современным преданным.

[52] *Dīkṣit R.* Kālī Tantra Śāstra. P. 3.

Четыре руки Кали символизируют полный круг творения и разрушения, который содержится внутри нее или охвачен ею. Она представляет собой неотъемлемые творческие и разрушительные ритмы вселенной. Ее правые руки, сложенные в жесте «не страшитесь» и дарования милостей, символизируют творческий аспект Кали, а левые руки, держащие окровавленный меч и отрубленную голову — разрушительный аспект.[53] Три ее глаза олицетворяют солнце, луну и огонь, с помощью которых она может контролировать три режима времени: прошлое, настоящее и будущее.[54]

Окровавленный меч и отрубленная голова также символизируют уничтожение неведения и нисхождение знания. Этот меч — меч знания, или бескорыстной садханы, разрубающей узлы неведения и разрушающей ложное сознание (отрубленная голова).[55] Этим мечом Кали открывает ворота свободы, разрубив восемь уз (*паша*),[56] связывающих людей.[57] Кроме ложного сознания, истекающая кровью отрубленная голова также означает истечение *гуны раджаса* (страстные наклонности), что полностью очищает адепта, который наполняется саттвическими (духовными) качествами в своем пробуждении к истине.[58] Отрубленная голова также интрепретируется как голова ребенка и, таким образом, символизирует природу достигшего совершенства практикующего, который, подобно Рамакришне, достиг состояния невинности ребенка.[59]

Высунутый язык Кали и острые клыки олицетворяют победу, одержанную над силой раджаса (красный язык) силой саттвы (белые зубы). Таким образом, Кали полностью состоит из саттвы, она совершенно духовна по своей

---

[53] Swami Annapurnananda.

[54] *Dīkṣit R.* Kālī Tantra Śāstra.

[55] Gautam C. L. Op. cit.

[56] В *Куларнава-тантре* (*Kularṇava-tantra*) перечислены следующие восемь уз (*pāśa*): жалость (gṛhṇā), сомнение (śaṅkā), страх (bhayaṁ), стыд (lajja), брезгливость (jugupsā), семья (kulaṁ), нормы поведения (śilaṁ), происхождение (jātiḥ), (прим. пер).

[57] Swami Annapurnananda.

[58] Dīkṣit R.. Kālī Tantra Śāstra; Gauta m.

[59] Swami Annapurnananda.

природе, превзойдя всю скверну, содержащуюся в других *гунах*.[60]

Чернота Кали также говорит о ее всеобъятной, всепоглощающей природе, поскольку черный — цвет, в котором исчезают все другие цвета; черный поглощает и растворяет их. Или же говорится, что черный символизирует полное отсутствие цвета, опять же означая *ниргуна* (отсутствие характеристик) природу Кали как высшей реальности.[61] В любом случае черный цвет Кали символизирует превосхождение ею всех форм.[62]

Нагота Кали имеет сходное значение. Она указывает на то, что она совершенно выходит за пределы имени и формы, за пределы иллюзорных воздействий майи (ложного сознания), что она полностью трансцендентна. Считается, что ее нагота олицетворяет совершенно просветленное сознание, не поддающееся влиянию майи.[63] Кали — сияющий огонь истины, которую невозможно скрыть под покровом неведения, представленным майей. Эта истина просто сжигает их.[64]

Жилище Кали, место кремации, имеет схожее значение. В месте кремации происходит растворение пяти элементов (*панча махабхута*). Кали обитает там, где происходит растворение. В смысле почитания, ритуального поклонения и садханы, это обозначает растворение привязанностей, гнева, похоти и других закабаляющих эмоций, чувств и представлений. Сердце преданного находится там, где происходит это сожжение, а Кали пребывает именно в сердце. Садхака помещает ее образ в сердце, и под его воздействием сжигает все ограничения и неведение в погребальном костре. Этот внутренний погребальный огонь в сердце есть огонь знания, *джнянагни*, который дарует Кали.[65]

---

[60] *Dīkṣit R.*. Kālī Tantra Śāstra; Swami Annapurnananda. Такое истолкование высунутого языка Кали поразительным образом отличается от прведенного выше истолкования Крипала (Kripal).

[61] Gautam.

[62] *Dīkṣit R.* Kālī Tantra Śāstra.

[63] *Gautam C. L.* Op. cit.

[64] Ibid.

[65] *Dīkṣit R.* Kālī Tantra Śāstra.

Асана (сидение) Кали в виде лежащего навзничь тела Шивы (иногда говорится, что это труп, или что он подобен трупу), символизирует то, что ее почитатели отдали ей свои жизни, вручили ей само свое дыхание. Принеся в жертву себя (свое эго) ей, они умирают и становятся подобны трупу. Только тогда Кали входит в их сердца, освобождая их от мирских забот. Кали, стоящая на Шиве, олицетворяет благословение, которое она дает своим преданным.[66]

Согласно другой интерпретации, Шива представляет собой пассивный потенциал созидания. В философии йоги он — *пуруша* (букв. «мужчина»), неизменный, лишенный характеристик аспект реальности, в то время как Кали — активная *пракрити* (природа физического мира). Согласно такому представлению, Кали и Шива вместе символизируют высшую реальность.[67]

Еще одно истолкование Кали, стоящей на Шиве или занимающейся с ним сексом в перевернутой позиции (*випарита рати*),[68] говорит, что это символизирует инволюцию медитации, те средства, с помощью которых человек «воссоздает» вселенную для того, чтобы пережить блаженный союз Шивы и Шакти. Тема йогической медитации, «идущей против течения», направляя процесс творения в обратную сторону, довольна древняя. То, что мужские и женские роли поменялись местами в образе Дакшина-кали, может указывать на этот процесс инверсии.[69]

Гирлянда из отрубленных голов олицетворяет звуки алфавита и представляет Кали в виде *шабда брахмана*, всепронизывающей сути реальности, проявленной в звуке, особенно в изначальном звуке *ОМ*. В некоторых текстах говорится, что гирлянда состоит из пятидесяти отрубленных

---

[66] Ibid.

[67] Swami Annapurnananda.

[68] N. N. Bhattacharyya в разговоре со мной в Калькутте в октябре 1992 — соответственно во время Кали пуджи — сказал, что Кали, стоящая на Шиве, как она представлена на изображениях Дакшина-кали, символизирует ее положение сверху в их сексуальном союзе. Такой сексуальный союз Шивы и Кали часто изображается, а иногда является частью *дхъяна* мантр других форм Кали.

[69] См.: *Satpathy S.* Sakti Iconography in Tantric Mahavidyas. P. 121.

голов и черепов, таким образом означая пятьдесят букв санскритского алфавита.[70] Из различных семян звука (*биджа*) возникает все творение, и Кали отождествляется с этой основной силой.[71] Ее пояс из отсеченных рук говорит о разрушении кармы *садхаки*. Руки олицетворяют собой деяния, поступки — карму, и закабаляющие воздействия этой кармы превосходятся, отсекаются садханой, посвященной Кали, или преданностью ей. Она благословила преданного, освободив его от кармы.[72]

Другие изображения или формы Кали подтверждают эту связь с высшей реальностью или высшей духовной реализацией. Гухья-кали изображают с впавшими глазами, страшными зубами, постоянно вращающимся языком, свалявшимися волосами и огромным животом, с украшением из змей и в сопровождении своей свиты. Змея — ее священный шнурок; она восседает на ложе из змей, над ее головой возвышается тысячеголовый космический змей Ананта; и она окружена змеями.[73] Символизм змей довольно сложен, но в этом случае он указывает на космическое превосходство Кали. Подобно Вишну, например, ее охраняет Ананта, что говорит о том, что она есть первозданная творческая сила. Считается, что змеи также обладают мистической мудростью и огромным богатством, которые они получили благодаря своей связи с подземельем. Их способность сбрасывать кожу и обновляться делает их символами преображения. Змеи — пороговые существа в том смысле, что они умеют проникать в различные зоны вселенной, земли и подземелья. Как существа, живущие одновременно на земле и под землей, они передвигаются между космических планов и также между состояниями существования, между царствами живых и мертвых. Кали в дружеских отношениях с этими таинственными, наделенными силой, пороговы-

[70] В комментарии к *Karpurādi-stotra*, *Niruttara-tantra* и *Kāmadhenu-tantra*; *Beck Guy L.* Sonic Theology: Hinduism and Sacred Sound. Columbia: University of South Carolina Press, 1993. P. 145.

[71] *Dīkṣit R.* Kālī Tantra Śāstra; Swami Annapurnananda.

[72] Swami Annapurnananda.

[73] О Гухья-кали см.: *Tantrasāra*; также см.: *Chakravarti Chintaharan.* Tantras: Studies on Their Religion and Literature. Calcutta: Punthi Pustak, 1963. P. 90–91.

ми существами, что говорит о ее преображающей природе и силе.

Многие *дхъяна* мантры различных форм Кали также упоминают то, что она пьет вино или кровь, держа чаши из черепов, наполненные вином или кровью,[74] или то, что она находится в опьянении. Сиддха-кали пьет кровь из черепа, который она держит в левой руке. Гухья-кали и Ракша-кали (которую иногда называют Махакали) потягивает вино. Шмашана-кали носит череп, наполненный вином в правой руке и считается постоянно опьяненной. Хотя возможно несколько различных истолкований этой характеристики Кали, ее опьянение указывает на измененное состояние сознания, возможно, нисхождение освобожденного сознания, в котором все ограничения, условности преодолены.

Ошеломляющее присутствие образов смерти во всех описаниях Кали также можно понимать как символ преображающей природы богини и, следовательно, ее связи с высшим знанием, мудростью и просветлением. Что, как не смерть, величайшее преображение, которое переживает человек, может драматично передать радикальную перемену? Что касается отсеченных голов и черепов, украшающих почти все ее формы, образы смерти (трупы, места сожжений, отрубленные части тела) указывают на то, что Кали стоит на пороге перемены, что она проводник, который ведет садхаку от одного состояния бытия, одного состояния сознания к другому, что она повелительница перемены и преображения.

Способ ритуального поклонения Кали в тантрической традиции может также свидетельствовать о ее связи с высшей реальностью. По свидетельству свами Аннапурнананды, тантрическая садхана, посвященная Кали, применяется в практической Адвайта Веданте (монизм), в которой практикующий стремится разглядеть базовую тождественность «я» и высшей реальности, Брахман, представленных Дакшина-кали. Во время Кали *садханы*, адепт создает ее образ из самого себя, совершает ему поклонение,

[74] В мифах о Кали и других богинях выпивание крови приводит к опьянению. Она пьянеет от свежей крови и становится необузданной, непредсказуемой и опасной.

отождествляясь с ним, а затем снова отпускает в себя. В этом процессе (описанном в части I) садхака осуществляет, ритуально и в уме, собственную смерть и разрушение, после чего он воссоздает космос, в центре которого находится Кали. Такие ритуалы, как *ньяса*, в которых семянные слоги божеств помещаются на тело практикующего, таким образом отождествляя его с различными аспектами вселенной, а также *бхута шуддхи* — ритуал, в котором садхака представляет разрушение и воссоздание космоса, — ритуальные инструменты, с помощью которых ограниченное эгоцентричное отождествление подрывается. Этот процесс нацелен на расширение личности адепта до вселенских масштабов, до тех пор, пока не уничтожится понятие «я» или «мое». Цель состоит в полном отождествлении с Кали, символом абсолюта, превосходящего имя и форму, индивидуальность и специфичность.

В некоторых аспектах кашмирского шиваизма, который можно назвать динамическим идеализмом, стадии и ритмы сознания считаются базой реальности и отождествляются с двенадцатью Кали. Это означает, что Кали в ее различных формах служит символом сознания как такового, и также процессов, в соответствии с которыми совершается познание и приобретается знание. Тождественная этим процессам, Кали воспринимается как сокровенная суть реальности и наиболее подходящий символ этой сути.[75]

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

О Кали можно подумать как о богине, задающей тон остальным Махавидьям в двух направлениях. Во-первых, она представляет собой существо, по природе пороговое, которое живет на краю цивилизованного общества и угрожает, подрывает или бросает вызов статус-кво. Для тантры она подходящий символ ритуалов и медитативных техник, направленных на то, чтобы встретить лицом к лицу, присвоить и преодолеть запретные, наводящие страх, «осквер-

[75] Dyczkowski M. The Doctrine of Vibration. P. 124–125; *Pandey K. C.* Abhinavagupta: An Historical and Philosophical Study. 2nd ed. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1963. P. 513–521.

няющие» вещи. Как воплощение всего загрязненного, вызывающего страх и отвращение, она может, если адепт смело встретит ее, даровать освобождение, свободу от подчинения условностям.

Во-вторых, Кали можно понимать как символ высшей реальности, воплощение наивысших истин. Интерпретируя ее качества и привычки аллегорически и с помощью воображения, что является распространенным подходом к пониманию ее, адепт может уловить секреты, указывающие на определенные основные истины традиции индуизма. Согласно этому последнему подходу, поразительную, зачастую оскорбительную и всегда шокирующую наружность Кали не обязательно воспринимать буквально. Истинный ее смысл непонятен непосвященным; он открывается только обладающему воображением духовно чувствительному истолкованию.

Интересно заметить, что большинство инсайдеров, т. е. урожденных последователей индуизма, предпочитают истолковывать Кали аллегорически, в то время как большинство находящихся вне системы верований индуизма, т. е. западных людей, склонны сосредоточиваться на ее поверхностных атрибутах, внешности и привычках. Не думаю, что эти два подхода противоречат друг другу. Во многих случаях они дополняют друг друга. Понятно тем не менее, что многие последователи индуизма, даже тантрического, предположительно намеренные нарушить ментальность существующего положения, чувствуют себя неуютно с теми истолкованиями образа Кали, которые особенно сильно подчеркивают ее возмутительные, шокирующие качества и привычки, как самые основополагающие и значительные в ней.

ТАРА: БОГИНЯ, ВЕДУЩАЯ ЧЕРЕЗ ПРЕПЯТСТВИЯ

В списках Махавидий Тара почти всегда следует за Кали. Это говорит об определенной важности богини в группе. Действительно, из всех Махавидий она больше всего похожа на Кали. Как мы увидим позже, истолкования ее

значения зачастую приближаются к истолкованиям смысла Кали.

Тара занимает центральное место в тибетском буддизме и в значительной мере играет роль тибетского национального божества. В своем буддистском контексте она почти всегда благостная, исполненная сострадания, нежная, игривая молодая женщина, снисходительная к своим почитателям, оберегающая их от бед. В контексте же индуизма, с другой стороны, в особенности как одна из Махавидий, Тара почти всегда предстает яростной, иногда ужасающей для взора и потенциально опасной. Хотя Тара также проявляет гневные аспекты в буддизме и благостные в индуизме, как правило, она обнаруживает кроткие черты в первом и агрессивные — в последнем. Исторически вполне возможно, что индуистская Махавидья Тара произошла от буддистской бодхисаттвы Тары и что в индуизме предпочли ее гневные проявления.

ПОЛОЖЕНИЕ ТАРЫ В БУДДИЗМЕ

Похоже, что Тара поначалу приобрела значимость в буддистской традиции, а в индуизме стала известна позднее. Самое раннее упоминание Тары в *Васавадатте* Субандху, произведении, предположительно написанном в VII в., помещает ее в буддистский контекст. Это упоминание появляется как часть следующего каламбура: «Видели Госпожу Рассвет, преданную звездам и облаченную в алое небо, подобно буддистской монахине [преданную Таре и облаченную в красные одежды]».[76]

В буддистской тантрической мифологии и иконографии Тара принадлежит к семье Дхьяни Будды Амогхасиддхи, но также связана с бодхисаттвой Авалокитешварой, относящимся к семейству Дхьяни Будды Амитабхи. В одном повествовании о происхождении Тары все существа мира начинают рыдать, когда Авалокитешвара собирается достичь нирваны (окончательного освобождения и полной

[76] *Beyer Stephan.* The Cult of Tara: Magic and Ritual in Tibet. Berkeley: University of California Press, 1973. P. 7.

свободы от перерождений), что означает, что он покинет мир. Слыша их причитания, Авалокитешвара проливает слезу сочувствия к страданиям всех живых существ. Эта слеза превращается в Тару, которая, таким образом, понимается как суть сути сострадания.[77] Как мы увидим, сущностная природа Тары в тибетском буддизме — природа сострадательной спасительницы, избавляющей своих почитателей от гибели. Следовательно, ее принадлежность к семье Амитабхи становится понятной, поскольку и Амитабха, и Авалокитешвара славятся своим великим состраданием.

Тибетским буддистам известны и другие легенды или мифы о происхождении Тары. Одна из легенд отождествляет Тару с женами первого великого тибетского царя Сонгцен гампо (617–650 н. э.). Об этом царе говорится как об инкарнации Авалокитешвары, в то время как его китайская жена считается инкарнацией Зеленой Тары, а непальская жена — Белой Тары (в буддизме существует несколько различных форм Тары).[78] Другая тибетская легенда, древняя и по своему происхождению предшествующая буддизму, гласит, что тибетский народ произошел от союза обезьяны и горной людоедки. Но к XIV в., когда буддизм воцарился в Тибете, обезьяну стали отождествлять с Авалокитешварой, а людоедку, несмотря на ее похотливость, — с Тарой.[79] В этих тибетских легендах интересно то, что они связывают Тару с происхождением тибетцев и тибетской царской родословной. Они утверждают, что она особенно дорога тибетцам. В мифологическом смысле, она их царица и мать.[80]

Исторически Тара была известна в тибетском буддизме уже в VIII в., т. е. приблизительно в то время, когда буддизм пришел в Тибет из Индии. До времен Атиши (XI в.),

[77] *Blofeld John.* Boddhisattva of Compassion: The Mystical Tradition of Kuan Yin. Boulder, Colo.: Shambhala Publications, 1978. P. 53; *Zimmer Heinrich.* Philosophies of India. Cleveland: World Publishing Co., 1956. P. 534.

[78] *Beyer S.* Op. cit. P. 8–10

[79] Ibid. P. 4

[80] Ссылки относительно истории Тары в Тибете см.: Ibid. P. 469.

однако, поклонение Таре не было особенно широко распространено. Атишу обычно связывают с популяризацией культа Тары в Тибете; биографические повествования подчеркивают многие видения богини Атише и его особую преданность ей. Атише приписывают перевод на тибетский язык целого ряда санскритских текстов о Таре. Эти тексты вскоре распространились в виде серии и стали известны под названием «Обмануть смерть».[81] Еще один текст, получивший популярность в Тибете, также был принесен туда и переведен в XI в. духовным мастером Дармадрой. Большинство тибетцев по сей день хорошо знают «Воздаяния двадцати одной Таре».[82]

Несмотря на разнообразие форм и функций Тары, понятно, в чем состоит ее удивительная сила и привлекательность в тибетском контексте. К ней обращаются прежде всего как к спасительнице, особо сведущей в драматических ситуациях, когда почитатели призывают ее в обстоятельствах крайней нужды. Говорят, что она спасает заблудившихся в непроходимом лесу, тонущих в грозном море, находящихся под угрозой неотвратимой казни или же попавших в тюрьму.[83] Во многих народных сказках Тара появляется по просьбе своих преданных, чтобы вырвать их из пасти смерти.[84] Сострадание Тары к горестям живых существ прежде всего обнаруживается в ее роли обманщицы смерти. В этом смысле главное ее благословение — долгая жизнь. В других историях, рассказывающих о Таре, также подчеркиваются, что регулярное поклонение Таре приносит долголетие.[85] В тибетских монашеских традициях, когда неофитов посвящают в церемонии в честь Тары, ритуалы носят название[86] «посвящение в жизнь». В отличие от богинь, которые ассоциируются с вопло-

[81] Ibid. P. 12.

[82] Ibid. P. 13.

[83] Описание «восьми ужасов», от которых, как принято считать, Тара спасает, см.: *Tucci Giuseppe.* Tibetan Painted Scrolls. 2 vols. Vol. 2. Rome: Libraria dello Stato 1949. Tanka 44, pl. 78. P. 403ff.

[84] Например, см.: *Beyer S.* Op. cit. P. 233–240; *Blofeld J.* Op. cit. P. 55–71.

[85] *Beyer S.* Op. cit. P. 386–388.

[86] Ibid. P. 386.

щения плодородия, к Таре обращаются, прежде всего, как к богине, которая защищает, сохраняет и спасает жизнь. Она — не богиня плодородия (хотя время от времени она дает и такое благословение),[87] а исполненное великого сострадания существо, которое не может выносить страдания своих преданных.

Хотя, скорей всего, главная привлекательность Тары в буддизме — ее роль обманщицы смерти, дарующей долгую жизнь, и очаровательной игривой юной девушки, формы ее все же разнообразны, и некоторые из них агрессивны, даже пугающи. «Воздаяния двадцати одной Таре», возможно, самый известный из ее хвалебных гимнов, содержащий несколько стихов, призывающих гневные формы Тары.

Слава Уничтожающей воинов Мары,
ТУРЕ, Грозная,
Сокрушающая всех врагов,
Хмуря брови лотосоподобного лика.
.....
Слава Той, что сотрясает землю ударом руки,
И бьет ее стопами,
Разрушая семь подземных миров
Звуком ХУМ нахмуренных бровей.
.....
Слава Той, что наносит удар стопами ТУРЕ[88],
Чье семя — форма слога ХУМ,
сотрясающей горы Меру, Мандару, Кайласу
И все три мира.[89]

Особенно грозная форма Тары — Тара Курукулла.[90] Ее описывают так:

---

[87] См.: *Blofeld J.* Op. cit. P. 59. Тара благословляет молодую пару рождением ребенка после того, как выручает их из беды.

[88] Имеется в виду мантра Тары «*Ом Таре Тутаре Туре Свака*» (*Прим. пер.*).

[89] *Beyer S.* P. 212–213.

[90] Ibid. P. 302, где ясно показано, что Курукулла изначально была божеством индийских племен.

Честь и хвала ей,
Что стоит в танцующей позе,
Надменная, яростная.
Той, что носит диадему из пяти черепов
И шкуру тигра.
Я воздаю почести красной [богине]
С клыками, чье тело вселяет ужас,
Отмеченной пятью знаками ярости,
Чье ожерелье — полсотни человеческих голов,
Победительнице Мары.[91]

Особая сила Тары Курукуллы заключается в ее способности подчинять себе и сокрушать злых духов или личных врагов.[92] С помощью ритуалов, призывающих ее, она является, чтобы поселиться в самом практикующем (тексты почти всегда говорят о практикующем мужчине). Таким образом, ритуалы требуют от адепта большой силы и совершенства, поскольку Курукулла — великая сила. Адепт облачается в красные одежды и представляет себя принимающим одну из форм богини. Затем он произносит ее мантру десять тысяч раз. Затем он делает ей специальные подношения и просит ее покорить человека или демона, являющегося объектом ритуалов.

Когда эти приготовления завершены, когда он отчетливо уловил внешность и «я» богини, все готово к визуализации. Свет излучается из ХРИХ в сердце практикующего и помещает человека, подлежащего подчинению, обнаженного и с распущенными волосами, на мандалу ветра, возникающую из ЯМ: т. е. семя ветра приобретает круглую форму, символизирующую элемент воздуха, и этот ветер выталкивает вперед человека, которого следует подчинить; вокруг его шеи аркан, исходящий из цветка лотоса практикующего, т. е. из Курукуллы; его вытаскивают вперед железным крюком, который цепляет его за сердце, он призван силой мантры и беспомощ-

[91] Ibid. P. 303; также см.: *Bhattacharyya Benoytosh.* The Indian Buddhist Iconography: Mainly based on the Sādhanāmāla and the Cognate Tantric Texts of Rituals. Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyaya, 1968. P. 147–152.

[92] *Beyer S.* Op. cit. P. 302.

но распростерт у ног практикующего. Если личность, которую надо подчинить, мужчина, — добавляет текст, — железный крюк Курукуллы зацепляет его за сердце; если женщина — за вагину.[93]

Другие яростные формы Тары в буддизме включают Махамайя-виджаявахини-тару,[94] также известную как Голубая Волчица,[95] и Махачина-тару. Махачина-тара (также известная как Угра-тара) описывается и в буддистских, и в индуистских источниках. Вот отрывок из буддистского труда, *Садханамалы*:

Практикующий должен представить себя (Махачина-тарой), которая стоит, в позиции Пратьялидха (агрессивная позиция, в которой левая нога выставлена вперед), вселяющая ужас, с гирляндой отрубленных голов, свисающей с шеи. Она невысокого роста, с выпуклым животом и взгляд ее ужасен. Цвет ее кожи подобен голубому лотосу, у нее три глаза, одно лицо, она божественна и жутко смеется. Она в прекрасном расположении духа и стоит на трупе, украшена змеями, глаза ее круглы и красны, вокруг бедер — тигровая шкура, она в расцвете юности и наделена пятью благоприятными признаками, язык ее высунут. Она чудовищна, агрессивна, с обнаженными собачьими клыками, держит меч и Картри в двух правых руках, и Утпалу и Капалу (череп) — в другой паре рук. Ее Джатамукута (туго связанные) вьющиеся спиралью каштановые волосы подобны пламени, а внутри них она носит образ Акшобхьи.[96]

ВАСИШТХА И МАХАЧИНА-ТАРА

Скорей всего, сначала Тара заняла весомое положение в индийском буддизме, а затем, после того как она стала из-

[93] Там же. P. 306.

[94] *Bhattacharyya B.* Indian Buddhist Iconography. P. 131–146.

[95] *Beyer S.* Op. cit. P. 292.

[96] *Bhattacharyya B.* Indian Buddhist Iconography. P. 190; также см.: *Bhattasali Nalini Kanta.* Iconography of Buddhist and Brahmanical Sculptures in the Dacca Museum (Dacca: Rai S. N. Bhadra Bahadur, 1929). Pl. 71 (a), см. илл.около стр. 206.

вестна в Тибете, приобрела там центральное положение. В индуизме она не имеет такой значимости, как в тибетском буддизме: возможно она вошла в традицию индуизма через влияние буддистской тантры. В индуистских источниках мы находим явные указания на связь Тары с буддизмом. О ней говорится, например, что в волосах у нее — Акшобхья, «невозмутимый», что является эпитетом Шивы, но также и именем Будды. Кроме того, в *Рудраямала* и *Брахмаямала-тантре* Тару иногда называют Праджняпарамита (совершенство мудрости), т. е. совершенно буддистским именем.[97]

Самое убедительное свидетельство ранней связи Тары с буддизмом мы находим в мифе о том, как мудрец Васиштха пытался поклоняться Таре. Однажды он выполнял аскетические практики на протяжении десяти тысяч лет, но безрезультатно. Тогда он отправился к богу Брахме и попросил у него мощную мантру, способную помочь ему. Брахма поведал ему о славе Тары. Он сказал, что с помощью силы Тары он создает мир, Вишну охраняет его, а Шива разрушает. Она бесконечно прекраснее, чем миллионы солнц, она — источник света и раскрывает смысл Вед. Затем Брахма приказал Васиштхе повторять мантру Тары. Васиштха отправился в Камакхью, знаменитый храм богини в Ассаме, и посвятил себя служению Таре. Прошла тысяча лет, но Васиштха так и не добился успеха. Тогда мудрец рассердился и готов был проклясть Тару за ее равнодушие. Вся земля задрожала в страхе, и даже боги взволновались. В этот момент Тара появилась перед Васиштхой. Она сказала, что тот зря тратил время, потому что он не понимает ее или не знает, как надо поклоняться ей. Она сказала, что Васиштха не знает ее в форме Чина-тары и что ее нельзя умилостивить йогой и аскетизмом. «Только Вишну в форме Будды знает форму поклонения мне, — сказала она, — и для того, чтобы научиться этому, тебе надо пойти в Китай». Затем Тара исчезла.

Васиштха отправился в Тибет, чтобы выяснить, что делать дальше. Неподалеку от Гималаев у него было видение

[97] *Kumar Pushpendra.* Tārā: The Supreme Goddess. Delhi: Bharatiya Vidya Prakashan, 1992. P. 103–104.

Будды, окруженного множеством прекрасных девушек и опьяненного вином. Все они были обнажены, пили вино и веселились. Васиштха был потрясен и отказался от приглашения принять участие в веселье. Затем голос с неба сказал ему: «Это лучший способ поклонения Таре. Если ты хочешь немедленного успеха, тебе следует принять такой способ поклонения». Тогда Васиштха обратился к Вишну в его форме Будды и попросил наставлений на этом пути. Будда открыл ему *кула маргу*, тантрический вид садханы, предупредив его о чрезвычайной ее секретности. Главная особенность этого пути — ритуал пяти запретных вещей. С помощью этого ритуала и этого пути можно жить среди добра и зла и оставаться отстраненным, сказал ему Будда. Поклонение происходит в уме, а не физически. Любое время считается благоприятным; нет ничего неблагоприятного; нет никакой разницы между чистым и грязным; никаких ограничений в еде и питье; ритуал поклонения может совершаться в любом месте и в любое время; следует искать дружбы с женщинами, и практиковать поклонение им.

Получив это знание от Будды, Васиштха совершил обряд пяти запретных вещей и превратился в мощного садхаку. Он отправился в Тарапур, чтобы практиковать новую садхану. Это место, ныне известное как Тарапитх, находится в районе Бирбхум в Бенгалии, и есть то самое место, где знаменитый адепт Бамакхепа (1843–1911) совершал свою садхану. Оно находится рядом с местом кремации.[98]

В этом мифе следует отметить несколько важных моментов. Во-первых, правильное поклонение Таре связано с Буддой, который понимается как форма Вишну,[99] т. е. миф неявно признает, что поклонение Таре, произошло из буддизма. Во-вторых, способ поклонения — тантрический, принадлежащий тантре левой руки, включающий ритуал пяти

[98]Этот миф встречается в первой и второй главах *Брахмаямалы* (*Brahmayāmala*) и в десятой главе *Рудраямалы* (*Rudrayāmala*). Более детальная версия этой истории взята из: *Cakravarti Rasmohan.* Mahāvidyā Tārā ki Sādhanā», Caṇḍi 6, N 7. 1946. 216–220.

[99]Заметьте, что Будда включен в некоторые поздние списки аватаров Вишну. В таком варианте роль Будды – своими ложными учениями вводить грешников в заблуждение с тем, чтобы им воздалось по кармическим заслугам.

запретных вещей. В-третьих, тот факт, что Васиштха отправился на север, чтобы обнаружить правильную форму и способ поклонения Таре указывает на тибетское влияние. В-четвертых, миф упоминает Камакхью в Ассаме и Тарапитху в Бенгалии как важные центры, что говорит о том, что поклонение Таре в индуизме было довольно сильным и, возможно, центр его находился в восточной Индии.

ГНЕВНАЯ ТАРА ИНДУИЗМА

Индуистские источники описывают несколько форм Тары, но нигде мы не встречаем игривой, очаровательной девушки, господствующей в иконографии тибетского буддизма. Почти каждое описание Тары в индуистских источниках подчеркивает ее агрессивную, иногда устрашающую внешность и напоминает об ужасной Таре Курукулле и Махачина-таре буддистской традиции. Хотя в индуистской традиции и говорится, что Тара обладает благостными и сострадательными качествами (см. ниже), их все же затмевают гневные проявления. *Дхъяна* мантра Угра-тары из *Мантра-махададхихи* описывает ее так:

Я созерцаю Божественную Мать трех миров, восседающую на белом лотосе, находящемся в центре вод, омывающих всю вселенную. В [двух] левых руках она держит нож и череп, а в правых — меч и голубой лотос. Цвет ее кожи голубой, и она украшена драгоценностями... три прекрасных змеи украшают ее, и у нее три красных глаза. Волосы ее заплетены в одну косу золотисто-каштанового цвета. Ее язык все время в движении, а зубы и рот ужасны. Вокруг ее пояса — тигровая шкура, а лоб увенчан украшениями из белой кости. Во лбу у нее — мудрец Акшобхъя в форме змеи. Она восседает на сердце трупа и грудь ее упруга. Так следует медитировать на Бхагавати Таре, повелительнице трех миров.[100]

Другие формы Тары так же грозны. *Дхъяна* мантра Та-

[100] *Mahidhara. Mantra Mahodadhiḥ.* Vol. I / Ed. and trans. Ram Kumar Rai. Varanasi: Prachya Prakashan, 1992. P. 179–180. Перевод отредактирован мною.

ры в ее форме Нила-сарасвати из *Тантра-сары* звучит следующим образом:

Я склоняюсь [в почтении] перед тобой, мать Нилаасарасвати. Ты даруешь благополучие и удачу. Ты восседаешь на сердце трупа и агрессивно движешься вперед. У тебя три страшных ярких глаза. Ты держишь чашу из черепа, ножницы и меч. Твое тело сияет как пылающий огонь. Дай мне приют. Надели меня красноречием. Пожалуйста, позволь нектару твоей милости наполнить мое сердце, устранить гордость. Змеи украшают тебя, вместо юбки на тебе тигровая шкура, ты громко звонишь в колокол и носишь гирлянду из отрубленных голов. Ты ужасна и устраняешь страх.[101]

Другая *дхъяна* мантра из *Тантрасары* описывает ее так:

Тару следует представлять выходящей из белого лотоса. Она выступает левой ногой вперед, и внешность ее вселяет ужас. Рост ее мал и большой живот выдается вперед. Она носит гирлянду из черепов и тигровую шкуру вместо юбки. Она вечно юная. Лоб ее украшен пятью черепами. Язык высунут; она совершенно ужасна и имеет четыре руки, в которых держит меч, пару ножниц, отрубленную голову и лотос. Она улыбается. Волосы ее свалялись в один сплошной узел (джата), на котором восседает Акшобхъя в форме змеи. Цвет ее лица подобен ясной луне. У нее три глаза; она стоит на пылающем погребальном костре; зубы ее ужасны; она украшена драгоценностями.[102]

Описание и характер Тары в индуистских текстах подчеркивают две важные и связанные между собой особенности, которых мы не обнаруживаем у буддистской Тары: (1) она тесно связана с богиней Кали, с которой имеет большое сходство, и (2) она часто находится на месте кремации. Обе эти особенности подчеркивают ее неистовую, устрашающую природу и отличают ее от кротких образов Тары, преобладающих в тибетском буддизме.

---

[101] Tārā Aṣṭakam // *Bṛhannīla-tantra*; Rājeś Dīkṣit. Kālī Tantra Śāstra. Agra: Sumit Prakashan, 1987. P. 115–116.

[102] *Āgamavāgiśa Kṛṣṇānanda. Bṛhat Tantrasāra.* Calcutta: Navabharat Publishers, 1984. P. 415.

Внешнее сходство Кали и Тары разительно и очевидно, в особенности в двух последних изображениях каждой из богинь — Дакшина-кали и Угра-тары. Обе стоят на распростертой фигуре, которая обыкновенно считается Шивой, но иногда — безвестным трупом. Иногда тело, на котором они стоят, горит в огне погребального костра. Обе богини черного, темно-синего и иссиня-черного цвета. Обе обнажены или носят минимум одежды, иногда тигровую шкуру. На обеих — гирлянда из отрубленных голов и черепов и пояс из отрубленных рук. Обеих обычно изображают стоящими на месте кремации. Языки обеих высунуты, и изо рта сочится кровь. Они так разительно похожи друг на друга, что легко можно ошибиться, приняв одну за другую. Их и вправду иногда называют проявлениями друг друга; например, в гимнах их тысячи имен они разделяют многие эпитеты, а также имена друг друга в качестве эпитетов. Тару, например, называют Калика, Угра-кали, Махакали и Бхадра-кали.[103] В поэзии *бхакти*[104] Рампрасада Сены, бенгальского святого XVIII в., имена Кали и Тары встречаются как взаимозаменяемые. Иногда даже создается впечатление, что Рампрасад предпочитает имя Тары, когда явно обращается к более благостным или кротким аспектам богини, но без особой последовательности.[105]

Кроме того, подобно Кали, в контексте индуизма Тара наслаждается кровью. В гимне ее сотни имен из *Мундамала-тантры*, она названа Той, что Любит Кровь, Той, что Вымазана Кровью и Той, что Наслаждается Кровавыми Жертвоприношениями.[106] *Тара-тантра* описывает, как

[103] *Dīkṣit R.* Kālī Tantra Śāstra. P. 128, 130.

[104] *Бхакти* — один из трех основных видов йоги, основанный на бескорыстной любви, служении и преданности божеству или гуру, осуществляющему связь с божеством. Два других вида: *джняна* йога — йога знания и *карма* йога — йога действия (*Прим. пер.*).

[105] Относительно поэзии Рампрасада и использования им эпитетов Кали и Тары см.: *Prasada's Rama.* Devotional Songs: The Cult of Shakti, trans. Jadunath Sinha. Calcutta: Sinha Publishing House, 1966), повсюду в тексте. По поводу использования им «Тара» в качестве благостного аспекта богини см. песню 221. P. 118–119, в которой он говорит о Таре как о «творящей добро, благе всех живущих, ниспосылающей защиту», «улыбающейся».

[106] *Dīkṣit R.* Kālī Tantra Śāstra. P. 117.

Тара любит и кровь животных, и человеческую, но говорит, что последняя ей больше нравится. Кровь преданных должна быть взята из конкретных частей тела, таких как лоб, руки, грудь, голова, или межбровье; некоторые из этих мест могут соответствовать различным чакрам, энергетическим центрам внутри тела (5.15). На протяжении всего текста, этот ритуал поклонения Таре описывается как часть тантрических обрядов левой руки, в которых непременно фигурируют вино, мясо и секс; и в этом смысле Тара тоже напоминает Кали, т. е. представляется, что поклонение ей осуществляется за счет силы запретного и сремления превратить запретные предметы или действия в духовно преображающие элементы.

Подобно Кали, Тара связана с Шивой, хотя и не так постоянно, как Кали. Мужская фигура под ее ногами иногда отождествляется с Шивой, и многие из ее имен связывают ее с Шивой. Она, например, называется: Шива (женская форма Шивы), Шанкара-валлабха и Хара-валлабха (оба последних имени означают «возлюбленная Шивы), Харипатни (супруга Шивы), Той, что дорога Бхайраве (Бхайрава — форма Шивы), и Супругой Махабхайравы.[107] Тара носит волосы связанными в узел на макушке в виде *джаты*, по обыкновению аскетов, так же как носит их Шива. Это связывает ее с миром аскезы и йогинов, который и есть преимущественно мир Шивы.

Несмотря на обнаружение связи Тары с Шивой, в ее эпитетах и иконографии, в индуистских текстах мало мифов о ней, и едва ли встречаются мифы, связывающие ее с Шивой. Тем не менее в устной традиции мне попалась исключительно интригующая история о Шиве и Таре. Миф начинается с пахтания океана. Шива выпил яд, появившийся в процессе пахтания, чем спас мир от разрушения, но от сильного воздействия яда потерял сознание. Появляется Тара и укладывает Шиву себе на колени. Она кормит его грудью, ее молоко обезвреживает яд, и Шива выздоравливает.[108] Этот миф напоминает другой, в котором

[107] Ibid. P. 128–133.

[108] См. обсуждение этого мифа ниже.

Шива останавливает неистовствый поход Кали, превратившись в ребенка. При виде ребенка включаются материнские инстинкты Кали, она утихает и нянчит маленького Шиву.[109] В обоих случаях Шива занимает позицию ребенка перед богиней. Мне также говорили, что конкретная форма Бхайравы-Шивы, связанная с Тарой, — это форма Батукабхайравы, холостяка Бхайравы (Шивы), который предстает в виде юноши. Таким образом, в устной традиции отношения между Тарой и Шивой воспринимаются как взаимоотношения матери и сына и также как супругов.

В индуизме Тара также тесно связана с местом кремации. Фигура, на которой она стоит, часто считается либо трупом, либо *претом* (привидением) и часто изображается как сжигаемая. На некоторых изображениях Тары можно различить огни погребального костра позади нее. Шакалы также часто фигурируют на изображениях. Руководства по обрядовому поклонению часто указывают на то, что Таре следует поклоняться на месте кремации, как правило, глухой ночью. Эпитеты Тары также связывают ее с местом кремации. Например, и в ее *кавače* (разновидность призывания богини, буквально означающая «доспехи»), и в гимне ее тысячи имен ее называют Шмашана-бхайрави (грозная, обитающая в месте сожжения трупов).[110] В этом отношении Тара также напоминает Кали. Обе бродят по местам кремации, и их храмы часто устанавливают на них или рядом с ними. Самый знаменитый храм Кали, Калигхат, примыкает к одному из самых больших мест кремации Калькутты, и храм Тарапитх, возможно, самый известный из храмов Тары, расположен подобным образом, рядом с местом кремации. Хотя места кремации обычно считаются священными в индуизме, и храмы других божеств могут быть установлены на них или рядом с ними, Кали и Тара имеют постоянную связь с такими местами. В самом деле, о Таре иногда говорится как о самом огне погребального костра, воплощенном выражении этого наводящего ужас, мощного религиозного символа.

[109] *Liṅga-purāṇa* I. 106.

[110] *Dīkṣit R.* Kālī Tantra Śāstra. P. 108, 132.

Несмотря на разные варианты последовательности Махавидий в их списках, Кали и Тара почти всегда следуют первой и второй соотвественно. Не остается сомнений, что это указывает на их исключительное положение в группе, в особенности постольку, поскольку их описывают в похожих терминах, т. е. создается впечатление, что положение Тары, как второй после Кали по степени важности прямо связано с ее внешним сходством с Кали. Если считать Кали в ее форме Дакшина-кали высочайшим выражением мудрости (*видья*), освобождающим знанием, согласно указаниям многих текстов и мнению современных информаторов, Тара, следующая за Кали и столь напоминающая ее внешне, должна быть наибольшим приближением к этой высшей истине. Можно представлять Тару ее первым, наименее рассеянным и наименее преломленным ее проявлением, выражением наивысшей истины, весьма близкой к первозданной целостности. Или же можно воспринимать Тару как предпоследнюю стадию в поступательном продвижении на пути к полному растворению эго и его слиянии с абсолютом, как предпоследнюю ступень в *пралайе* (растворении вселенной), если можно так выразиться, эго. Один современный комментатор говорит, что «во время *пралайи* Тара приходит в ярость и превращается в Кали».[111]

СИМВОЛИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ТАРЫ

Большинство символических значений, связанных с Кали, касаются и Тары. В самом деле, она предстает как вариант проявления Кали, как ее, так сказать, родственный дух, выражающий те же истины, что и Кали, только немного другим способом. Она подавляет мужскую фигуру, с ней связанную. Она стоит на Шиве или на мужском трупе, или же нянчит Шиву как мать младенца. Подобно Кали, Тара говорит об исключительности или превосходстве Шакти в картине мироздания, состоящего из Шивы и Шакти, или наполненного ими.

Так же как Кали, Тара прежде всего — пороговый сим-

[111] *Kalyāṇa.* Śakti Aṅk. Gorakhpur: Gita Press, 1934. P. 404.

вол. Она воплощает и выражает реальности, относящиеся к краю цивилизованного общества, к тому, что стремятся исключать как опасное или загрязненное. Подобно Кали, она обнажена или одета в шкуры животных. Волосы ее не причесаны, и она стоит на своем партнере, а не рядом с ним или же коленопреклоненно перед ним. Подобно Кали, она переворачивает привычные представления о роли женщины в управляемом мужчинами индуистском обществе. Она неукротимая, дикая и доминирующая. Как первозданная сила, она беспредельна и неконтролируема.

Как и Кали, она также отождествляется с разрушением. Кали тесно связана с растворением вещей стирающим все временем. Тара, с другой стороны, более связана с разрушением огнем. Ее часто отождествляют с самим огнем кремации; таким образом, она представляет окончательную разрушительную, но очищающую силу, которая отмечает переход от жизни к смерти или из одного вида существования в другой. Как и огонь погребального костра, она больше, чем просто разрушительная сила: она очищает и преображает. Как мы увидим позднее, Тара обладает творческими и преображающими аспектами. Она также отождествляется с избытком солнечного жара. Один современный автор говорит, что Тара появляется как первое проявление творения после *пралайи* в форме солнца. Первозданное солнце жжет неудержимо, бесжалостно и гибельно, и его следует усмирять подношениями зерна. Тара олицетворяет собой его необузданный, чрезмерный жар, способный иссушить все творение, поглотив жизненные силы всех живых существ.[112] Тот же автор указывает на то, что даже змеи, украшающие Тару, — часть ее разрушительной природы. Выделяя ядовитый газ во время кончины мира, они разрушают его.[113] Череп в руках Тары, из которого она иногда пьет, автор истолковывает как символ ее роли владычицы разрушения. По его мнению, голова — основное вместилище *расы*, или же жизненного сока. Тара поглощает его в своем стремлении к разрушению.[114]

[112] *Dīkṣit R.* Kālī Tantra Śāstra. P. 6.
[113] Ibid.
[114] Ibid.

Ожерелье Тары, состоящее из черепов, и пояс из отрубленных рук имеют тот же смысл, как и в случае с Кали. Черепа (которые иногда совпадают с числом букв в санскритском алфавите), возможно, символизируют звуки алфавита и указывают на связь Тары с *шабда брахманом*, первозданной творческой силой в форме звука. Они также говорят о ее разрушительном аспекте и должны символизировать смерть. Пояс из отрубленных рук олицетворяет уничтожение накопленной кармы, что освобождает личность от кабалы сансары. Ее меч и ножницы, подобно мечу Кали, символизируют ее способность разрезать путы, связывающие человека неведением и ограниченным сознанием. Этим мечом она без сомнения разрушает, но это разрушение может быть позитивным и преображающим. Современный почитатель Тары понимает отрубленные головы, которые она носит, как символ уничтожения ума, охваченного неведением или искалеченного ограниченным сознанием. «Она действительно хочет убить тебя — ложного тебя, ограниченную личность — накопление стольких рождений... Когда она отрезает тебе голову, ум становится твердым, устойчивым в концентрации, что дает тебе возможность продвижения вперед».[115] По поводу пояса из отрубленных рук тот же преданный говорит: «Большинство людей наряжаются в свои кармы, а Она хочет отсечь их, полностью освободить вас от них».[116]

БОЛЕЕ КРОТКАЯ СТОРОНА ИНДУИСТСКОЙ ТАРЫ

Несколько аспектов иконографии Тары отличаются от иконографии Кали. Некоторые из изображений указывают на менее разрушительные и скорее материнские ее свойства, чем присущие грозной Таре, с которой мы до сих пор знакомы. Считается, что у Тары большая полная грудь и выпуклый живот. Не совсем понятно, беременна она или нет, но эти характеристики в самом деле указывают на ее материнское начало. Один человек, рассказывавший мне о

[115] *Svoboda Robert.* Aghora: At the Left Hand of God. Albuquerque, N.M.: Brotherhood of Life, 1986. P. 79.
[116] Ibid. P. 80.

Таре, объяснял пышную грудь и большой живот Тары как символизирующие первый импульс к процессу созидания и индивидуализации. Кали — вакуум, *ниргуна брахман* (высшая реальность, лишенная характеристик) как таковой, реальность в ее полной сущностной форме, или *пралайя* (космическое растворение). Таре, в основном схожей с Кали, но отличающейся от нее большими грудью и животом, присущи атрибуты созидания. Она наполнена вселенной, которая вот-вот появится из пустоты.[117] И наоборот, Тару можно рассматривать как последнюю стадию, предшествующую растворению, которое олицетворяет Кали. Тара одета во что-то (Кали — нет), что, например, может говорить о меньшей степени полноты свободы. В любом случае, Тара близка Кали, как первый шаг в сторону к созиданию, или же как последний, предшествующий растворению.[118]

Несмотря на сильную связь Тары с разрушением, существуют указания на то, что ее также воспринимают как творческое, вскрамливающее, материнское присутствие. Это особенно явно выражено в гимне ее тысячи имен. Ее, к примеру, называют Джалешвари (повелительницей дождя), Джагаддхатри (матерью мира, няней мира), Притхви и Васудхой (землей), Врикшамадхьяни-васини (обитающей в деревьях), Сарвавамайи (сотворяющей все), и Любящей Свежие Цветы.[119]

О Таре также говорится как о спасительнице преданных ей, и в этом смысле она напоминает Тару тибетского буддизма. Во многих местах говорится: «Та, что переводит через сансару, она и есть Тара».[120] Подход к ней прост: ее мантра, обладающая силой просветления, считается доступной всем без особого посвящения или квалификации. Она с готовностью раздает свои благословления и не требует от своих почитателей совершения пуджи, *джапы* (повторения ее имени) или *дхъяны* (медитации), или же каких-либо усилий для завоевания ее расположения.[121] Ее назы-

[117] Swami Annapurnananda.
[118] Ibid.
[119] *Dīkṣit R.* Kālī Tantra Śāstra. P. 128–134.
[120] *Kalyāṇa.* Śakti Aṅk «Tārā-rahasya». P. 224.
[121] Ibid.

вают Самсаратарини (переносящая через океан сансары)[122] и считается, что ее имя произошло от значения «пересекать», подразумевая, что она помогает живым существам пересечь океан неведения на пути к просветлению. Некоторые иконографические изображения представляют ее с веслом в руке, подчеркивая то, что она занимается переправой своих преданных через реку сансары.[123] Современный автор говорит: «Она помогает пересечь три вида трудностей: телесных, связанных с судьбой и с материальным благополучием. Тара означает «освобождающая», «Освободительница».[124]

В некоторых текстах Тара описывается как живущая на острове, на который ее преданных доставляют на лодке. Саму ее иногда называют главным божеством переправы их через озеро.

Есть один большой зал, называемый «манас», среднее пространство которого составляет озеро, наполненное нектаром. До него никак не добраться, только с помощью лодки. Есть великая шакти по имени Тара, стерегущая ворота. У нее множество слуг с лицом темным, подобным синему лотосу. Они играют в водах озера на тысячах драгоценных лодок. Они добрались до этого берега (предположительно, сансара, или «этот мир») и возвращаются обратно на другой берег (предположительно, мокша или мукти — состояние освобождения от перерождений, или рай Тары). Под командованием Тары — миллионы юных лодочниц. Они танцуют и поют священные гимны богине. Некоторые из них держат весла, другие — раковины. Они пьют воду-нектар из озера и катаются во всех направлениях на сотнях лодок. Над всеми шакти, темнокожими и управляющими лодками, главная — Тара, мать, способная укротить наводнение... Итак, мать Тара окружена многими лодками и ослепительно сияет, сидя в большой лодке.[125]

Одно из самых поразительных индуистских изображе-

[122] *Dīkṣit R.* Kālī Tantra Śāstra. P. 131.
[123] *Kalyāna.* Sakti Ank. P. 225.
[124] *Dīkṣit R.* Kālī Tantra Śāstra. P. 10.
[125] *Nīla-tantra* 31.12-18, 21-23; Kumar. Tārā. P. 101.

ний кроткого аспекта Тары находится в храме Тарапитха в Бенгалии, где она представлена вскармливающей Шиву, которого держит на коленях. В устной традиции миф этого храма объясняет такое материнское проявление Тары как вариант и развитие истории мудреца Васиштхи, который отправился в Китай, чтобы найти подлинный метод почитания Тары. Там он встретил ее почитателей, поклоняющихся ей ритуалами с вовлечением женщин, вина и мяса. Согласно традиции Тарапитхи, после того как Будда посвятил Васиштху в этот тантрический ритуал поклонения левой руки, он сказал, чтобы тот возвращался в Индию и там практиковал свою новую садхану. Ему было сказано отправиться в Бенгалию, фактически в то самое место возле реки Дварака, где впоследствии возникла Тарапитха. Будда, силой высшего мистического откровения знал, что это место священно для Тары. Васиштха уселся на сиденье из пяти человеческих черепов и принялся повторять Тара мантру триста тысяч раз. Тара была довольна его садханой и явилась ему. Она предложила выполнить его желание, и он попросил, чтобы она открыла ему свой материнский аспект, как мать, вскармливающая Шиву грудью, т. е. тот самый образ, который описал ему Будда. Она открыла Васиштхе эту форму, которая затем превратилась в камень; этот образ и стал центральным в Тарапитха храме.[126]

Каменный образ Угра-тары, увиденный Васиштхой, на самом деле существовал до того. Глаз Сати (некоторые говорят, ее третий или духовный глаз), который упал на землю в Тарапитхе, превратился в камень, и из него возник тот образ, который увидел Васиштха. Эта скульптура связана с историей Шивы-Нилакантхи, спасшего Творение тем, что он выпил яд, вышедший из вспахтанного океана. От яда в горле его возникло страшное жжение, от чего горло посинело [поэтому он и зовется Нилакантха, «синегорлый»]. Чтобы ослабить это жжение, Шакти предложила Шиве свою грудь. Он принял ее предложение, и ему стало легче.[127]

[126] *Morinis Alan.* Pilgrimage in the Hindu Tradition: A Case Study of West Bengal. Delhi: Oxford University Press, 1984. P. 166–167.

[127] Ibid. P. 167. См. также: *McDaniel June.* The Madness of the Saints:

Как мы уже неоднократно говорили, устрашающие или гневные аспекты Тары можно также рассматривать в позитивном смысле, как соответствующие ее роли «освободительницы». Погребальный костер, который она олицетворяет собой или в котором часто стоит, символизирует сожжение хлама прошлой кармы, очищение ума от неведения, сжигание привязанностей.[128] Считается, что ее ножницы и меч символизируют отрезание уз, держащих людей в неведении и самообмане. Отрубленные головы означают разрушение ложных представлений и самолюбования. То, что она стоит на трупе, означает, согласно одному современному комментатору, ее «победу над скорбью».[129]

Вкратце, хотя внешность и привычки Тары кажутся вначале совершенно ужасными, ей присуща и кротость. Она спасительница, заботящаяся о своих преданных, и в этом смысле она отражение кроткой Тары тибетского буддизма. Помощь, которую оказывает своим почитателям индуистская Тара, более жесткая и пугающая, но конечная цель — освобождение — одна. Тара в индуизме склонна шоковым воздействием приводить своих преданных в состояние освобождающего знания, в то время как тибетская Тара изливает на них свое сострадание.

ПОКЛОНЕНИЕ ТАРЕ В ТАРАПИТХЕ

Хотя индуистской Таре не поклоняются так широко, как Кали или Лакшми, ей посвящены несколько храмов на севере Индии и в Непале. По сравнению с Чхиннамастой, Багаламукхи, Матанги и Дхумавати — Махавидьями, которым почти вовсе не поклоняются массово — храмовый культ Тары относительно процветающий. Наверное, самый знаменитый ее храм — это Тарапитх в районе Бирбхум в

Ecstatic Religion in Bengal. Chicago: University of Chicago Press, 1989. P. 89. В рассказе McDaniel, основанном на интервью с одним из преданных, на помощь Шиве приходит Кали. Она превращается в Тару, как она говорит, потому, что «не может кормить грудью собственного мужа».

[128] *Svoboda R.* Op. cit. P. 77–80.

[129] *Kalyāṇa.* Śakti Aṅk. P. 404.

Бенгалии. Этот храм не особенно велик, и приток посещающих его довольно умеренный, но храм и его божество хорошо известны, и Тарапитх славится как мощное место поклонения богине. Мифы основания храма, метод поклонения, осуществляемого в нем (включая кровавые жертвоприношения), гимны, исполняемые в храме, целебные свойства расположенного неподалеку водоема, обитатели и ритуалы кремационной площадки, находящейся по соседству — все это вместе создает ясную картину поклонения Таре.

Существует две мифических традиции, рассказывающих о происхождении храма Тарапитх. Первая — история о мудреце Васиштхе. Вторая относится к хорошо известной истории о расчленении трупа Сати и возникновении *шакти питх* (посвященных богине мест) по всей Индии. Куда бы ни упала часть ее тела, на этом месте возникал центр поклонения богине. Согласно мифу о происхождении Тарапитхи, третий, духовный глаз Сати упал на землю в том месте, где сейчас стоит храм. Именно эту священную питху Будда увидел своим мистическим ви́дением и именно туда он и направил Васиштху. Две эти мифологические традиции соединяются и связывают храм с мифом о Сати, и, таким образом, с всеиндийской сетью богини, и с тантрическим ритуалом левой руки, принесенным с севера, т. е. с источником буддистского поклонения Таре.

Центральный образ Тары изображает ее кормящей Шиву и этим подчеркивает ее материнские, оберегающие и питающие аспекты.[130] Присутствие Тары в многолюдном храме, где ей поклоняются повседневно с использованием традиционных ритуалов, также смягчает ее гневный аспект, преобладающий в ее индуистском проявлении. О ней тщательно заботятся священники как о центре оживленного храма, и к ней часто обращаются ее почитатели с постоянными просьбами. Ее царский двор — в этом храме, и она раздает милости своим преданным как заботливая мать. В своем проявлении кормящей матери и как центр внимания

[130]Моринис (Morinis A. Op. cit. P. 182) говорит, что каменное изображение нечеткое, и требуется хорошее воображение для того, чтобы разглядеть в нем Тару, кормящую грудью Шиву.

священников и почитателей, постоянно служащих ей и обращающих к ней свои молитвы, Тара в Тарапитхе приобретает домашние семейные качества. Водоем, примыкающий к храму, также свидетельствует о ее благостном аспекте. По верованиям, этот «резервуар жизни» обладает силой оживлять мертвых и исцелять болезни. Паломники купаются в нем до и после обряда поклонения богине в храме.

Благостные материнские качества Тары также подчеркиваются в стихах бхакти Тарапитхи, и их часто распевают в храме. Как и в случае с поклонением Кали в Бенгалии, в этих стихах использован образ богини как матери, обращающий ее почитателя в любящее, зависимое от нее дитя, которое она не может отвергнуть. Следующие стихи Гьяна Бабу, основателя ашрама в Тарапитхе, — наглядный пример этого жанра.

Придите, придите в Тарапитх,
Если хотите увидеть «Ма»,
Здесь вы несомненно почувствуете
Прикосновение вашей собственной Матери,
Здесь нет кастового различия,
Потому что Ма — Мать мира,
Просто позовите «Ма, Ма»,
И мать усадит вас к себе на колени
Приходите и взгляните,
Чтобы устранить жжение яда,
Мать кормит Нилакантху грудью,
Если вы придете сюда, вы увидите Вамакхепу,
Ее дорогого сына.
Он ел вместе с шакалами и богами,
Называя их своими братьями,
Чтобы раздать голодным рис,
Мать созывает своих детей,
Где бы вы ни были,
Придите, придите, придите же сюда.[131]

Грозный аспект Тары и ее связь с тантрической садханой левой руки, которую часто отличают устрашающие обряды, тем не менее раскрывают свое значение в практике кровавого жертвоприношения, совершаемого в храме,

[131] Ibid. P. 171.

а также в значении места кремации, расположенного по соседству. Ее устрашающий аспект также можно видеть в металлическом изображении, которое обычно доступно для *даршаны* (обозрения). Это трехфутовое изображение напоминает о вышеупомянутых *дхъяна* мантрах Угра-тары. У нее четыре руки, на ней гирлянда из черепов, язык высунут. Вид ее выражает неистовство, и хотя это изображение не является тем оригиналом, вокруг которого был выстроен храм (оригинал отождествляют с грубым изображением в камне), это именно тот образ, который видит большинство приходящих в храм.

Кровавые жертвоприношения приносятся Таре ежедневно. Обычно двух или трех козлов приносят в жертву каждый день, но во время праздненств, таких как Дурга Пуджа и Кали Пуджа, может быть принесено в жертву до ста пятидесяти козлов. Отдельные почитатели почти что всегда предлагают богине животных как часть обещания богине, что она получит жертву в обмен на какую-либо милость от нее. Перед тем как убить животных, их купают в чане с водой для очищения. Приходящие в храм также проходят обряд очищения в храме перед совершением жертвоприношения. Животных, чаще всего козлов, убивают в жертвенной яме возле храма. Внутри пространства, образованного песчаной насыпью, вделана двуколка, к которой привязано животное, в то время как священник обезглавливает его одним ударом специального меча. После этого немного крови собирают в горшок и предлагают изображению в храме. Жертвенная яма почитается посетителями храма; некоторые макают пальцы в кровь свежеубитого животного и помечают ею свой лоб.[132]

На иконографических изображениях и в описаниях Тары она обычно стоит на трупе, который часто оказывается лежащим на погребальном костре. В своих самых популярных индуистских формах она бродит по местам кремации и ассоциируется со смертью и разрушением. Важным элементом религиозной атмосферы в Тарапитхе является большая кремационаая площадка или роща кремации, рас-

[132] Ibid. P. 184–185.

положенная рядом с храмом. Здесь бенгальский святой Бамакхепа (или Вамакшепа на санскрите) (1843–1911) жил и совершал садхану в течение десятилетий вплоть до своей смерти. Его имя можно перевести как «безумный или сумасшедший (кхепа) последователь пути левой руки». Он и в самом деле вел себя как сумасшедший, что часто считается одним из признаков святого.[133] Легенда повествует о том, что после того как Бамакхепа медитировал на образе Тары долгое время на месте кремации, окруженный трупами, погребальными кострами и шакалами, Тара появилась перед ним во вспышке пламени в ее ужасной форме и затем прижала его к груди.[134] Традиция Тарапитхи говорит, что Бамакхепа был инкарнацией неистового мужа Тары, Шивы, в форме Бхайравы. Подобно Бхайраве, гласит легенда, Бамакхепа был неистовым и безумным внешне, но внутри исполненным милосердия.[135]

Место сожжения трупов было отмечено тантрической садханой на протяжении многих поколений и продолжает использоваться в тех же целях и поныне. Несколько садхаков живут более или менее постоянно на месте кремации, а бродячие садхаки часто посещают его и подолгу остаются там. Это место, где можно совершать *шмашана садхану* (духовная практика, осуществляемая на месте кремации) и *шава садхану* (духовная практика с использованием трупа). Это место включено в маршрут многих паломников в Тарапитху и представляет собой неотъемлемую часть священного комплекса. Оно усиливает тему, явно присутствующую во многих изображениях Тары — ее расположенность к местам кремации и тот факт, что искать ее милости следует именно там.

---

[133] См.: *Kinsley David.* The Divine Player: A Study of Kṛṣṇa Līlā. Delhi: Motilal Banarsidass, 1979. P. 205–252.

[134] *Morinis A.* Op. cit. P. 177.

[135] Ibid. P. 178–179.

ТРИПУРА-СУНДАРИ: КРАСА ТРЕХ МИРОВ

Трипура-Сундари, также появляющаяся в группе Махавидий под именами Шодаши, Лалита, Камешвари, Шривидья и Раджараджешвари, часто следует третьей, после Кали и Тары. Ее также иногда называют, вместе с Кали и Тарой, *ади* (изначальной) Махавидьей, что свидетельствует о том, что она занимает высокое положение в группе, и что она, подобно этим двум богиням, олицетворяет собой совершенное ви́дение реальности.[136] Согласно другим источникам, она представляет собой взгляд, предшествующий стадии просветленного сознания, уровню сознания, пронизанного саттвическими качествами, но в котором не достает полноты полностью просветленного сознания, превосходящего все качества и формы, т. е. *ниргуны*,[137] воплощенного в Кали.

Ее *дхъяна* мантра дает следующее ее описание: «Она пронизана светом восходящего солнца. В четырех своих руках она держит аркан, стрекало, стрелы и лук».[138] Дальнейшие детали ее внешности можно найти в известном гимне в ее честь, *Лалита-сахасранаме*, в котором говорится, что она восседает на троне, подобно царице (имена 2 и 3), носит драгоценности (имена 13 и 14), отмечена благоприятными знаками замужней женщины (имена 16–25), обладает пышной грудью и тонкой талией (имя 36); месяц украшает ее чело, а улыбка сражает Шиву, хотя и сам он является повелителем страстного желания (Кама) (имя 28). Она сидит на ложе из трупов Брахмы, Вишну, Шивы и Рудры (имя 249) и прислуживают ей Брахма, Вишну, Шива, Лакшми и Сарасвати (имя 614).

Иконографически она часто изображается сидящей на лотосе, который помещается на лежащем навзничь теле Шивы, в свою очередь лежащего на троне, ножки кото-

---

[136] *Dīkṣit R.* Ṣoḍaśī. Tantra Śāstra. Agra: Sumit Prakashan, 1991. P. 1.

[137] Интервью со Свами Аннапурнанандой.

[138] *Śākta-pramoda.* Bombay: Khemraja Srikrsnadas Prakasan, 1992. P. 153.

рого — боги Брахма, Вишну, Шива и Рудра. Иногда лотос растет из пупка Шивы. В других случаях он растет из Шри чакры, янтры Трипура-Сундари. В таком изображении богиня представлена как самовозникающая, поскольку Шри чакра отождествляется с самой богиней (см. ниже). В одном месте говорится, что она сидит на коленях Шивы в форме Камешвары, «властелина желания».[139] *Вамакешвара-тантра* говорит, что Трипура-Сундари живет на гималайских вершинах; что поклоняются ей мудрецы и небесные нимфы; что тело ее подобно кристаллу; что носит она тигровую шкуру, змею в виде гирлянды вокруг шеи, и волосы ее связаны в *джату*; она держит трезубец и барабан; украшена драгоценностями, цветами и пеплом и ездит верхом на большом быке.[140]

Саундарьялахари и *Тантрасара*[141] описывают ее подробно с головы до ног. В *Тантрасара дхъяна* мантре говорится, что она сияет драгоценностями из корон Брахмы и Вишну, павших к ее ногам в полном преклонении.[142] Интересно заметить, что в *Тантрасаре* нет никаких явных указаний на ее связь с Шивой, как в других описаниях.

МИФОЛОГИЯ И ХАРАКТЕРИСТИКИ

Трипура-Сундари (Шодаши) пользовалась очень широкой известностью как значительная тантрическая богиня до того, как она была включена в группу Махавидий. Она занимает важное положение и в Кашмире, и в тантре Южной Индии. Ей поклонялись с давних пор на юге Индии, где она занимает центральное место в популярном и сложном культе под названием Шривидья. Хотя ее часто описывают в антропоморфических чертах, ее культ, до сих пор процве-

---

[139] *Lalitā-sahasranāma*, name 52; *Brooks Douglas Renfrew.* Auspicious Wisdom: The Texts and Traditions of Śrīvidya Śākta Tantrism in South India. Albany: State University of New York Press, 1992. P. 64.

[140] *Dīkṣit R.* Ṣoḍaśī Tantra Śāstra. P. 137. Трипура-Сундари описана здесь как женская версия Шивы.

[141] *Āgamavāgiśa Kṛṣṇānanda. Bṛhat Tantrasāra.* Calcutta: Navabharat Publishers, 1984. P. 356–358.

[142] Ibid. P. 358.

тающий по всей Индии, но в особенности на юге, построен на поклонении и медитации на ее мантре — Шривидья мантре, а также ее янтре — Шри чакре. Это поклонение происходит практически без исключений конфиденциальным и тантрическим образом.[143]

Самое раннее упоминание о Шривидье (форма богини в виде мантры) встречается в тамильской работе *Тирумантирам*, написанной Тирумуларом, жившим в VII в. н. э. К IX в. культ Шривидьи упоминается в трудах на санскрите, и некоторые тексты, прославляющие ее, приписываются перу знаменитого южноиндийского философа Шанкары (788–820). Несколько текстов, в которых фигурирует Трипура-Сундари, появились в тот же период в Кашмире, где она заняла место богини, имеющей высокую важность. Особенно стоит упомянуть *Вамакешвара-тантру*, на которую было написано несколько важных комментариев. На протяжении XIII и XIV вв. культ Шривидьи широко распростанился и в Кашмире, и в Южной Индии, несколько значительных комментариев было написано на более ранние работы. Ее культ постепенно стал популярен в Бенгалии, с некоторыми северными вариациями, и теперь поклонение ей и ее слава распространились по всей Индии.

Несмотря на тенденцию культа Шривидьи оставаться тайным и эзотерическим, известны гимны богине, проникнутые сильным духом бхакти. *Навааваранакирти* Муттусвами, композитора, автора произведений в знаменитом стиле карнатакской музыки, содержит несколько известных примеров таких гимнов, и исполняются они публично, вне эзотерического тантрического контекста.[144]

Хотя храмов, где Трипура-Сундари поклонялись бы в ее антропоморфической форме, немного, ее принято отождествлять с определенными значительными богинями Южной Индии. Ее присутствие во многих храмах скорее отмечено Шри чакрой, чем антропоморфическим изображени-

[143] Это описание приводилось в части I. Следующее обсуждение Трипура-Сундари, в особенности ее положение в Южной Индии, основано на блестящей работе Брукса (Brooks) «Auspicious Wisdom», посвященной ее культу.

[144] *Brooks D. R.* Auspicious Wisdom... P. 56.

ем. Иногда встречается изображение другой богини, связанной со Шри чакрой, и таким образом она отождествляется с Трипура-Сундари, чья сущностная форма идентична Шри чакре. Например, в храме знаменитой южноиндийской богини Минакши в Мадураи продаются монеты с изображением Минакши в антропоморфической форме на одной стороне и Шри чакрой — на другой. Также продаются картинки с изображением Минакши, стоящей над Шри чакрой. Другой пример: богиня Акхиландешвари Тируччирапалли, которая изображается с серьгами в виде Шри чакры.[145] В других случаях внешность конкретной богини может настолько напоминать Трипура-Сундари, что трудно отличить одну от другой. Это относится и к богине Камакши в Канчипураме, описания которой отличаются от описаний Трипура-Сундари совсем незначительно. Шри чакра также представлена в иконографии Камакши.[146]

В Варанаси есть храм Раджараджешвари. Раджараджешвари — частый эпитет Трипура-Сундари. Говорится, что она обладает силой привлекать людей и что можно почувствовать силу ее притяжения во время ее *даршана.* Никто не может провести ночь в ее храме, и людей, находящихся какое-то время в ее присутствии, она сводит с ума. Священники этого храма долго не живут. Мне говорили, что она незамужняя богиня, но снаружи ее храма есть *лингам*, что указывает на присутствие Шивы. Также есть храм Раджараджешвари в деревне Бангараму в Уттар Прадеше. В *Гарбха грихе* (святая святых индуистского храма. — *прим. пер.*) помещен образ, окруженный двумя Шива *лингамами.* Богиня держит оружие, и лицо ее темного цвета. Шива лежит перед ней. На панно в передней части ее трона изображены пять богов, сидящих на лотосах с разным числом лепестков. Брахма, Вишну и Шива вполне различимы и представляют собой ножки трона, на котором сидит богиня, что является частым атрибутом ее описаний, в которых говорится, что боги поддерживают ее.[147]

Мне также говорили о храме Хамсешвари-дэви (эпи-

[145] Ibid. P. 72.
[146] Ibid. P. 71.
[147] Kalyaxa. Śakti Ank (Gorakhpur: Gita Press, 1934. P. 670.

тет Трипура-Сундари) в деревне Бансберия возле Хугли в Бенгалии. Это шестиэтажный храм и центральный образ его — Трипура-Сундари, восседающая на лотосе, растущем из пупка Шивы, лежащем на другом лотосе, который покоится на изображении Шри чакры. В храме находятся пятнадцать черных *лингамов* и шестнадцатый — белый. Шестнадцатый может символизировать Трипура-Сундари как Шодаши, «шестнадцатцатую» или «ту, что превосходит или включает пятнадцать лунных *титх*» (лунных дней; см. ниже). В храме также есть три лестницы: одна справа от образа, другая слева, а третья спускается в храм. Вероятно, они символизируют три *нади* (каналы) кундалини йоги, а взятые вместе, — всю совокупность мироздания. Похожий по конструкции храм сейчас строится в Варанаси.[148]

Трипура-Сундари также занимает важное место в непальском городе Бхактапуре. Там ее связывают с группой богинь, называемых Аштаматрика, «восемь матерей». Эти восемь богинь, у каждой из которых есть храм, или *питха*, создают защитный круг вокруг Бхактапура. В центре храм Трипура-Сундари. Как девятая и центральная богиня в группе, она считается самой главной среди остальных, верховной богиней.[149] Интересно также и то, что среди Аштаматрик находятся две другие Махавидьи — Кали и Лакшми.[150]

Главная история в мифологии Трипура-Сундари связана с ее победой над демоном Бхандой. Миф повествует о том, как Шива уничтожил Каму, бога любви, когда тот пытался отвлечь Шиву от медитации. Впоследствии один из *ган* (спутников или последователей) Шивы создает человека из пепла Камы-дэвы. Затем этот человек обращается к Шиве с просьбой научить его мощной мантре, на что Шива любезно соглашается. Повторяя эту мантр, можно получить половину силы противника. Шива также дарит этому

[148] Из разговора с Т. К. Бисвасом (T. K. Biswas), директором по совместительству Бхарат Кала Бхаван, Варанаси. Декабрь 1992.

[149] *Levy Robert I.* Mesocosm: Hinduism and the Organization of a Traditional Newar City in Nepal. Delhi: Motilal Banarsidass, 1992. P. 229–231.

[150] Ibid. P. 230.

человеку власть над миром на шестьдесят тысяч лет. Шива хвалит его словами «Бханд! Бханд!» («Хорошо! Хорошо!»), но из-за того, что он родился из гнева Шивы, когда тот испепелил Каму, он обращается в опасного яростного демона. Он строит город, соперничающий величием с городом богов, управляемым Индрой. Когда Бханда нападает на Индру, тот по приказу мудреца Нарады обращается к Трипура-Сундари за помощью. Индра также дает указания своим союзникам завоевать расположение богини подношениями собственной крови и плоти наряду с ведийскими обрядами. В конце этого ритуала богиня появляется и соглашается помочь богам. Между тем шестьдесят тысяч лет, отведенных Бханде на мировое господство, подходят к концу.

Во время осады города Индры боги устраивают свадьбу Шивы и Трипура-Сундари. Через некоторое время богиня вместе со своими подругами (*шакти*) отправляется на битву с Бхандой и его войском. Трипура-Сундари создает множество оружия из аркана и стрекала, которые носит в руках. Бханда поражен, увидев состоящую из женщин армию, и предрекает их неспособность сражаться, о чем говорит имя их предводительницы, Лалиты (нежная и хрупкая). Но Трипура-Сундари и ее войско одерживают верх над Бхандой и его армией. В ходе сражения два главных противника, Трипура-Сундари и Бханда, создают из своих тел всевозможных существ. Бханда создает несколько демонов, имена которых хорошо известны в индуистской мифологии, а Трипура-Сундари противостоит им, создавая соответствующее божество или аватара для победы над демонами. Бханда, например, создает Хираньякшипу. Лалита в ответ создает Прахладу, который в хорошо известном вайшнавском мифе побеждает Хираньякшипу. Бханда создает Равану, а из ногтей Трипура-Сундари появляется Рама. В ходе битвы Бханда также создает Махишасуру. В ответ богиня создает Дургу, украшенную драгоценностями, подаренными ей множеством богов. Затем Дурга убивает Махишасуру, как описано в знаменитой *Дэви-махатмье*. Наконец, богиня одерживает победу над самим Бхандой. После боя боги, возглавляемые женой Кама-дэвы, Рати, просят Трипура-Сундари воскресить бога любви,

уничтоженного Шивой. Она исполняет их просьбу, и желание снова восстановлено в мире. Боги в один голос поют ей славу.[151]

Миф определяет некоторые основные характеристики Трипура-Сундари. Ее главная роль — охранять благополучие богов и стабильность космоса. Сама она — источник нескольких *аватаров* Вишну, которых она создает, чтобы сокрушить демонов в сражении с Бхандой. Говорится, что у Трипура-Сундари есть другие формы, которые называют *аватарами*. Они включают богиню Кали, Кумари, Чандику, Бхарати и Гаури.[152] Этот миф и другие отрывки, в которых перечислены ее различные проявления, созданные для поддержания мира, утверждают Трипура-Сундари в роли трансцендентной защитницы космоса, источник происхождения известных божеств и аватаров, великого режиссера за кулисами, верховную надзирательницу за космическими процессами. В *Лалита-сахасранаме* она названа Той, из Десяти Ногтей которой Возникают Десять Форм Вишну (имя 88). В том же тексте указаны ее имена, подчеркивающие ее роль воина, например: Та, что Сокрушает Демонов (имя 318), Та, что Исполняет Желания Воинов (имя 493), Военачальница (691), Та, которой Поклоняются Воины (имя 777) и Мать Воинов (имя 836). Вкратце миф и гимны, посвященные ей, изображают Трипура-Сундари великой царицей поля боя, подобной Дурге, и подчеркивают ее роль защитницы космического порядка.

Роль воина Трипура-Сундари дополняют ее царственные характеристики. В *Лалита-сахасранаме* ей поклоняются цари (имя 305). Ей нравится властвовать (686) и подчинять все миры (имя 698). Один из самых ее популярных эпитетов — Раджараджешвари, «царица царей». Другое ее имя — Шри, связано с ее суверенностью. Тем не менее она во многом отлична от богини, также известной как Шри, супруги Вишну, и чаще имеет отношение к Шиве, как мы увидим ниже.

---

[151] Из *Lalitopākhyāna* 30.56; кратко приводится в: *Brooks D. R.* Auspicious Wisdom... P. 68–69.

[152] *Dīkṣit R.* Ṣoḍaśī Tantra Śāstra. P. 7–10, в соответствии с: *Tripurārahasya, Māhātmya-khaṇḍa, Brahmāṇḍa-purāṇa.*

В более вселенском масштабе Трипура-Сундари отвечает за три основных космических функции созидания, поддержания и разрушения. Она либо выполняет их сама, либо создает Брахму, Вишну и Шиву, исполняющих эти роли, и руководит ими. В *Саундарьялахари* говорится, что вся вселенная сотворена из крошечной частички пыли с ее ступни. Из этой частички Брахма сотворяет вселенную, которую с трудом поддерживает Вишну в форме Васуки, многоголового змея (2). В *Лалита-сахасранаме* она восседает на пяти трупах Брахмы, Вишну, Рудры, Ишвары и Садашивы (имя 249). В гимне ее тысячи имен в *Вамакешвара-тантре* она названа Повелительницей Всего, Матерью Мира и Матерью Вед.[153]

Она — воплощение удачи (*саубхагья*) и в этом отношении напоминает богиню Шри, супругу Вишну. Ее описывают, и часто со всеми подробностями, со множеством украшений и в роскошных одеждах. Говорится, что она дает любые благословения, исполняет все желания, воплощает саму чистоту (*суддха*), обладает спокойным мирным нравом и исполнена саттвических качеств.[154]

Трипура-Сундари также часто описывают как исключительно привлекательную, красивую и склонную к эротике. *Лалита-сахасранама* подробно говорит о ее прелестях — от ступней до макушки (13–51), и большая часть *Саундарьялахари* также посвящена ее привлекательной внешности. Говорится также, что она возжигает желание, пронизывает мироздание желанием и сама воплощает желание, т. е. бога любви Кама-дэву или его супругу Рати. В *Лалита-сахасранаме* она названа Желанной (имя 321); Наполненной Эротическими Настроениями (имя 376); Той, чья Форма — Желание Женщин (имя 454); Той, что Вызывает Чувство (имя 466); Той, что Очаровывает (имя 562); Той, чья Форма — Сексуальное Желание (имя 796); и Той, что Переполнена Желанием и Наслаждением (имя 863). *Саундарьялахари* говорит, что Кама — бог любви, навевающий

[153] *Dīkṣit R.* Ṣoḍaśī Tantra Śāstra. P. 139.

[154] См.: «The One Hundred and Eight Names of Ṣoḍaśī» из *Brahmayāmala* и *Sahasranāma* из *Vāmakeśvara-tantra*; там же. P. 136, 137–149.

чары на весь мир, получил свои силы от одного взгляда богини (6). Также сказано, что ее взгляд может вернуть сексуальную привлекательность и силу даже дряхлому старику, безобразному и пассивному в искусстве любви (13). *Прапанчасара-тантра* говорит, что поклонение ей имеет такое эротическое воздействие, что небесные нимфы, такие как гандхарвы, якши и сиддхи, приходят к садхаке «с глазами, как у газелей, томно дыша с дрожью в теле... покрытые жемчужной испариной страсти, выбросив украшения и позволив одеждам упасть, склоняются перед ним и предлагают исполнить его волю».[155] Несколько имен, связывающих или отождествляющих богиню с женским половым органом в гимне ее тысячи имен в *Вамакешвара-тантре*,[156] также указывает на эротический характер богини.

В *Калика-пуране*, Бала-трипура-сундари (юная девушка, блистающая красотой в трех мирах) считается символом красоты и сексуальности, и поклоняются ей посредством обожания живой девушки тантрическим методом левой или правой руки.[157] *Йогини-тантра* советует садхаке созерцать изображение обнаженной шестнадцатилетней девушки и представлять, как каждая часть ее тела сливается с его телом.[158] В *Трипура-рахасье* Трипура создает девять шакти, некоторые из них имеют эротические ассоциации: например, Камешвари, Бхагамалини (носящая гирлянду йони), Нитьялинна (постоянно влажная), и Бхерунда (беременная).[159]

Такие имена также свидетельствуют о связи Трипура-Сундари с плодородием и ростом. *Лалита-сахасранама* называет ее Жизненной Силой (имя 767); Той, что Дает Жизнь (имя 783); и Той, чья Форма есть Жизнь (имя 784). Гимн ее тысячи имен в *Вамакешвара-тантре* называет ее

---

[155] *Prapañcasāra-tantra* / Ed. John Woodroffe Delhi: Motilal Banarsidass, n.d., 9.23–24. Переведена Вудроффом в его вступительной статье к тексту, стр. 28.

[156] *Dīkṣit R.* Ṣoḍaśī Tantra Śāstra. P. 147–148.

[157] *Kālikā-purāṇa* 78.100; *Kakati Bani Kanta.* The Mother Goddess Kamakhya. Gauhati, Assam: Lawyer's Book Stall, 1948. P. 45–46.

[158] *Yoginī-tantra* I.6.17; *Kakati B. K.* The Mother... P. 50.

[159] *Tripurā-rahasya* 10.14; *Kakati B. K.* P. 50–51.

Матерью, Управляющей Рождением.[160] Ее часто связывают с самой землей, и говорится, что она и создает, и поддерживает землю. Ее природе также близка связь с питанием и едой как с основой силы и роста. В *Лалита-сахасранаме* она названа Махи и Дхарой, что в обоих случаях означает «земля» (имена 718 и 955) и отождествляется с питанием (имя 444) и самой пищей (имя 699). Она также зовется Джагаддхатри, «няня мира» (имя 935).

В большинстве случаев Трипура-Сундари характеризуется именами и качествами, подчеркивающими ее прекрасную, приносящую удачу, плодородную и милостивую природу, и это связывает ее с богатством, царской властью, защитой дхармы и победой над демонами. Ее часто описывают как терпеливую, послушную жену либо Шивы, либо Вишну. Другие качества Трипура-Сундари, однако, представляют собой аспекты, не вписывающиеся в такой ее портрет. Иногда о ней говорится как об ужасающей, дикой и, возможно, опасной. Хотя ни одно из ее главных имен (Трипура-Сундари, Шривидья, Шодаши, Лалита или Раджараджешвари) не указывает на этот аспект богини, его присутствие во многих текстах, содержащих ее описание, не отрицается. Как контраст обычным описаниям Трипура-Сундари, облаченной в сверкающие одежды с сияющими драгоценными украшениями, звучат отрывки из *Вамакешвара-тантры*, где она предстает обнаженной или одетой в шкуры животных и носит волосы *джатой*, в аскетическом стиле.[161] Она носит череп, пепел, и вокруг шеи у нее змея вместо ожерелья; у нее большой и длинный язык, страшные клыки, растрепанные волосы и вид скелета.[162]

Во многом она схожа с Кали, с которой иногда отождествляется.[163] Существует даже один миф, объясняющий идентичность Трипура-Сундари и Кали. В *Пранатошини* (труде, предположительно написанном в Бенгалии в XVII в. н. э.) рассказывается, что однажды Шива обратился к Кали по имени в присутствии пришедших в гости

[160] *Dīkṣit R.* Ṣoḍaśī Tantra Śāstra. P. 140.
[161] Ibid. P. 137.
[162] Ibid. P. 137, 143.
[163] Ibid. P. 139, где ее называют Кали, Калика и Каларатри.

небесных дев, позвав ее «Кали, Кали» («Черная, Черная»), что было воспринято ею как оскорбление. Она покинула Шиву и твердо решила избавиться от темного цвета кожи при помощи аскезы. Позже мудрец Нарада посетил Кайлас и, увидев Шиву в одиночестве, спросил, где его жена. Шива пожаловался, что она бросила его и исчезла. С помощью йогических сил Нарада обнаружил Кали живущей на севере от горы Сумеру, и отправился туда, чтобы попытаться убедить ее вернуться к Шиве. Он сказал ей, что Шива думает о женитьбе на другой богине и что она должна вернуться немедленно и помешать этому. К тому времени Кали избавилась от своей темной наружности, но еще не осознавала этого. Появившись перед Шивой, она увидела свое светлое отражение в сердце Шивы. Думая, что это другая богиня, она стала ревновать и злиться. Шива ей посоветовал присмотреться внимательней, оком мудрости, говоря ей, что в его сердце она увидела себя. История заканчивается тем, что Шива говорит преображенной Кали: «Поскольку ты приняла такую прекрасную форму, прекрасную в трех мирах, отныне имя твое будет Трипура-Сундари. Ты всегда будешь оставаться шестнадцатилетней, и звать тебя будут Шодаши».[164]

ИМЕНА: ТРИПУРА-СУНДАРИ, ШОДАШИ И ЛАЛИТА

В текстах, посвященных Трипура-Сундари, часто встречаются размышления о значении ее имен, которым обычно присущ скрытый или мистический смысл. Такие размышления выявляют дополнительные стороны ее характера и дополнительные связи с представлениями индуистской философии, мифологии и духовной практики. Чаще всего встречаются имена: Трипура-Сундари, Шодаши и Лалита.

Имя Трипура-Сундари, самое очевидное значение которого «та, что прекрасна в трех мирах», наводит на характерное размышление, касающееся различных триад ин-

[164] *Das Upendra Kumar.* Bhāratiya Śaktisādhanā, 2 vols. Santiniketan: Ranjit Rai Prakasan, Visvabharati, 1967. Vol. I. P. 525–526.

дуистской философии, мифологии и садханы. В процессе соотнесения Трипура-Сундари с этими триадами, тексты обычно говорят, что она тем или иным образом отождествляется с высшей сущностью или совершенной реальностью. *Калика-пурана* предлагает несколько истолкований такого рода. Она зовется Трипурой, говорится в тексте, потому что она отождествляется с треугольником (*трикона*), символизирующим йони и формирующим ее чакру (см. ниже). Треугольник в культе Шривидья, как мы увидим далее, — первозданная форма, из которой проистекает творение, и имеет прямое отношение к силе воспроизведения йони. Она названа Трипура, потому что ее мантра (см. ее обсуждение далее) состоит из трех пучков или слогов. Этим Трипура отождествляется с алфавитом, из которого происходят все звуки и слова и который, как часто считается, занимает главенствующее место в тантрической космологии. Кроме того, она тройственна, поскольку выражена в Брахме, Вишну и Шиве в роли созидательницы, защитницы и разрушительницы вселенной. Она также тройственна, так как представляет собой субъект (*мата*), инструмент (*мана*) и объект (*мея*) всего. И здесь снова она отождествляется с реальностью, выраженной посредством речи, включающей говорящего, высказывание, и объекты, к которым относятся слова.[165]

Камакала-виласа (13–40) говорит, что Трипура-Сундари трехгранна, поскольку она олицетворяет три вида и три цвета *бинду* (семени и сути): красный, белый и смешанный. Это может касаться сексуальных жидкостей: красный — женская сексуальная жидкость, белый — семя мужчины, а смешанный — союз обоих.[166] Смысл этого состоит в том, что богиня символизирует оба сексуальных полюса во вселенной и их высший союз. В том же тексте говорится, что тройственнойсть богини объясняется тем, что пребывает в Соме, Сурье и Агни, т. е. луне, солнце и огне. Таким образом, она вездесуща и всеобъемлюща, как свет и огонь. Далее текст говорит, что она тройственна, потому что свя-

[165] Ibid. P. 525.

[166] Из разговора с ученым-тантриком из Варанаси, январь 1993.

зана с тремя главными *питхами*, или священными центрами богини: Камарупа, Джаландхара и Пурнагири. Природа ее тройственна еще потому, что она воплощает в себе три основных силы: *иччха шакти* (воля), *джняна шакти* (сознание, знание) и *крия шакти* (действие).[167]

В своем комментарии к *Лалита-сахасранаме* Бхаскарарая говорит, что богиня зовется Трипура-Сундари, потому что «она старше трех богов — Брахмы, Вишну и Шивы».[168] Он также говорит, что богиня обладает тройственной природой, так как отождествляется с тремя главными каналами тонкого тела в кундалини йоге, представляющих космическую завершенность.[169] Бхаскарарая пишет далее в своем комментарии: «Существует три Бога, три Веды, три огня, три энергии, три тона (*свара*), три мира, три места обитания, три священных озера, три касты... Все, что тройственно в мире, как, например, три объекта человеческого желания, все это, О, божественная, в действительности принадлежит твоему имени».[170] Шивананда говорит, что богиня тройственна, потому что обладает «природой Шивы, Шакти и Атмана».[171]

Имя «Шодаши», похоже, не так привлекает внимание комментаторов, но все же мы находим размышление по поводу его скрытого значения. Буквально, это имя значит «шестнадцатилетняя». Богов принято описывать как вечно шестнадцатилетних, поскольку этот возраст считается самым прекрасным и энергичным. Именно так это имя и объясняется в мифе, пересказанном выше, в котором Шива переименовывает преображенную Кали в Трипура-Сундари и Шодаши.[172] Имя также можно понимать как «та, что обладает шестнадцатью (добродетельными) качествами».[173] В более эзотерическом смысле, имя может означать

---

[167] *Das U K.* Bhāratiya... P. 525.

[168] *Sastry T. V.* Sidelights on Tantra. Pondicherry, 1971. P. 254; цит. по: *Brooks D. R.* Auspicious Wisdom... P. 77.

[169] *Sastry T. V.* Sidelights..., цит. по: *Brooks R. D.* Auspicious Wisdom... P. 79.

[170] *Sastry T. V.* P. 254; цит. по *Brooks D. R.* Auspicious Wisdom... P. 77.

[171] *Nityaṣodaśikārṇava* I.12; *Brooks D. R.* Auspicious Wisdom... P. 77.

[172] *Prāṇatoṣinī* 5.6; *Das U. K.* Bhāratiya... P. 526.

[173] Swami Annapurnananda.

«шестнадцатая», или «та, что является шестнадцатой». В этом случае, оно, возможно, касается лунных фаз, лунных *титх*, пятнадцать из которых составляют светлую половину лунного месяца (*шукла пакши*), а другие пятнадцать — темную половину (*кришна пакши*). Эти *титхи* часто представлены в виде богинь. Как шестнадцатая, Шодаши — та, что превосходит все фазы, или ритмы времени. Или же ее можно понимать как дополнительный элемент, который дает отдельным *титхам* толчок к росту и убыванию, как реальность, лежащую в основе космических ритмов и управляющую космосом, в соответствии с определенным порядком. Как точка пересечения лунных фаз, она — мистический элемент, выходящий за пределы и в то же время включающий все.[174] «Добавление шестнадцатого элемента к обычным пятнадцати напоминает добавление четвертого элемента к установившимся триадам. "Шестнадцатый" элемент намеренно играет на символизме "плюс один", т. е. набор из трех или пятнадцати плюс еще один элемент... Шестнадцатый элемент, как и четвертый в комплекте из трех, включает в категорию и охватывает другие, и в то же время завершает символическую модель значений».[175]

Считается, что имя Лалита «прекрасная» также имеет универсальное, космологическое или мистическое значение. Бхаскарарая говорит:

Мудрые говорят: «Слово лалита имеет восемь значений, а именно блеск, проявление, сладость, глубина, устойчивость, энергия, милость и щедрость; все это восемь человеческих качеств». «В Кама-сутре говорится: Лалита означает эротические действия, а также нежность; поскольку она обладает всеми перечисленными выше качествами, ее называют Лалита. Также сказано: «Тебя недаром называют Лалитой, поскольку у тебя девять божественных слуг [В Шри чакре, см. ниже] и твой лук сделан из сахарного тростника, твои стрелы — цве-

[174] Марк Дычковский и Хемендра Натх Чакраварти (Mark Dyczkowski and Hemendra Nath Chakravarty), исследователи тантры, из частного разговора в Варанаси (1993).

[175] *Brooks D R.* Auspicious Wisdom. P. 107.

ты, и все, что связано с тобой, прекрасно (лалита)».[176]

Ясно, что эти комментарии по поводу значения имен Трипура-Сундари начинаются с утверждения о том, что она является высшей реальностью, или же самой реальностью, и с обнаружения в ее эпитетах мистических значений, это подтверждающих. Как бы она ни звалась Лалита, Шодаши, Трипура-Сундари, или каким-нибудь другим из множества обычных ее имен, она – царица вселенной, от которой происходит все, в ком все пребывает и кем будет разрушено.

ШРИВИДЬЯ МАНТРА И ШРИ ЧАКРА

Теоретики культа Шривидья отождествляют богиню Трипура-Сундари со Шривидья мантрой и Шри чакра янтрой. Можно допустить отождествление Шривидья мантры с ее мантрой, а Шри чакры — с ее янтрой, как с выраженными звуком и диаграммой символами богини, представленной в антропоморфической форме. Однако, последователи этого культа, напротив, настаивают на том, что мантра и чакра — это она сама.[177] В самом деле, они говорят, что антропоморфическое изображение богини — божества, описанного в мифах и прославляемого в гимнах, обладающего характеристиками и физической внешностью, и также совершающего действия и выполняющего какие-то роли, — грубая форма, которая до какой-то степени скрывает ее сущностную природу. Согласно представлениям культа Шривидья, этот физический антропоморфический аспект богини — ее *стхула* форма, считающаяся грубой по

[176] Комментарий к *Lalitā-sahasranāma*; *Brooks D R.* Auspicious Wisdom... P. 76, цит. по: *Sastry T. V.* Sidelights...

[177] «В идеологии Шри видьи означающий звук и означаемый объект не отличны друг от друга; и выражающее сознание, и выраженная энергия в основе одно целое. Вселенная опыта... ничто иное, как выразительные звуки, составляющие алфавит... Тридцать шесть букв (пятнадцать гласных, взятые как одна, и тридцать пять согласных) алфавита соответствуют тридцати шести принципам (*таттвам*), которые лежат в основе вселенной и ее функционирования». *Rao S. K. Ramachandra.* Śri-Cakra: Its Yantra, Mantra and Tantra. Bangalore: Kalpatharu Research Academy, 1982. P. 38.

сравнению с ее тонкими (*сукшма*) и высшими (*пара*) проявлениями, которые в свою очередь отождествляются с ее формами, как мантра и чакра соотвественно. [178]

И мантры, и янтры имеют первостепенное значение в тантрической *садхане*. Тем не менее Трипура-Сундари в культе Шривидья сильнее, чем другие Махавидьи, подчеркивает важность мантр и янтр в поклонении и осмыслении этих богинь. Поэтому следует остановиться подробнее на значении мантры и янтры, рассмотрев, каким образом они передают суть Трипура-Сундари и как связаны с ней. Первое, что следует подчеркнуть — это то, что мантра и янтра в культе имеют статус прямых откровений, а не человеческих или культурных концепций. Они не являются полуоткровениями, т. е. всего лишь ключами к разгадке или аспектами трансцендентных богинь. Они и есть сами богини в их самой чистой, наивысшей и мощной форме. Можно рассматривать мантру и янтру как своего рода благодать. Таким образом, богиня наделила некоторых духовно развитых людей в Шривидья культе такими совершенными проявлениями себя.

Как объяснялось в части I, мантра и янтра не выставляются напоказ. Это означает, что хотя они и могут быть доступны непосвященным (в настоящее время мантры широко доступны в печатном виде, а янтры встречаются во многих книгах и храмах), их сила зависит от их передачи индивидуальному адепту духовными наставниками (гуру). Непосвященным и духовно неквалифицированным людям бесполезно заниматься мантрами или янтрами; реальность богини и ее врожденная сила не будут реализованы. Бхаскарарая говорит: «Преданность непосвященного внешнему проявлению [Шривидьи], лишенная уместности, подобна безжизненному телу или марионетке без ниточек».[179]

Соответствующая духовная квалификация, необходимая для извлечения пользы из сущностной силы богини в форме ее мантры или янтры, требует серьезной духовной подготовки под руководством гуру, в течение которой адепт

[178] *Brooks D. R.* Auspicious Wisdom... P. 60.
[179] *Varivasyā-rahasya* 2.163; *Brooks D. R.* Auspicious Wisdom... P. 108.

изучает значение мантры (и янтры). Сила мантры остается латентной, покуда практикующий не начинает понимать ее особое сакральное значение. Во время подготовки к посвящению гуру передает это значение своему ученику. Это наставление, которое вводит адепта в «элитную форму духовности, связанное с понятием благоприятной кармы, приобретенной в течение бесчисленных предыдущих рождений»,[180] достигает своей кульминации в изощренном ритуале, в котором наставник передает ученику мантру Шривидьи. Это высшее откровение богини делает ее полностью доступной посвященному. В этот момент гуру может также передать ученику физическую форму Шри чакры для его или ее личного применения в садхане.

Узнавая значение мантры, ученик сначала учится понимать и ценить тот факт, что мантра (или янтра) — это абсолютное выражение богини.

Начиная с такой установки, адепта подготавливают впоследствии к пониманию эзотерических или мистических значений отдельных частей мантры (или янтры) и ее полное соответствие другим символам или выражениям высшей реальности в индуистской традиции. Таким образом, ученик под руководством гуру учится различать в мантре каждый аспект космологической, духовной и экзистенциальной истин. Как и в случае с именами богини, здесь также тайные значения сакрального выражения искусно выявляются. Каждый слог мантры, каждая линия и оттенок янтры наделяются смыслом (или наполнены смыслом, в зависимости от точки зрения) и постепенно впитываются адептом по мере продвижения в садхане и использования мантры. Один из способов относиться к мантре как к вместилищу всей реальности, согласно Бхаскарарае, — это видеть в ней семя, в котором потенциально содержится целое, полностью выросшее растение. «Подобно тому, как дерево баньян помещается в своем семени, так же [мантры] содержат в себе все, и сами по себе совершенны».[181] Творение

[180] *Brooks D. R.* Auspicious Wisdom... P. 109.

[181] *Brooks Douglas Renfrew.* The Secret of the Three Cities: An Introduction to Hindu Śākta Tantrism. Chicago: University of Chicago Press, 1990. P. 118.

движется от мантр-семян к языку (в особенности, санскриту), затем к другим языкам (которые, согласно брахманической традиции, все произошли от санскрита), к другим звукам, и, наконец, ко всем звукам мироздания. Повсюду во вселенной, мантры-семена существуют как сущностная форма или энергия реальности.

Чтобы увидеть, как Шривидья мантра интерпретируется в качестве содержащей всю полноту и сущность высшей реальности, давайте посмотрим, как последователи традиции культа Шривидья различают в Шривидья мантре присутствие Гаятри мантры, мантры из Риг-веды во славу солнца, «самый священный отрывок самого священного писания».[182] Шривидья мантра состоит из пятнадцати слогов, не несущих никакого буквального смысла: ка, э, и, ла, Хрим, ха, са, ка, ха, ла, Хрим, са, ка, ла, Хрим. А Гаятри, с другой стороны, состоит из гораздо большего числа слогов и имеет буквальное значение: она восхваляет солнце. По мнению Бхаскарараи, каждый слог Шривидья мантры содержит один или несколько слогов из Гаятри, и, следовательно, Гаятри присутствует в Шривидья мантре. Он перечисляет соотвествия, соединяя определенные звуки в две мантры; например, ка=*тат*, э=*савитур вареньям*, и=*бхарго дэвасья дхи*, и т. д.[183] Шривидья мантра также делится на три части, или три вершины (*кута*). Подобно тому, как мы находим космологические, мистические или медитативные триады, скрытые в имени Трипура-Сундари, также каждая вершина мантры сравнивается с космологической, духовной динамикой. Одна из вершин связана с силой речи, другая — с силой желания, и третья — с шакти как с основой мироздания. Брахма, Вишну и Шива; луна, солнце и огонь; три гуны (*саттва, раджас* и *тамас*) — эти и другие триады отождествляются с тремя вершинами. В этом смысле трехвершинная мантра считается соотвествующей космосу или же космос представляется включенным в три части мантры.[184]

---

[182] *Basham A. L.* The Wonder That Was India (New York: Grove Press, 1959. P. 162; цит. по: *Brooks D R.* Auspicious Wisdom... P. 93.

[183] *Brooks D. R.* Auspicious Wisdom... P. 93–94.

[184] Ibid. P. 90-91.

Считается также, что мантра имеет шесть эзотерических или мистических значений (*артха*). Бхаскарарая описывает их следующим образом: «первое значение заключается в том, что мантра тождественна великой богине, Трипура-Сундари; второе — в том, что мантра тождественна пяти основным элементам и тридцати шести таттвам (составляющим мироздания); третье — отождествление с я (атманом), гуру и Шивой, которые символизируют три «вершины»; четвертое — отождествление мантры с планетами, чувствами и их объектами, а также с материальным и духовным мирами; пятое значение состоит в том, что мантра связана с чакрами в теле; а шестое — в том, что в высшем смысле все есть одно целое и что мантра и все, с чем она сопоставляется, сосуществует в неделимом единстве».[185]

Шри чакра, янтра богини Трипура-Сундари, неразрывно связана со Шривидья мантрой и занимает такое же центральное положение в культе Шривидья.[186] Янтру следует представлять в уме или же поклоняться ей в физическом виде. Как и мантра, янтра не является сокращенным или схематическим изображением антропоморфической богини. Шри чакра — сама богиня в завершенной и непосредственной форме; она полностью содержит и выражает ее. Подобно мантре, Шри чакра — самооткровение, самовыражение богини в самой ее сущностной форме. Как *сварупа* (собственная форма) богини, включающей в себя всю реальность, все присутствует в Шри чакре; всю реальность и саму природу реальности можно прочесть с ее помощью. Если мы думаем о мантре как о выражении высшей реальности (Брахман) в форме звука, тогда можно рассматривать Шри чакру как саму форму Брахмана в схематической или образной форме. Чакра, по сути, состоит из девяти треугольников, пять из которых смотрят вниз и

[185] Ibid. P. 99–101.

[186] Описание и интерпретация Шри чакры см. по: *Kāmakalā-vilasā*; краткое описание: *Bannerjee S. C.* A Brief History of Tantric Literature. Calcutta: Naya Prokash, 1986. P. 208–212; *Mookerjee Ajit, Khanna Madhu.* The Tantric Way: Art, Science. Ritual. Boston: New York Graphic Society, n.d. P. 59–62.

четыре — вверх (в некоторых случаях пять смотрят вверх и четыре — вниз). Треугольники пересекаются друг с другом, создавая множество дополнительных треугольников; эти последние, в свою очередь, располагаются внутри восьмилепесткового лотоса, который находится внутри лотоса с шестнадцатью лепестками; лотосы окружены четырьмя кругами; и все вместе находится внутри четырех ворот, начертанных тройной линией. В самом центре Шри чакры находится точка, *бинду*.

Шри чакра выражает сущностную природу высшей реальности как взаимодействие или взаимное присутствие Шивы и Шакти, мужского и женского, потенциального и действительного. Бинду в центре олицетворяет их абсолютный союз и тождественность, в то время как вся остальная чакра представляет собой их эволюцию в пространстве. Пять направленных вниз треугольников символизируют Шакти, а четыре, направленных вверх — Шиву. Пересечение треугольников олицетворяет слияние, взаимодействие и взаимовлияние этих двух сил. Преобладание шакти в таком представлении чакры указывает на ее главенствующую роль в процессе созидания. На каждом лепестке каждого лотоса восседает женское божество. Эти шакти — спутницы и защитницы центральных божеств — Шивы и Шакти — в их союзе в бинду. У внешних ворот также присутствуют сопровождающие божества, которых часто связывают с сиддхами, духовными или магическими силами, или совершенствами, приобретенными садхакой на духовном пути. Как правило, сиддхи, связанные с внешними божествами, менее мощные или же легче приобретаемые, в то время как сиддхи, имеющие отношение к внутренним божествам, труднее всего достичь и они обладают самым большим духовным потенциалом.[187]

Шри чакру можно читать, двигаясь от центра к внешним воротам или, наоборот, от внешних ворот — к центру. В первом случае, сотворение мира представляется как движение от центра вовне. Такая последовательность назы-

[187] *Brooks D R.* Auspicious Wisdom... P. 140–141.

вается *сришти́крама*. Практикующий отождествляет себя с разворачивающейся вселенной и ощущает свое собственное духовное мастерство и осознание расширяющимися вместе с космосом. В движении наоборот садхака представляет постепенное растворение космоса и его реинтеграцию в безымянном бесформенном *бинду*. Эта последовательность называется *самха́ракрама*, и в этом процессе садхака представляет свое собственное растворение и постепенную реинтеграцию в Едином, представленным *бинду*. В обоих случаях Шри чакра читается как схематическая передача собственного духовного путешествия. В каждом случае упражнение, совершаемое ритуально, считается духовно преображающим.

В культе, Шри видья мантра и Шри чакра интрепретируются как два различных выражения одной и той же богини. В обоих случаях утверждается полное выражение самой богини, и что каждое из этих выражений — мантра и янтра — раскрывает сущностную динамику космической эволюции и растворения. В ритуальном контексте мантра и янтра взаимосвязаны и усиливают действие друг друга. Справедливо заметить, что в культе Шривидья богиня Трипура-Сундари наиболее ярко и полно раскрывается, когда духовно зрелый адепт произносит ее мантру с внутренним осознанием ее тонкого смысла и сооружает Шри *чакру* с помощью воображения или же фактически.

Ясно, что другие Махавидьи представлены во многих тантрах и тантрических собраниях таким образом, что их мантры и янтры оказываются на первом месте по степени важности. Каждая богиня тесно связана с этими выражениями и ритуально «присваивается» во всей ее мощи посредством этих «приспособлений». Главенствующую роль мантры и янтры в поклонении Трипура-Сундари, особенно в Шривидья культе, не следует воспринимать как нечто своеобразное. Их использование типично для тантрической садханы. Акцент, который делается на мантре и янтре, также подчеркивает тот факт, что Трипура-Сундари, а также другие Махавидьи могут быть полностью реализованы, осмыслены и выражены экзистенциально индивидуальными садхаками в ритуальном контексте. Богини рождаются,

по сути, из садханы. Их реальность неразрывно связана с опытом их почитателей, вдохновляемых ритуалом.

БХУВАНЕШВАРИ: ПОВЕЛИТЕЛЬНИЦА МИРА

Она алого цвета. У нее три глаза и на голове корона из драгоценных камней. Ее чело украшает месяц, она улыбается. Ее грудь высока и упруга. В руках она держит красный лотос и сосуд, наполненный драгоценностями. Она чрезвычайно миролюбива и дружелюбна. Правая нога ее покоится на украшенном драгоценностями кувшине. Так следует медитировать на великой богине матери.[188]

Цветом она подобна молнии и восседает на красном лотосе. У нее три глаза и она обнажена. Она украшена жемчугами разного цвета. У нее двадцать рук, в которых она держит меч, копье, дубинку, диск, раковину, лук, стрелы, ножницы, трезубец, палицу, гирлянду; и руки ее сложены в жесте дарования милостей и неустрашимости. Она улыбается.[189]

МИФ ПРОИСХОЖДЕНИЯ

Единственный миф о происхождении Бхуванешвари мне удалось найти в современном источнике на хинди. В нем говорится, что в начале солнце, Сурья, появилось на небесах. Риши (провидцы) предложили сому (священное растение) в качестве подношения для создания мира. Затем солнце создало три мира (*лока* или *бхувана*). В это время Шодаши (Трипура-Сундари) представляла собой главную силу, или шакти, с помощью которой солнце создало эти миры. Сотворив их, или уполномочив солнце сделать это, богиня приняла соответствующую форму, заполнила собой тройственный мир и начала управлять им. В такой фор-

[188] *Дхъяна* мантра из *Mantramahārṇava*. Bombay: Khemraj Srikrsnadas Publishers, 1990. P. 471.

[189] *Muṇḍamālā-tantra*. Calcutta: Nava Bharat, 1980). 6.5–8.

ме она стала известна как Бхуванешвари, «повелительница мира». Автор также говорит, что Бхуванешвари остается непроявленной до тех пор, пока мир не создан. Это значит, что Бхуванешвари прежде всего связана с видимым сотворенным миром.[190] Миф также подчеркивает то, что Бхуванешвари — это форма Шодаши (Трипура-Сундари).

БХУВАНЕШВАРИ КАК ВОПЛОЩЕНИЕ ФИЗИЧЕСКОГО МИРА

Более всех остальных Махавидий, разве что за исключением Камалы, Бхуванешвари связана и отождествляется с землей, с созиданием вообще и с базовой энергией, которая оживляет и насыщает землю. Она воплощает характерную динамику и составляющие, из которых сложен мир, и которые наделяют творение его отличительными признаками. В этом смысле, как мы увидим позже, она отождествляется с *махабхутами* (основные физические элементы) и *пракрити* (природа физического мира). Само ее имя подчеркивает это: Бхувана (хозяйка вселенной), как и некоторые из ее эпитетов, такие как Махамайя; Сарвеши (хозяйка всего); Бхуванеши (синоним Бхуванешвари); Сарварупа (Та, чья форма есть все); Вишварупа (Та, чья форма есть мир); Та, что Создает Все Миры; Та, что Пребывает в Основных Пяти Элементах; Та, что Создает Основные Элементы.[191] *Бхуванешвари-стотра* воспевает ее как форму пяти *бхут* (элементов) и как луну и солнце.[192] В гимне сотни ее имен из *Рудраямалы* говорится, что она является каждым из пяти основных элементов.[193] *Дэвибхагавата-пурана* говорит, что вселенная покоится на Бхуванешвари, происходит от нее, снова растворяется в ней, и, пока она существует, отождествляется с ней. Бхуванешвари также отождествляют с

---

[190] *Dīkṣit R.* Bhuvaneśvarī evam Chinnamast¯a Tantra Śāstra. Agra: Braj Printers, 1988. P. 17.

[191] Из гимна ее тысячи имен; Ibid. P. 47–52.

[192] Из *Rudrayāmala-tantra*; *Mantramahārṇava-tantra*. P. 472; Kṛṣṇānanda Āgamavāgiśa. *Bṛhat Tantrasara*. Calcutta: Navabharat Publishers, 1984. P. 467.

[193] *Śākta-pramoda*. Bombay: Khemraja Śrīkṛṣṇadāsa Prakāśān, 1992. P. 204–205.

пракрити.[194] Говорится, что мир произошел из нее подобно паутине, созданной пауком, или искрам от костра.[195] Другие Махавидьи связаны с физичеким миром и созиданием, особенно в гимнах их тысячи имен, также как и с космическими ритмами творения, поддержания и разрушения, но в случае с Бхуванешвари эти функции подчеркиваются особенно часто.

Не похоже, чтобы существовал какой-либо широко распространенный культ Бхуванешвари до ее присоединения к Махавидьям. Однако некоторые ранние источники говорят о ней или о богине, весьма напоминающей ее. *Прапанчасара-тантра*, например, (которую приписывают перу Шанкары; если этот труд и не был написан им, он является довольно ранним южноиндийским тантрическим текстом) восхваляет богиню Прапанчешвари, «повелительницу пяти миров». Описание ее весьма напоминает Бхуванешвари в более поздней литературе. В одном месте текста, например, говорится, что она сияет как тысячи восходящих солнц, носит месяц на голове, держит аркан и стрекало и что руки ее сложены в жестах дарования милостей и неустрашимости (II.16). *Биджа* мантра (мантра-семя) этой богини, а именно *Хрим*, также совпадает с *биджа* мантрой Бхуванешвари. В тантрической философии и практике *биджа* мантра — это сама богиня в своей самой сущностной и завершенной форме. Следовательно, можно подразумевать тождественность богини из *Прапанчасара-тантры* и более поздней богини Бхуванешвари (хотя *биджа* мантра *Хрим* используется и в случае с другими богинями, кроме этих двух). Прапанчешвари без сомнения представляет собой раннее выражение Бхуванешвари или, по крайней мере, ее прототип.

Прапанча, термин, обозначающий «мир» в этом тексте, относится к пятиричной (*прапанча*) природе творения, т. е. к пяти основным элементам — эфиру, огню, воде, ветру и земле, составляющим физическую вселенную. Имя Прапанчешвари, «повелительница пятиричного мира», указывает на связь богини с материальным творением и, таким

[194]The *Sri Mad Devi Bhagavatam*, trans. Swami Vijnanananda. Allahabad: Sudhindra Nath Vasu, 1921–1923), 3.4. P. 128-129.
[195]Ibid. 4.19. P. 319.

образом, с *пракрити*. Как *пракрити*, эта богиня ощутимо присутствует в физическом мире; на самом деле она и есть мир. Реальность ее непосредственна и ее присутствие имманентно и доступно. Гимн в честь Прапанчешвари в *Прапанчасара-тантре* подчеркивает ее тождественность физическому миру.[196] Ее называют Прадхана (вместилище всей материи), Пракрити и Той, что Является Формой Мира Элементов (I).[197] В одном месте ее воспевают в виде каждого из пяти элементов по-отдельности и как соответствующее каждому элементу физическое чувство (*индрия*): «Приветствие Тебе, [пребывающей] в форме звука и эфира, /Приветствие Тебе, в форме прикосновения и воздуха, /Приветствие Тебе в форме зрения и огня, /Приветствие Тебе в форме вкуса и воды, /Приветствие Тебе в форме земли с ее качеством запаха» (5).[198] Далее она воспевается в явно проявленных формах, таких как «уши, кожа, глаза, язык и нос, и в форме рта, речи, рук, ног, органов выделения и размножения» (6).[199] Она также восхваляется как воплощенная в горах, океанах, звездах, островах и даже в подземных мирах (18). Вкратце, она богиня, которая есть «форма всей Вселенной: Та, что все пронизывает собой» (6).[200]

Как Махавидью, Бхуванешвари часто описывают в трех формах, очень похожих друг на друга внешне. Цвета они все же разного: золотого, красного и голубоватого. Все эти три формы, возможно, соответствуют трем гунам, из которых соткана материальная вселенная, т. е. они указывают на связь Бхуванешвари с материальным миром.[201]

---

[196] *Prapañcasāra-tantra* / Ed. John Woodroffe. Delhi: Motilal Banarsidass, n.d.; гимн встречается в II.49–68 и переведен Вудроффом в его вступительной статье. P. 29–37.

[197] Ibid. — В английском переводе Вудрофф перечисляет стихи гимна, начиная с I, что соответствует стиху 49 в тексте.

[198] Ibid.

[199] Ibid.

[200] Ibid.

[201] См.: *Āgamavāgiśa Kṛṣṇananda.* Bṛhat *Tantrasāra.* P. 176 (голубая форма) и *Mantramahārṇava.* P. 468–469 (золотистая форма) и 471 (алая форма).

Прапанчешвари и более позднее ее проявление в виде Бхуванешвари — это богини, сила и реальность которых выходят за пределы самого физического мироздания. Их также отождествляют с той формой, из которой происходит физическое творение и которая управляет им. Они — источник всего, и в них все растворится в конце космического цикла. Этот аспект Прапанчешвари-Бхуванешвари часто выражен в описании ее как управляющей тремя космическими функциями созидания, поддержания и разрушения. Она — царица вселенной, пронизывающая собой все мироздание, проистекающее из нее и впоследствии растворяющееся в ней. Гимн в ее честь в *Рудраямала-тантре* говорит, что она мать Брахмы, Вишну и Шивы и источник их форм и функций, т. е. она — источник творения, поддержания и разрушения.[202] В гимне ее тысячи имен из *Рудраямала-тантры* она названа Той, что Является Источником Махапралайи (великого космического растворения).[203] В *Прапанчасара-тантре* Шива так прославляет ее: «Все, что может быть познано — это она. Этот подвижный и неподвижный мир во время *махапралайи* находит покой в ней».[204] Ее также называют Джагаддхатри, «Той, что Кормит Мир», «нянькой мира».[205] *Дэвибхагавата-пурана* говорит, что она управляет всем и поддерживает все.[206] Это означает, что она — источник жизненной силы, пронизывающей физическое творение, а также само это творение. Особенно поразительное описание космической роли Бхуванешвари встречается в *Махатантре*, вайшнавской тантре: она — фиговый листок, поддерживающий Вишну, когда тот возлежит на водах космического океана во время *пралайи*.[207]

---

[202] *Mantramahārṇava.* P. 472.

[203] *Dīkṣit R.* Bhuvaneśvarī evam Chinnamastā. P. 21.

[204] I.26–28. P. 12.

[205] *Mantramahārṇava.* P. 468.

[206] Ibid. 6.5. P. 499.

[207] Ibid. 2.5; *Goudriaan Teun, Gupta Sanjukta.* Hindu Tantric and Sakta Literature. Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1981. P. 89.

Бхуванешвари не только питает все мироздание, она также охраняет его. Она совершает это, принимая различные формы для сражения с демоническими силами с целью сохранения или восстановления космического порядка. Гимн ее тысячи имен из *Рудраямала-тантры* называет ее победительницей Махишасуры, Шумбхи и Нишумбхи, Рактабиджи, а также Мадху и Кайтабхи.[208] Все это говорит о связи с *Дэвимахатмьей* и с Дургой в ее роли истребительницы демонов и защитницы вселенной, рождающейся в соответствующих формах, чтобы сберечь благополучие мира. В том же гимне Бхуванешвари также соотносят с тремя богинями, связанными с космическими функциями, шактийской версии мужского тримурти: Сарасвати (созидание), Лакшми (поддержание) и Кали (разрушение).[209]

БИДЖА МАНТРА *ХРИМ*

В роли созидающей и пронизывающей вселенную Бхуванешвари часто отождествляют с Сарасвати, особенно как с богиней речи. Ее называют Вагешвари, «повелительницей речи»,[210] и сопоставляют с *шабда брахманом*,[211] высшей реальностью в форме звука. Это говорит о том, что Бхуванешвари отождествляется с сотворенным порядком и с его сущностью в виде звука.

Изучение *биджа* мантры Бхуванешвари, *Хрим*, иллюстрирует то, что она есть воплощение мироздания и стадий в творческом процессе, и также указывает на центральное значение *биджа* мантр для всех Махавидий. Нам свойственно говорить о *биджа* мантре как о принадлежащей определенной богине, но фактически, как ясно объяснялось в случае со Шривидьей (см. главу о Трипура-Сундари), *биджа* мантра — это сама богиня, и ее физический антропоморфический образ считается ее *стхула*, или грубой формой, преломленным или несовершенным ее отображением. Нам настолько привычно думать о божестве в фи-

[208] *Dīkṣit R.* Bhuvaneśvarī evam Chinnamastā. P. 47–52.
[209] Ibid. P. 45–51.
[210] Гимн сотни имен из *Rudrayāmala*; Ibid. P. 45.
[211] *Bhuvaneśvarī-stotra* из *Rudrayāmala*; *Mantramahārṇava*. P. 472.

зической человекоподобной форме и так непривычно воспринимать божество как звук, что рассматривать *биджа* мантру как сущностное проявление богини кажется неестественным. В тантрической философии и садхане, однако, предпочтение отдается мантре, а не физическому образу богини. Поэтому не удивительно, что существуют комментарии или исследования, рассматривающие все мироздание в рамках определенной мантры. Это просто подразумевает, что мантра, которая есть сама богиня, содержит всю реальность, что мантра — это космос в его сущностной форме. Буквальный перевод, «семя», может сбить с толку; «суть, сущность», пожалуй, лучше подходит, потому что в тантрическом мышлении космос представляет собой преломление сущности богини, которая и есть сама мантра. Семя реализуется только в росте дерева, но, с тантрической точки зрения, мантра уже совершенна; зарождение мироздания — естественный и неизбежный результат, или эманация мантры. Таким образом, можно понять ту особую секретность, с которой охраняются мантры в тантрической традиции. Мантра — высшая сила и творческая энергия, сущностное явление самой богини, в действительности сама богиня, которая становится доступной садхаке.

Разъяснение *биджа* мантры Бхуванешвари (*Хрим*) — предмет главы 4 *Прапанчасара-тантры*. В ней мы находим все четыре компонента мантры — *ха ра и м* (*бинду*), которые истолкованы как основные фазы или составляющие космического творческого процесса. Считается, что разные буквы алфавита происходят от каждого из четырех компонентов мантры вместе с определенными божествами и аспектами физического мира. Кроме того, внутри физической вселенной творческая модель повторяется в процессе созревания эмбриона. Считается, что буквы алфавита обладают тройственной природой — солнечной, лунной и огненной — и соответствуют богине в ее тройственном аспекте солнца, луны и огня.[212] То, из чего происходит все, сама мантра описывается как *парамatman*, высшее и трансцендентное «я» или душа. В физической вселенной богиня —

[212] *Prapañcasāra-tantra.* Chap. 3; Introduction. P. 19.

солнце, от которого происходят планеты и созвездия. Представленная звуком, она — Гаятри мантра, самое священное речение Вед. Она также называется кундалини шакти и в этой форме является энергетичеким элементом в человеческом теле, который пробуждается во время садханы или произнесения мантр. Считается, что она спит в муладхара чакре и, как кундалини, поднимается вверх через все чакры, рассекая узлы внутри них и освобождая садхаку.[213] Таким образом, буквы (звуки) божества и физические составляющие мироздания неразрывно связаны в творческом процессе, который начинается в тот момент, когда звучит *биджа* мантра *Хрим*. С тантрической точки зрения, конечно, все эти эманации — звук, божество, составляющие материального мира, аспекты человечекого организма — подчинены самой мантре, самой богине, совершенной и самодостаточной.

ЯНТРА БХУВАНЕШВАРИ

Янтры занимают важное место в ритуальном поклонении всем Махавидьям. Как говорилось выше, Шри чакра, янтра Трипура-Сундари, считается тождественной данному божеству. Хотя янтры различных божеств различаются по композиции, а божества и силы, ими представленные, также могут варьироваться, общая структура и логика янтры, в особенности среди Махавидий, постоянна. Также общая цель поклонения янтре, его метод и роль в тантрической садхане постоянна в случае Махавидий.

Чтобы понять контекст, в котором поклоняются Махавидьям, важно подробно рассмотреть янтра-садхану (сооружение янтры и поклонение ей), и янтру Бхуванешвари можно взять за образец. Она проще, чем другие (как, например, Шри чакра), и в то же время изощреннее других. Она сочетает в себе основные формы и модели других янтр и изображает ряд божеств и сил, свойственных большинству Махавидий. Метод поклонения янтре Бхуванешвари

[213] *Vedamūrti Taponiṣṭa. Tantra-mahāvijñāna*, 2 vols. Bareli, U.P.: Saṃskṛti Saṃsthān, 1971. P. 470.

также типичен и может быть отнесен, почти со всеми своими особенностями, к остальным Махавидьям. Я приведу подробное описание янтры Бхуванешвари из *Тантрасары* как пример этого аспекта поклонения Махавидьям.[214]

В центре янтры следует представить *бинду*, пятнышко, точку, или «семя», или семя-слог Бхуванешвари — *Хрим*, но в настоящем изображении янтры центр обычно пуст. Вокруг центра находятся два пересеченных или наложенных друг на друга треугольника, один из которых направлен вниз, другой — вверх. Вместе они составляют шестиконечную звезду. Вокруг этих треугольников начерчен круг с восемью лепестками (восьмилепестковый лотос), а вокруг него другой лотос с шестнадцатью лепестками. Внешняя граница янтры — обрамляющий прямоугольник в три линии, в котором находятся четверо ворот или входов.

Общая композиция предполагает, что янтра должна представлять возникновение космоса от центра к периферии, поэтому ее детали обычно даются от середины к внешним краям. Бинду символизирует союз Шивы и Шакти в гармоничном напряжении. Она может также символизировать *амбика* шакти и *шанта* шакти одновременно (см. ниже). *Биджа* мантра — сама богиня в ее сущности. Когда *бинду* или мантра начинает расти, пульсировать или вибрировать (иногда используются все три термина), первое, что появляется, — это точка, в которой два возникающих полюса сочетаются в гармоничном напряжении; за этим следуют две дополнительные пары, каждая из которых создает новую точку. Эти три точки формируют первый, внутренний, треугольник и называются *питхи* (сидения). Три пары — это *иччха шакти* (сила воли) и *вама шакти* (сила, направленная влево); *джняна шакти* (сила знания) и *джьештха шакти* (старшая сила); *крия шак-*

[214]. Следующее описание встречается в: *Tantrasāra*. P. 173–175. Интерпретация согласуется с данной Хемендра Натхом Чакраварти, исследователем тантризма из Варанаси. Сама янтра также отображена в *Śākta-pramoda*. P. 194. Также см.: *Mookerjee Ajit*. Tantra Āsana: A Way to Self-Realization. Basel: Ravi Kumar, 1971. Pl. 38. P. 67, — янтра Бхуванешвари XVIII в. из Раджастана. Здесь имена божеств, шакти и защитников действительно тщательно выписаны.

ти (сила действия) и *раудра шакти* (яростная сила). Вместе три этих *питхи* представляют тройственную природу творения как волю или желание (*иччха*), знание (*джняна*) и действие (*крия*), что является обычной схемой в тантре. Четвертую пару, формирующую четвертую *питху*, следует представлять в середине треугольника (это *амбика* шакти и *шанта* шакти), и считается, что вместе с четырьмя *питхами*, она олицетворяет четыре *Махапитхи*, или священные места богини индийского субконтинента — Камарупу, Джаландхару, Пурнагири и Уддияну, отмечающих четыре «угла» Индии. Треугольник, направленный вниз, символизирующий йони, может также восприниматься как богиня Шакти, а направленный вверх — как Шива; накладываясь друг на друга, два треугольника считаются Шивой и Шакти в союзе или сексуальном объятии. Треугольник, направленный вниз, также можно рассматривать как творение или эманацию (или выдох); направленный вверх — как растворение (вдох), а вместе они символизируют основной ритм вселенной.

На восьми лепестках внутреннего лотоса расположены следующие богини, начиная с востока (с верхушки диаграммы) и по часовой стрелке в сторону юга: Джая, Виджая, Аджита, Апараджита, Нитья, Виласини, Догдхри и Гхора; в середине — Мангала. Четыре богини расположены по четырем главным сторонам света вокруг внутреннего перикарпия (внутренненего лотоса): Гагана (восток), Ракта (юг), Каралика (север) и Махоччушма (запад). На шести вершинах треугольников в центре помещаются следующие божественные пары, начиная с востока и по часовой стрелке на юг: Гаятри и Брахма, Саитри (возможно, Савитри, *прим. пер.*) и Вишну, Сарасвати и Рудра, Шри и Дханапати (Кубера), Рати и Кама, Пушти и Ганеша. В промежутках внутреннего круга на севере и юге находятся Шанкханидхи (богатство раковины, т. е. море) и Падманидхи (богатство земли).

На кончиках восьми лепестков внутреннего лотоса, начиная с востока и по часовой стрелке на юг расположены следующие богини, большинство из которых — формы Рати: Ананга-кусума (восток), «желающая соединиться с Ка-

мой»; Ананга-кусуматура (юго-восток), «страстно желающая соединиться с Камой»; Ананга-мадана (юг), Ками-дэви; Ананга-маданатура (юго-запад), Бхувана-пала (запад), «охраняющая мир»; Ананга-ведья (северо-запад), «известная Каме»; Шасти-рекха (север), «полумесяц», обозначающий девушку-подростка; и Гагана-рекха (северо-восток), «полумесяц», обозначающий девушку, не достигшую половой зрелости. Если эти формы Рати прочесть в обратном порядке, они могут символизировать превращение юной девушки в зрелую женщину. Непонятно, почему созревание должно следовать в направлении против часовой стрелки, когда возникновение космоса происходит по часовой стрелке в сооружении или возникновении янтры.

В восьми промежутках между восемью внутренними лепестками лотоса находятся следующие шакти, начиная с востока и по часовой стрелке: Ананга-рупа-дэви, Ананга-мадана-дэви, Бхувана-вега-дэви, Бхувана-палика-дэви, Сарва-шишира-дэви, Ананга-ведана-дэви, и Ананга-мекала-дэви. Некоторые из этих богинь — также формы Рати. В шестнадцати лепестках внешнего лотоса помещаются следующие шакти, начиная с востока и продвигаясь по часовой стрелке на юг: Каралини (ужасная), Викаралини (чудовищная), Ума, Сарасвати, Шри, Дурга, Ушас, Лакшми, Шрути, Смрити, Дхрити (сила поддержки), Шраддха, Медха (достоинство), Мати (проницательность), Канти (красота), и Арья (благородство).

В наружном прямоугольнике у четырех ворот и четырех углов размещаются следующие божества: Индра (восток), Агни (юго-восток), Яма (юг), Ниррти (юго-запад), Варуна (запад), Вайю (северо-запад), Сома (север) и Ишана (северо-восток). Брахма находится между востоком и северо-востоком, а Ананта — между западом и юго-западом, возможно символизируя зенит и подземный мир. Десять Локапалов (защитников сторон света) и их *ваханы* (средства передвижения, обычно животные) и оружие также расположены вокруг этого внешнего периметра. Их оружие - *ваджра, шакти, данда, кхадга, паша, анкуша, гада, шула, падма и чакра.*

Янтры применяются в разных религиозных контекстах

с различными целями. Янтра может быть начертана на серебряной, золотой или медной пластинке или же установлена для поклонения в храме или доме. Обычно *пуджа*, совершаемая перед такой постоянной формой янтры, состоит из шестнадцати частей. В этом случае янтре поклоняются как целому, как самой богине, а не по частям. Янтру также можно сделать на бумаге и, с некоторыми индивидуальными поправками, внесенными опытным гуру, ее можно носить на теле как амулет или как переносной *мурти* (образ) богини в целях поклонения.

Янтра также используется в индивидуальной тантрической садхане. В этом случае обычная цель садхаки — «отождествиться с божеством, в данном случае с Бхуванешвари и, совершив это, получить силы из ее резерва».[215] В пудже такого типа поклоняются каждой из отдельных частей янтры, т. е. каждой из шакти, богинь или божеств поклоняются отдельно, произнося мантру, в этом случае мантру Бхуванешвари. Самому поклонению янтре предшествуют ритуалы очищения, включающие устранение враждебных духов и призыв божеств-защитников. Последовательность, в которой обращаются к элементам янтры, может быть разной, и само поклонение может происходить либо в уме (в этом случае янтру надо представлять помещенной в сердце садхаки), либо вовне, физически. В *тантрасаре* и *Шакта-прамоде* Бхуванешвари янтра описана от центра к окружности, и божества призываются по часовой стрелке. Это означает, что янтра олицетворяет возникновение космоса в виде спирали, по часовой стрелке. Призыв и поклонение различным элементам повторяют сотворение мира.

Тем не менее встречаются указания на то, что янтрам (или, по крайней мере, янтрам некоторых других Махавидий) можно поклоняться, двигаясь от внешнего края внутрь, против часовой стрелки, по внутренней спирали. В *Мантра-маходадхихи*, например, поклонение янтре Тары происходит именно так, хотя поклонение каждому слою или покрову происходит по часовой стрелке.[216] Ян-

[215] Из частной беседы с Хемендра Натхом Чакраварти.

[216] *Mahidhara. Mantra Mahodadhiḥ*. Vol. I / Ed. and trans. Ram Kumar Rai. Varanasi: Prachya Prakashan, 1992. P. 234–247.

тре Чхиннамасты предписано поклоняться, двигаясь снаружи внутрь. «Поклонение матери Чхиннамаста-Дэви следует начинать с самого внешнего покрова и двигаясь в обратном порядке».[217] В таких случаях на ум приходит тема «движения против течения». В классической йоге практикующий воссоздает различные элементы пракрити, двигаясь против естественных ритмов созидания, в стремлении остановить или превзойти ограничения физического мира. Классическая йога — процесс растворения творения для выхода за его пределы.

Цель тантрической йоги — объединение практикующего с божеством. Когда обряд поклонения продвигается от внешней стороны янтры вовнутрь, можно подумать, что садхака перегоняет или сводит творение к одной точке, центральной *бинду* или мантре-семени богини. Собрав в ней сущность богини, адепт отождествляется с ней.

Основная форма и композиция янтры очень важны. Треугольник и лотос преобладают в янтрах десяти Махавидий, и в этом отношении янтра Бхуванешвари традиционна. Треугольник, особенно направленный вершиной вниз, является символом йони и олицетворяет собой созидание, порождение и воспроизведение. Лотос — творческий символ в индийской религии, и в тантре также олицетворяет йони. Часто он выступает как символ живого космоса, который, как считается, имеет органическую природу. Цветущий лотос уподобляют созревающему, зарождающемуся космосу. Как сидение божества или иного духовного существа, лотос также обозначает духовную власть и приказ, духовное совершенство, чистоту и полноту. И треугольник, и лотос можно понимать как женские символы роста, зарождения и жизненной энергии.

Внешние слои или покровы одинаковы во всех янтрах Махавидий, квадратных или треугольных. Эти внешние покровы, составляющие четверо ворот или входов внутрь, населены вооруженными мужскими божествами. В обычной своей структуре, в квадратном внешнем периметре янтры обычно преобладают мужские божества. Внутри него на-

[217] Ibid. P. 261.

ходится круглый центр с преобладанием женских божеств. Во внутренних лепестках и точках преобладают женские божества, и многие из них, особенно в янтре Бхуванешвари, представляют собой формы Рати, супруги Камы, бога желания. Это говорит о том, что внутренняя динамика янтры имеет женственный и эротический аспект, в то время как внешние слои и покровы (*авараны*) мужские и связаны с оружием. Общую структуру янтры можно воспринимать как представляющую такое ви́дение мира, в котором вооруженная мужская внешняя сторона оберегает женские внутренние покои, сексуально динамичные. В самом центре, конечно, находится *бинду*, олицетворяющее мужское и женское (Шиву и Шакти) в гармоничном напряжении или равновесии.

КРАСОТА, ПРИВЛЕКАТЕЛЬНОСТЬ И СИМВОЛЫ БХУВАНЕШВАРИ

О красоте Бхуванешвари говорится часто. *Тантрасара* описывает ее золотистый цвет кожи и прекрасное лицо, окаймленное развевающимися волосами цвета черных пчел. Глаза ее широкие, губы полные и алые, нос изящный. Упругая грудь ее покрыта сандаловой пастой и шафраном. Талия тонкая, а бедра, ягодицы и пупок очаровательны. Ее прекрасную шею украшают драгоценности, а руки созданы для объятий. Говорят, что Шива сотворил свой третий глаз для того, чтобы как следует ее рассмотреть.[218] В гимне ее сотни имен и в *Шакта-прамоде* о ней говорится как о прекрасной юной девушке с улыбающимся лицом, обладательнице привлекательной йони. О ней говорится как о самом треугольнике (схематическое изображение йони).[219]

Красоту и привлекательность Бхуванешвари можно понимать как утверждение физического мира. Шактийская и тантрическая мысль и практика не клевещут на мир и не считают его иллюзорным и вводящим в заблуждение, как некоторые другие школы индийской мысли (например, Ад-

[218] *Āgamavāgiśa Kṛṣṇānanda. Bṛhat. Tantrasāra.* P. 468.
[219] *Śākta-pramoda.* P. 204–205.

вайта Веданта, *прим. пер.*). Для тантры характерно утверждение мира, настаивающее на том, что шакти, или высшая реальность, лежит в основании всей реальности. Физический мир, ритмы созидания, поддержания или разрушения, даже самолюбование, вожделение и муки человеческой жизни — все рассматривается как игра Бхуванешвари, ее веселая забава.

Бхуванешвари не перестает заботиться о мире, и поэтому, как говорит один автор, у нее три глаза.[220] Она питает мир, за которым присматривает и который защищает. В самом деле, о ней говорят как о самой пище, от которой зависят все живые существа. Ее улыбающееся лицо выражает ее милостивое отношение к миру и ко всем тем, чья жизнь зависит от нее.[221] Жесты дарования милостей и устранения страха также выражают ее милосердное отношение к миру, в особенности к ее преданным.

Стрекало и аркан, которые держит Бхуванешвари, символизируют контроль. По словам одного информатора из Варанаси, стрекало означает то, что она контролирует злые силы или внутренние препятствия, такие как гнев, похоть и любую одержимость, мешающую духовному развитию. Аркан, согласно тому же информатору, символизирует различные телесные слои, скрывающие, и потому связывающие духовную суть человека, его атман. Поэтому богиня помогает дисциплинировать ученика своим стрекалом и в то же время представляет ту силу, которая скрывает свою подлинную сущность. Она одновременно освобождающее знание и майя; она дает освобождение и отказывает в нем. Другой источник объясняет стрекало, аркан и два жеста богини (дарования милости и неустрашимости) как стадии духовного стремления, садханы: аркан и стрекало помогают садхакам контролировать их *индрии* (чувственное восприятие), а когда они этого достигают с помощью ее благодати, то исполняются бесстрашия и получают ее благословления. Дхарма, или правильное нравственное поведение, — также форма контроля, и Бхуванешвари использует ее для

[220] *Dīkṣit R.* Bhuvaneśvarī evam Chinnamastā. P. 18.
[221] Ibid.

управления людьми. В этом смысле стрекало и аркан могут символизировать дхарму.[222]

Красный лотос и украшенный драгоценностями кувшин для питья, наполненный драгоценностями, которые она держит, — символы роста и богатства. Драгоценности олицетворяют изобилие и богатства, а лотос символизирует энергию, присущую живому миру. Чело Бхуванешвари украшает месяц, что, по одним сведениям, полученным в Варанаси, говорит о силе обновления. Это указывает на то, что Бхуванешвари является внутренней сутью сотворенного мира, вдохновляющей его бесконечное воспроизведение с обновленной жизненной энергией.

Подобно многим божествам и духовным наставникам, Бхуванешвари восседает на лотосе. Это указывает на господствующую позицию; также лотос является центром, из которого иногда начинается процесс созидания. Брахма, например, сидит на лотосе, растущем из пупка Вишну, и из этого мощного и динамического центра он создает мир. Трипура-Сундари также восседает на лотосе и олицетворяет как творение, так и причину его. Лотосное сидение также символизирует духовное совершенство и триумф — совершенство, укоренившееся в мире, подобно корням лотоса, и все же выходящее за пределы мира. Это символ власти, чистоты и трансцендентности. Бхуванешвари называют Той, что Странствует по Физическому Миру, но в том же гимне она зовется Той, что Путешествует в Пустоте.[223] Она — мир, но она также превосходит его, как его источник и как сосуд, вмещающий его во время растворения.

Наконец, считается, что поклонение Бхуванешвари может принести удачу, силу привлекать и контролировать других людей, *вак сиддхи* (способность воплощения сказанного) и победу над врагами. В этом смысле, поклонение ей подчеркивает приобретение материального успеха и благополучия, что соответствует богине, тесно связанной с материальным миром.

---

[222] Taponiṣṭa. Op. cit. P. 471.

[223] Гимн сотни имен из *Rudrayamala*; *Śākta-pramoda*. P. 205.

ЧИННАМАСТА: БОГИНЯ, ОБЕЗГЛАВЛИВАЮЩАЯ СЕБЯ

Победа света мира, дарующая благое завершение вселенной, с челом, украшенным прелестными локонами.[224]

Я созерцаю богиню Чхиннамасту, восседающую в центре Солнечного диска, в левой руке держащую собственную отрубленную голову с раскрытым ртом; волосы ее растрепаны и она пьет кровь, струей бьющую из ее же собственной шеи. Она восседает на Рати и Камадэве, занимающихся любовью, и радуется вместе со своими подругами Дакини и Варнини.[225]

Она стоит в агрессивной позиции, выставив ногу вперед. Она держит свою отрубленную голову в одной руке и меч — в другой. Она обнажена и с удовольствием пьет кровь, бьющую струей из ее обезглавленого тела. У нее три глаза, и сердце ее украшает голубой лотос. Следует созерцать Чхиннамасту, цветом кожи подобную цветку гибискуса. Она стоит на Каме и Рати, слившихся в сексуальном союзе. Справа от нее находится Варнини, одержимая гуной раджас; она белого цвета, с распущенными волосами и держит меч и чашу из черепа. Она радостно пьет кровь, струящуюся из рассеченной шеи богини. Слева от богини Дакини, также пьющая кровь, струящуюся из обезглавленного тела Чхиннамасты. Она одержима гуной тамас и наслаждается миром в его состоянии растворения. Следует медитировать на этой богине, дарующей благословения своим преданным.[226]

ВОЗМОЖНЫЕ ПРОТОТИПЫ

Независимого, пользующегося популярностью культа Чхиннамасты в индуизме нет, и не похоже, чтобы у нее бы-

[224] Из гимна в честь Чхиннамасты; *Goudriaan Teun, Gupta Sanjukta.* Hindu Tantric and Sakta Literature. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981. P. 207.

[225] *Mahidhara. Mantra Mahodadhiḥ.* Vol. I / Ed. and trans. Ram Kumar Rai. Varanasi: Prachya Prakashan, 1992. P. 256.

[226] *Дхъяна* мантра Чхиннамасты; *Śākta-pramoda.* Bombay: Khemraja Śrīkṛṣṇadāsa Prakāśān, 1992. P. 221.

ла какая-то развитая история до ее появления в качестве одной из Махавидий. Но, как и Тара, Чхиннамаста также появляется в тантрическом буддизме, где она известна как Ваджра-йогини (см. ниже). Хотя найти ранних упоминаний о Чхиннамасте или свидетельств о существовании ее раннего культа не удается, некоторые богини или изображения женских существ можно принять за ее прототипы, поскольку они разделяют с ней некоторые особенности, такие как обезглавленность, обнаженность, кровожадность, агрессивность.[227]

В Индии находили изображения обнаженных богинь, сидящих на корточках или с раздвинутыми бедрами, демонстрирующими половые органы. Эти фигуры, некоторые из которых очень древние, обычно изображались на каменном барельефе. Руки их обычно подняты над телом, и у них нет головы или лица. Их обезглавленность — не следствие разрушения, а намеренная часть образа. Сочетание обнаженности и обезглавленности может указывать на то, что у Чхиннамасты существовал древний прототип в Индии.[228] Поразительная иконографическая деталь этих изображений — половые органы, выставленные напоказ. Если обезглавленность фигур говорит о смерти или саморазрушении, ей недостает силы изображения Чхиннамасты. Скорее, обезглавленность обнаженых фигурок просто привлекает внимание к их репродуктивной физиологии и способности к размножению. Хотя образ Чхиннамасты включает подчеркнутую сексуальную активность, жизнь и питание (упомянутые выше), центральная иконографическая характеристика богини — ее поразительное самообезглавливание.

Фигурки других обнаженных богинь также могут служить прототипами Чхиннамасты. Одна из них — гневная неистовая богиня Котавати. Котавати обычно связана с полем сражений и иногда включается в списки Матрик.[229]

---

[227] *Tiwari Jagdish Narain.* Studies in Goddess Cults in Northern India, with Reference to the First Seven Centuries A. D. (Ph.D. diss., Australian National University, n.d.). P. 312–337.

[228] Ibid. P. 313–315.

[229] Ibid. P. 317.

Иногда она выступает как оппонент Вишну: *Вишну-пурана* (5.32–33) и *Бхагавата-пурана* (10.63.20) описывают ее как обнаженную, растрепанную, и внешне настолько чудовищную, что Вишну должен отвернуться, чтобы не разгневаться на нее. В этом мифе она пытается защитить, как повествует *Бхагавата-пурана*, своего сына, демона Банасуру. Хотя описания Котавати подчеркивают ее наготу и дикую наружность, по характеру она сильно отличается от Чхиннамасты. Ее обычное место — поле битвы, а не место кремации (хотя и то, и другое — места смерти), и она похожа на свирепую демоницу, главная роль которой наводить ужас на врагов или отвлекать их во время битвы. Характер ее обычно дурной. Характер Чхиннамасты яростный, но не обязательно злобный, и, несмотря на то, что в гимне ее тысячи имен ее связывают с полем боя,[230] в иконографии она редко изображается на нем.

Южноиндийская богиня-охотница по имени Корравари напоминает Котавати именем и характером. Она неистовая, кровожадная и необузданная. Она принимает кровавые жертвоприношения и бродит по полям сражений, где дарует победу. И опять же, существует мнение, что она может быть другим проявлением того типа богини, которая послужила прообразом Чхиннамасты.[231] Тем не менее Чхиннамасту не принято описывать как богиню-воина, и, что приковывает внимание наблюдателя, — так это ее самообезглавливание. Хотя в гимне ее тысячи имен говорится, что Чхиннамаста любит кровь и в нескольких ее алтарях и храмах она получает кровавые жертвоприношения, в отличие от Котавати, в случае Чхиннамасты акцент делается не на требовании и получении крови, а на том, что она отдает свою кровь преданным ей.

Вообще, в индуизме существует много богинь и духов,

[230] Следующие имена и их нумерация согласно Elisabeth Anne Benard (*Benard E. A.* Chinnamastā: The Awful Buddhist and Hindu Tantric Goddess. Ph.D. diss. Columbia University, New York, 1990). В гимне ста восьми имен Чхиннамасты из *Шакта-прамоды*, например, ее называют «Убийцей демона Кеши» (имя 90), Боевым Кличем (имя 767), Полем Битвы (имя 768) и другими эпитетами, относящимися к уничтожению ею демона.

[231] *Tiwari P.* Op. cit. P. 334.

которые скитаются по полям сражений — нагие, неистовые и кровожадные, или же бывают тесно связаны с плодородием — все это относится к богине Чхиннамасте. Но, похоже, что Чхиннамаста — единственная богиня, обезглавливающая себя, чтобы накормить преданных ей.

МИФЫ ПРОИСХОЖДЕНИЯ

Я обнаружил четыре повествования о происхождении Чхиннамасты. Первые два встречаются в письменном варианте и весьма схожи друг с другом, а третье и четвертое, оба очень кратких, я нашел лишь в устной традиции. Версия I находится в *Пранатошини-тантре*, которая, в свою очередь, относит эту историю к *Нарада-панчаратре*.

Однажды Парвати отправилась купаться на реку Мандакини... вместе со своими спутницами Джаей и Виджаей. После купания великая богиня почернела из-за сексуального возбуждения. Через некоторое время ее спутницы попросили ее: «Дай нам поесть. Мы голодны». Она ответила : «Я дам вам поесть, только подождите, пожалуйста». Через некоторое время они снова обратились к ней. Она сказала: «Пожалуйста, подождите. Я думаю». Подождав некоторое время, они взмолились к ней: «Ты — мать вселенной. Дитя может попросить у матери все, что угодно. Мать дает ему не только еду, но также одежду. Вот почему мы молим тебя о пище. Твоя милость известна всем; пожалуйста, накорми нас». Услышав это, супруга Шивы ответила им, что она накормит их, когда они дойдут до дома. Но снова две ее спутницы Дакини и Варнини взмолились к ней: «Мы умираем от голода, о, Мать Вселенной. Накорми нас так, чтобы мы насытились, о Милосердная, Дарующая милости и Исполняющая Желания».

Услышав эти искренние речи, милосердная богиня улыбнулась и отсекла свою голову ногтями. Как только она сделала это, голова ее упала на ее левую ладонь. Три потока крови брызнули из горла; левый и правый попали в рот ее спутниц, стоявших по бокам, а центральный — в ее рот. После совершения этого все были довольны и поз-

же вернулись домой. (Благодаря этому поступку) Парвати стала известна как Чхиннамаста.[232]

Вторая версия происхождения Чхиннамасты также взята из *Пранатошини-тантры*, которая на сей раз приписывает ее *Сватантра-тантре*. История рассказана Шивой:

Я расскажу вам о том, как появилась Чхиннамаста. Во времена Крита юги на горе Кайласа, лучшей из гор, Махамайя занималась со мной Махавратой (любовью). Во время моего семяизвержения она разъярилась, и две шакти возникли из ее тела, ставшие ее двумя спутницами, известными как Дакини и Варнини. Однажды Чанданаика вместе со своими двумя спутницами отправилась на берег реки Пушпабхадры. Когда наступил полдень, ее голодные подруги обратились к Чандике: «Накорми нас, пожалуйста». Услышав это, улыбающаяся и благостная Чандика оглянулась по сторонам и отрубила себе голову. Левым потоком крови она насытила Дакини, правым — Варнини, а из центрального сама напилась собственной кровью. Поиграв таким образом, она поставила голову на место и приняла прежнюю форму. К вечеру они вернулись домой. Когда я увидел, что она бледна, я подумал, что ее кто-то обидел. Меня взбесило это. От этого гнева возникла часть меня, которая стала известна как Кроддха Бхайрава. Это произошло в день Вираратри. Таким образом, Чхиннамаста родилась в Вираратри.[233]

Эта версия также передана в *Шактисамгама-тантре* (которая приписывает ее *Пранатошини-тантре*), но с некоторыми дополнительными деталями. Согласно этому тексту, богиня занималась любовью с Шивой в перевернутой позиции (т. е. она была сверху) и сошла с него прежде, чем семя его изверглось. Ее спутницы появились, когда она вышла наружу. В тексте говорится, что на реке богиня и

[232] *Prāṇatoṣinī-tantra*. Calcutta: Basumati Sahitya Mandir, 1928. P. 378; trans. by *Benard E. A.* Op. cit. P. 35–36. Эта версия также упоминается с незначительными изменениями в: Śrī *Swami Ji Mahārāja Datiya*. Śrī Chinnamastā Nityārcana. Prayag: Kalyan Mandir Prakasan, 1978. P. 5.

[233] *Prāṇatoṣinī-tantra*. P. 378; trans. by *Benard E. A.* Op. cit. P. 36.

ее спутницы играли в воде какое-то время. Продолжение истории совпадает с рассказом *Пранатошини*.[234]

Третья версия была рассказана мне Рамой Шанкаром Трипатхи из Каши Вишванатх храма. Он сказал, что ему она была передана другом, тантрическим садхакой. Во время войны между богами и демонами боги поняли, что не могут победить и поэтому они стали умолять Махашакти, Великую Богиню, о помощи. Она была довольна их молитвой и попросила Прачандачандику помочь им. Уничтожив всех демонов, Прачандачандика оставалась в ярости, отрубила собственную голову и пила собственную кровь. Прачандачандика — первое имя, данное Чхиннамасте в гимне ее тысячи имен в *Шакта-прамоде*.

Свами Садхананда Шастри, шакта садхака из Варанаси, поведал мне четвертую версию. Чхиннамаста появилась, по его словам, после того как боги и демоны вспахтали океан. Чхиннамаста взяла долю амриты (нектара бессмертия), предназначавшуюся демонам, и выпила ее сама. Затем она убила себя, чтобы лишить демонов их доли бессмертия. Так она помогла богам достичь превосходства.

ЗНАЧЕНИЕ МИФОВ О ПРОИСХОЖДЕНИИ

Эти мифы о происхождении подчеркивают некоторые важные для истолкования Чиннамасты темы. Как и некоторые другие Махавидьи, она связана с Шивой. В первых двух историях она предстает как Парвати. Она также действует независимо от Шивы или же управляет им. Во второй версии истории она занимается с ним любовью в перевернутой позиции и сходит с него до момента семяизвержения. Нет никакого упоминания о возникшем между ними конфликте (хотя это можно предположить, поскольку она сходит с Шивы, прежде чем он достигает оргазма), но она изображена как сексуально доминирующая.

В третьей версии ее возникновения Чхиннамаста сокру-

[234] *Śaktisaṃgama-tantra*. Vol. 4: *Chinnamastā Khaṇḍa* / Ed. B. Bhattacharyya and Vrajavallabha Dvivedi. Baroda: Oriental Institute of Baroda, 1978), 5.152–173.

шает демонов во благо мира. Обычная тема в мифологии богини, как, например, в *Дэви-махатмье* — акцент на бессилии мужских божеств, вынужденных призывать на помощь богиню. Чхиннамаста выполняет защитную роль аватара. В данном случае тем не менее она настолько разъярилась, что отрезала собственную голову. Этот сюжет выхода богини из-под контроля после битвы в опьянении кровью ее жертв весьма знакомый. Кали иногда танцует в пьяном упоении после боя и в чувство ее приводит супруг, Шива. Саптаматрики (семь матерей), помогающие Дурге победить Шумбху и Нишумбху в третьем эпизоде *Дэви-махатмьи*, также кружатся в диком танце после убийства демонов и пьянеют от их крови (8.62).[235] В версии 3 Чхиннамасту можно понимать двойственно. Сила и успех сопутствуют ей в битве, она способна победить демонов и спасти богов, но она опасна. Когда ярость ее вырывается наружу, она может быть беспорядочно разрушительна, в действительности, саморазрушительна. В этой истории Чхиннамаста не связана с Шивой напрямую. Она имеет более близкое отношение к Дурге, Кали и Матрикам, а также к идее сохранения космического порядка.

В четвертой истории происхождения Чхиннамасты тема сохранения космической стабильности путем уничтожения демонов остается центральной. Но в этой версии возникает тема самопожертвования. В версии 3 богиня обезглавливает себя ненамеренно в порыве бешенства, в то время как в версии 4 — это жест самопожертвования богам. Ее поступок напоминает то, как Шива спас мир, выпив яд, вышедший из океана после его пахтания. В обоих случаях божество действует бескорыстно, ради того, чтобы защитить мир ценой причинения вреда самому себе.

Две первых истории подчеркивают материнское самопожертвование. В обоих повествованиях, причина самообезглавливания Чхиннамасты — голод двух ее спутниц. Хотя поначалу она пытается от них отделаться, впоследствии она кормит их своей кровью, отрубив себе голову. В сво-

[235]Также см.: *Devī-bhāgavata-purāṇa* 5.28–29; *Vāmana-purāṇa* 30.

их требованиях накормить их в первой истории ее спутницы обращаются к ней как к Матери Вселенной, требуя удовлетворить их. В этом мифе поразительно то, что она предпочитает накормить их не грудью, а кровью, пущенной насильственно. Вместо ее материнского молока они пьют жизненную кровь богини.

С темой самопожертвования первых двух версий тесно перекликается тема питания. Эти истории подчеркивают голод спутниц богини. Они ждут от нее удовлетворения, которое и получают, но самым поразительным способом. Мифы склонны к затушевыванию насилия или драмы отрубания собственной головы. В обоих повествованиях после славного угощения, которым не брезгует и сама Чхиннамаста, когда пьет среднюю струю крови, она ставит голову на место, и все отправляются домой. Единственный побочный эффект выражается в некоторой бледности лица, что огорчает Шиву. В этой истории прежде всего говорится о голоде и его удовлетворении. Самопожертвование Чхиннамасты, ее стремление накормить подчеркивается П. Палом: «очевидно, что здесь подразумевается изначальное жертвоприношение и обновление творения. Богиня приносит в жертву себя, свою кровь, которую пьют ее спутницы; она обновляет и воскрешает вселенную... Следовательно, отрубание собственной головы — это временное средство, чтобы обеспечить питание, и представляется более кровожадным проявлением богини, чем Шакамбхари [приносящая овощи] и Аннапурна [наполненная пищей]».[236]

Мифы о происхождении Чхиннамасты затрагивают несколько тем, значимых в ее символизме и обряде поклонения ей. Тем не менее другие важные темы ее иконографии не упоминаются в ее мифах. Ее иконография и ритуальное поклонение ей, хотя и продолжают некоторые вышеупомянутые мотивы, также предлагают и новые, еще более обогащающие ее религиозное значение.

[236] *Pal P.* Hindu Religion and Iconology. Los Angeles: Vichitra Press, 1981. P. 82.

ПРИНОШЕНИЯ ГОЛОВЫ

В изображении Чхиннамасты центральное место занимает отрубленная голова. Особенно поражает собственная голова богини, отрубленная ею же самой. Две ее спутницы Дакини и Варнини (иногда называемые Джаей и Виджаей), стоящие у нее по бокам, также иногда держат отрубленные головы. Все три головы размещены на блюдах, какие обычно используют для совершения подношений. По сути, образ подношения головы безошибочно присутствует во многих иконографических изображениях Чхиннамасты.

Жертвоприношение животных довольно популярно в индуистской традиции, и обычный способ умерщвления жертвы — обезглавливание. В самом деле, начиная с ведийского периода (когда жертвоприношения животных и мужским, и женским божествам, были распространены), самыми кровавыми были жертвоприношения богиням. В современном индуизме, унаследовавшем традицию многих сотен лет, кровавое жертвоприношение почти всегда связано с определенными богинями. Ежедневные жертвоприношения, обычно козлов или петухов, совершаются во многих храмах богини. Почти во всех случаях голова животного отсекается и предлагается изображению богини, часто на блюде. Индуистские тексты иногда упоминают человеческие жертвоприношения, и есть примеры их совершения в прошлом как часть поклонения определенным богиням.[237]

Известна также традиция добровольного подношения собственной головы богине. Тамильский текст XI в. *Калингаттупарани* содержит жуткое описание храма Кали в Южной Индии. «Подобно реву океанских волн раздавались по всей местности крики героев, предлагающих свои головы взамен на получение милостей».[238] Другой отрывок из этого текста: «Описывается процесс подношения головы. Приносящий жертву отрезает свою голову у осно-

[237] Несколько примеров человеческих жертвоприношений богине упоминается в: *Kakati Bani Kanta.* The Mother Goddess Kāmākhyā. Gauhati, Assam: Lawyer's Book Stall, 1948. P. 61–64.

[238] *Nagaswamy R.* Tantric Cult of South India. Delhi: Agam Kala Prakashan, 1982. P. 26.

вания шеи и кладет ее в руки Кали, пока тело остается стоять, приветствуя Богиню».[239] В частности, в Паллава скульптуре, но также и в других видах скульптуры[240] эта тема широко распространена, хотя нельзя быть уверенным, что скульптура изображает именно ритуальное самоубийство путем самообезглавливания. В *Брихаткатхаманджари* Кшемендры мойщик и его деверь отрубают себе головы в порыве преданности богине Гаури. Надпись, датированная 991 г. н.э. из области Каннады, гласит о верноподданом по имени Катега, который предложил свою голову богине Гундадаббе, чтобы сдержать клятву, связанную с рождением царского сына.[241] В тамильском эпосе *Шилаппадихарам* богиня Айяи, которой поклоняются охотники, принимает кровавые жертвоприношения и кровь, струящуюся из отрубленных голов преданных ей.[242]

Одна история, связанная с храмом Джваламукхи в Химачал-Прадеше, также говорит о приношении головы. Один почитатель богини Джваламукхи по имени Дхьяну хотел посетить храм, но император Акбар запретил ему, сказав, что богиня лишена силы. Император разрешил Дхьяну отправиться в путь, если он оставит ему своего коня и разрешит императору убить его. Если богиня сможет оживить коня, сказал Акбар, он оставит Дхьяну в живых. Дхьяну принял этот вызов. Акбар убил коня, как и обещал, а тело запер в комнате. В храме Джваламукхи Дхьяну совершил обряд поклонения богине, но она не появилась и не ответила на его мольбы показать свою силу императору. В отчаянии Дхьяну решил предложить свою голову богине. Взяв меч, он собирался отрезать себе голову, когда богиня появилась и исполнила его желание оживить коня.

---

[239] Ibid.

[240] См.: *Vogel J. P.* The Head-Offering to the Goddess in Pallava Sculpture // Bulletin of the School of Oriental Studies (London) 6:539–543, *Ghosal U. N.* Studies in Indian History and Culture. Bombay: Orient Longman, 1965. P. 333–340.

[241] *Ghosal U. N.* Op. cit. P. 335–336; *Nandi Ramendra Nath.* Religious Institutions and Cults of the Deccan. Delhi: Motilal Banarsidass, 1973. P. 145–146.

[242] *Prince Adigal Ilango.* Shilappadikaram / Trans. Alain Daniélou. New York: New Directions Book, 1965. P. 539–543.

В некоторых версиях этой истории Дхьяну действительно отрубает себе голову, которую затем восстанавливает богиня. Обычно эта версия изображается на картинках: Дхьяну стоит на коленях перед богиней, предлагая ей свою голову на блюде. Сразу у входа в храм богини Ваджрешвари-дэви в Кангре можно увидеть скульптурное изображение головы, считающейся головой Дхьяну. На большом панно в глубине храма также отображено это событие: Дхьяну стоит на коленях перед богиней, держа в руках свою отрубленную голову. Как мне сказали, практика отрезания языка до сих пор существует в храме Джваламукхи. Подобно тому, как богиня восстановила голову Дхьяну, так же предполагается, что она восстановит язык своего почитателя в знак признания его или ее преданности.

История, похожая на историю Дхьяу, связана с Майхардэви храмом возле Аллахабада в Уттар-Прадеш. Однажды жил один борец, который желал превзойти всех в своем призвании. Долгое время он добивался расположения богини, но она не являлась ему. В отчаянии и полной решимости он отсек свою голову в качестве последнего акта поклонения ей. Богиня появилась и, довольная его преданной искренностью, восстановила голову.

В изображении Чхиннамасты тема ритуального приношения головы богине, конечно, противоположна. Богиня сама предлагает свою голову преданным ей, которые иногда как будто предлагают ей свои головы взамен. Импульс к самообезглавливанию приписывается скорее самой богине, чем ее поклонникам.

ГОЛОВЫ КАК ОБЪЕКТЫ СИЛЫ

Изображение Чхиннамасты поднимает вопрос об отсеченных головах,[243] также играющих важную роль в иконографии и садхане других Махавидий. Кали, Тара и другие часто носят гирлянды из отсеченных голов или черепов. Тара увенчана черепами. Кали и Тара почти всегда

[243] Обсуждение символики головы см. *Benard E. A.* Op. cit. P. 243–261.

держат свежеотсеченную голову в одной руке. Часто говорится, что головы принадлежат врагам, убитым данной богиней. Но иногда считается, что они олицетворяют буквы алфавита, особенно когда гирлянда на шее богини состоит из пятидесяти или пятидесяти двух голов. Как звуки или буквы, их иногда называют *матриками*, «матерями». Это означает, что они порождают творение в форме звука. Также считается, что они символизируют (особенно в случае Кали и Тары, держащих головы в левой руке) отсеченные связи, мешающие садхаке в достижении духовного успеха.

Головы, или чаще черепа, также широко используются в тантрической садхане. Место кремации в Тарапитхе в Бенгалии высоко почитается тантриками, отчасти потому, что там в наличии и черепа, и трупы (60 процентов умерших здесь хоронят, а не сжигают). Один ученый комментирует это так:

Разорение могил [та же территория используется обычно для захоронений] также сопровождается откапыванием человеческих черепов. Мундасаны, или сиденья на черепах, считаются лучшими асанами[244] *в тантрической садхане, и их доступность в этом месте особенно привлекает садхаков. В Тарапитхе около десяти садху разного рода живут внутри и вокруг места кремации, некоторые из них собирают черепа для использования в каждодневной практике. У большинства из них в хижинах аккуратно сложены пять черепов, каждый из которых украшен цветами и тилакой (цветной отметиной между бровями или, в данном случае, между глазницами). Один садху сложил целую стену своей хижины из черепов, используя глину как строительную смесь, а другой бродил по деревне с черепом вместо чаши для подаяния.*[245]

Ясно, что в каком-то смысле черепа и отрубленные головы являются объектами силы с особыми свойствами, особенно пригодными во время совершения ритуала. Их использование в иконографии как олицетворяющих буквы или звуки, «семена», из которых возникает мироздание, без

[244] Сиденье (санскр.) (*прим. пер.*).

[245] *Morinis E. Alan.* Pilgrimage in the Hindu Tradition: A Case Study of West Bengal. Delhi: Oxford University Press, 1984. P. 187.

сомнения связаны с головой и ртом — источниками языка и звука. Голова, как начальник всех частей тела, также заключает в себе суть человека. Без головы нет личности. Это становится понятным из историй о пересаживании голов, в которых личность человека следует за головой, а не за остальным телом.[246] В некоторых случаях можно использовать черепа как сиденья, чаши или ритуальные орудия, подражая Шиве в его роли Капалики, или «носящего череп». В этом случае череп олицетворяет нечто чрезвычайно загрязненное, поскольку в шиваитской мифологии этот череп принадлежит Брахме, которого Шива обезглавил. Этот череп — символ чудовищного преступления убийства Брахмана, и он прилипает к руке Шивы и держится на ней до тех пор, пока по истечении эонов, он не раскаивается в своем грехе.[247] Черепа и отрубленные головы могут также символизировать «запретное». Они «не к месту», пороговые предметы. Они принадлежат другому месту — телу. Они «вне границ», там, куда стремится тантрический садхака. Там, «вне границ», садхаки преображаются, не сдерживаемые социальными ограничениями и запретами.

Отрубленная голова может также олицетворять освобождение, особое состояние расширенного пробужденного сознания. Такое истолкование особенно подходит для буддистского контекста, о чем мы поговорим позже.

ПРЕОДОЛЕНИЕ ЖЕЛАНИЯ

Другая чрезвачайно поразительная деталь, встречающаяся в изображении Чхиннамасты, часто упоминающаяся в ее *дхъяна* мантрах и стотрах: богиня стоит на сово-

---

[246] Например, см.: Jambhaladatta's Version of the '*Vetalapañcavimsati*' / Trans. M. S. Emeneau // American Oriental Society 4 (1934). P. 59–63 (эта история о переставленных головах первоначально взята из *Kathāsaritsāgara* 6.80), и относительно истории об обезглавливании Ренуки см.: *O'Flaherty Wendy.* Origins of Evil in Hindu Myhtology. Berkeley: University of California Press, 1976. P. 351.

[247] Подробности о том, почему Шива носит череп после убийства Брахмы отсечением головы, см.: *Lorenzen David N.* The Kāpālikas and Kālāmukhas: Two Lost Saivite Sects. Berkeley: University of California Press, 1972.

купляющейся паре Каме и Рати. Кама (чье имя означает «сексуальное желание») и Рати («совокупление») почти всегда изображаются таким образом, что Рати оказывается сверху, в той же позиции, в которой изображаются Кали и Шива. Обычно они изображены лежащими на лотосе, но иногда — на погребальном костре. Существует два совершенно разных истолкования этого аспекта иконографии Чхиннамасты. Одно из них видит его как символ контроля сексуального желания, другое — как символ воплощенной в богине сексуальной энергии.

Конечно, самая распространенная интерпретация Чхиннамасты, стоящей (или иногда сидящей) на Каме и Рати, представляет ее как побеждающую то, что они олицетворяют, а именно сексуальное желание, сексуальную энергию, сексуальную силу. Она символизирует самоконтроль, которого следует достичь прежде, чем приступать к йогической практике. Свами Аннапурнананда из Рамакришнаматха в Варанаси сказал мне, что Чхиннамаста жертвует собой ради своих почитателей в великом порыве любви к ним, и способна она на такое, потому что она превзошла или держит под контролем сексуальные и эгоистические желания, что и выражено тем, что она стоит на Каме и Рати.[248] Она олицетворяет йогический контроль и подавление сексуальной энергии. В гимне ее сотни имен из *Шакта-прамоды*, она названа Йогини (женский род от «йогина») и Йогинипратой (той, что практикует йогу).[249] Тот же гимн также называет ее Маданатура (той, которую не может одолеть Кама),[250] указывая на контролируемое ею сексуальное желание. В гимне ее тысячи имен, она названа Йогамаргапрадаини (той, что дарует йогический путь, имя 745), Йогагамая (последовательница йоги, имя 747), Йогамайи (той, что воплощает йогу, имя 751), и Йоганандапрадаини (той, что дарует блаженство йоги, имя 759).[251]

Один комментатор этого аспекта изображения Чхиннамасты утверждает, что поклонение ей особенно подходит

[248] *Datiya E. A.* Op. cit. P. 7.
[249] *Śākta-pramoda.* P. 234.
[250] Ibid. P. 235.
[251] Trans. by: *Benard E. A.* Op. cit. P. 171.

для военных. Настоящий воин должен победить похоть и желание сексуального наслаждения перед тем, как вступить в битву. В битве он должен выработать отношение самоотдачи с тем, чтобы он был способен отдать свою жизнь добровольно во благо других. По его словам, в Чхиннамасте воплощены оба этих мотива. Ее контроль похоти выражен тем, что она стоит на Каме и Рати, а ее совершенство самоотдачи, отсутствие страха смерти и самопожертвование ради других становятся явными в ее отрубании собственной головы с целью накормить своих голодных спутниц.[252] Тот же комментатор говорит, что преданность Чхиннамасте и опасна, и редка. Опасна она, потому что требует от садхаки многого, а именно отказа от сексуального желания и развития в себе самоотдачи во благо других. Он также говорит, что только героические натуры способны поклоняться Чхиннамасте, а таковые должны чаще всего встречаться среди военных.[253] Ее обнаженность, по его словам, говорит об искренности и беззаботности, о самоотдаче в опасной ситуации ради других. Почитатель Чхиннамасты должен совершенствовать самоконтроль, если не самоуничтожение, и тогда он становится настоящим воином. Гимн ее тысячи имен фактически называет ее Раноткантха (боевой клич, имя 768), Ранастха (поле боя, имя 769) и Ранаджаитри (победительница в войне, имя 772).[254] Она также названа сокрушающей многих демонов.

СЕКСУАЛЬНАЯ ЭНЕРГИЯ

Иное истолкование присутствия Камы и Рати в изображении Чхиннамасты подчеркивает то, что богиня наполнена сексуальной энергией совокупляющейся пары. Следуя аналогии с сиденьем из лотоса, передающим свои качества и силу божеству, можно представить, что Чхиннамаста получает сексуальную энергию занимающейся любовью пары, на которой она стоит или сидит. Проходя через ее те-

[252] *Acarya Jha Ananda.* Chinnamastā Tattva // Sanmarg-Tantravises Aṅk. Calcutta Varanasi. July 26, 1979. P. 69–71.
[253] Ibid.
[254] *Śākta-pramoda* / Trans. by *Benard E. A.* Op. cit. P. 172.

ло, которое обычно описывается как обнаженное тело шестнадцатилетней девушки, эта энергия фонтаном вырывается из ее головы в виде крови, питающей ее почитателей и восстанавливающей ее саму. В такой интрепретации совокупляющаяся пара не противопоставляется богине, а становится интегральной частью ритмичного потока энергии, олицетворяемой сексом и кровью.

Это истолкование подтверждается описаниями Чхиннамасты, сидящей, а не стоящей на Каме и Рати (фигура 23).[255] В такого рода изображении менее вероятно, что Чхиннамасту следует понимать как преодолевающую или подавляющую совокупляющуюся пару. На других изображениях Чхиннамаста предстает сидящей на Шиве на корточках, в сексуальном союзе с ним (фигура 24). В этих изображениях Каму и Рати заменил Шива. Ясно, что Шиву никто не подавляет, не побеждает и не преодолевает. Богиня, конечно же, сидит сверху, но это типично для тантрической образности и указывает на превосходство богини; здесь нет никакого намека на йогическое подавление сексуального желания. Богиня не подавляет Шиву; она дает ему энергию.

Сексуальные мотивы в иконографии Чхиннамасты усиливаются тем фактом, что *клим*, семя-слог божества Камы, бога сексуального вожделения (и также, соответственно, семя-слог Кришны) появляются в мантре Чхиннамасты: «*Шрим Хрим клим аим Ваджравайрочание хум хум пхат сваха*».[256] Также уместно заметить, что произнесение этой мантры, как считается, способно привлекать и подчинять женщин.[257] Эротическая природа Чхиннамасты также подразумевается в некоторых из этих имен, встречающихся в гимнах ее сотни и тысячи имен. В гимне ее сотни имен она названа Камешвари (богиней желания, имя 76), Камарупой (той, чья форма — желание, имя 79), и Камакаутукакарини (той, что создает пыл желания, имя 81).[258] В

[255] *Āgamavāgiśa Kṛṣṇananda. Bṛhat Tantrasāra.* Calcutta: Navabharat Publishers, 1984. P. 374.

[256] Ibid. P. 371; *Śākta-pramoda.* P. 222.

[257] *Āgamavāgiśa Kṛṣṇananda. Tantrasāra.* P. 371.

[258] *Śākta-pramoda*; trans. by *Benard E. A.* Op. cit. P. 143.

гимне ее тысячи имен она названа Мадонматта-сварупини (той, чья форма в опьянении наслаждения, имя 725), Ратирагавивриддхини (занятой в царстве рати [сексуального союза или желания], имя 762) и Пушпаюдхадхара (той, что держит цветок-оружие [т. е. той, что подобна Кама-дэве, богу вожделения], имя 896).[259]

СИМВОЛ ЖИВОГО СОЗИДАНИЯ

Изображение Чхиннамасты воплощает идею реальности, в которой совпадают секс и смерть, созидание и разрушение, отдача и получение. Чхиннамаста возможно, самое шокирующее в индуистском пантеоне выражение истины о том, что жизнь, секс и смерть — часть взаимозависимой, единой системы. Один писатель сказал: «Она просто олицетворяет продолжающееся состояние самоподдержания сотворенного мира, в котором встречаются непрерывное саморазрушение и самообновление, в цикличном порядке».[260] Сильные контрасты этого иконографического сценария — жуткое обезглавливание, совокупляющаяся пара, место кремации, выпивание свежей крови, выстроенные в искусную гармоничную модель, — толкают наблюдателя в осознавание истины о том, что жизнь питается смертью, вскормлена смертью и влечет за собой смерть и что высшее предназначение секса — увековечивать больше жизни, которая в свою очередь разложится и умрет, чтобы вскормить больше жизни. Как представлено на большинстве изображений, лотос и совокупляющаяся пара являются каналом мощной жизненной силы, вливающейся в богиню, стоящую или сидящую на спине совокупляющейся женщины. Наслаждающаяся сексом пара передает богине настоятельное побуждение к жизни; они словно накачивают ее энергией. И наверху бьющим через край фонтаном ее кровь хлещет из рассеченной шеи, жизненная сила покидает ее, но при этом устремляясь в рот преданных ей (а

[259] Ibid. P. 170, 172, 176.

[260] *Harshananda Swami.* Hindu Gods and Goddesses. Mylapore: Sri Ramakrishna Math, 1988. P. 108.

также в ее собственный), чтобы накормить и поддержать их. Цикл обрисован явно: жизнь (пара, занимающаяся любовью), смерть (обезглавленная богиня) и питание (йогини по бокам, пьющие кровь).

Некоторые другие яростные богини индуизма, такие как Кали, отрубают головы другим, чтобы накормить себя, или же их почитатели предлагают богиням свои головы и кровь. Эти приношения могут быть добровольными (в случае почитателей) или насильственными (в случае с жертвами жертвоприношений), но подразумевают они одно: эти богини любят кровь, и, возможно, нуждаются в ней. Этим богиням, представляющим жизненные силы вселенной, нужно регулярное питание; принесение себя в жертву им — способ признать то, что мы обязаны вернуть им жизнь, потому что мы получили ее от них. В этих образах заключена истина о том, что такие богини вечно страждут, на что указывает высунутый язык Кали, и требуют крови, чтобы насытиться.

Образ Чхиннамасты переворачивает некоторые из этих мотивов, но в конечном смысле учит тем же истинам. Она просто представляет альтернативную фазу вечно повторяющейся последовательности. Космический процесс — ритмы созидания и разрушения, универсальная экономия — гармоничная смена «давать» и «брать», жизни и смерти. Потребность Кали в крови или же, напротив, вечно плодородная, вечно изобилующая природа богини, такой как Аннапурна или Шатакши, говорит только об одном аспекте этого процесса отдачи и получения. Чхиннамаста поразительным образом олицетворяет собой оба аспекта и так, что наблюдатель может уловить взаимосвязь различных стадий этого процесса. Чхиннамаста берет жизнеспособность от совокупляющейся пары, затем щедро воздает тем, что отсекает собственную голову и кормит своих спутниц. Так устроен мир, в котором жизнь поддерживается органической материей, где обмен веществ осуществляется только при помощи поедания трупов других существ.

Изображение Чхиннамасты также указывает на некоторые аспекты кундалини йоги, с помощью которой духовная энергия пробуждается, проходит сквозь тонкое тело, пронзает различные центры энергии, называемые чакрами, поднимаясь к макушке черепа, соединяется с Шивой в тысячелепестковой лотосной чакре и затем вызывает нисхождение потока нектара, наполняющего практикующего блаженством. В ее гимнах и стотрах Чхиннамаста отождествляется с кундалини и этим процессом духовного восхождения. Ее, например, называют Сушумнасварабхасини (та, что понимает звук *нади сушумны* [центрального канала, по которому восходит кундалини], имя 803), Сахасрадаламадхьяста (та, что утверждена в тысячелепестковом лотосе, имя 804) и Сахасрадалавартини (та, что обитает в тысечелепестковом лотосе, имя 805).[261]

Один современный автор напрямую отождествляет Чхиннамасту с этим процессом, особенно с пробужденной *кундалини шакти*. Он говорит, что в теле существуют узлы, называемые *грантхи*, делающие человека слабым, невежественным и печальным. Они находятся в чакрах. Когда кундалини пробуждается, она поднимается сквозь чакры и разрубает эти узлы, освобождая человека от их закабаляющего воздействия.[262]

Изображение Чхиннамасты можно понимать как поразительное олицетворение этого йогического процесса. В таком истолковании совокупляющаяся пара Кама и Рати символизируют пробужденную в *муладхара* чакре кундалини. Кундалини возбуждена, подобно Каме и Рати. Обычно она спит, свернувшись в виде змеи. Ее пробуждают тантрические йогические упражнения, такие как *мантра-джапа*, *ньяса* и *пуджа*. Это можно также рассматривать как первое пробуждение духовного сознания человека в подготовке к духовному восхождению, которое приведет

[261] Из гимна ее тысячи имен из *Śākta-pramoda*; Trans. by *Benard E. A.* Op. cit. P. 173.

[262] *Taponiṣṭa Vedamūrti.*. *Tantra-mahāvijñāna*. 2 vols. Bareli, U.P.: Saṃskṛti Saṃsthān, 1971. P. 479–480.

к бесконечно расширенной осознанности. Кровь, которая хлещет из рассеченного горла Чхиннамасты, олицетворяет восходящий поток кундалини, пронизавший все узлы (*грантхи*) чакр и очистивший центральный канал, *сушумну нади*. Ее отрубленная голова, которую богиня держит в левой руке, в таком истолковании представляет собой трансцендентное сознание (см. также буддистскую интерпретацию ниже). Сила восходящего потока кундалини, сила восходящего духовного сознания ударяет в самую верхнюю чакру — тысячелепестковый лотос с такой силой, что сносит голову, т. е. преображает все условные, обыденные, ограниченные ментальные конструкции. Три текущих вниз струи крови, вливающиеся в три рта — самой богини и двух спутниц, стоящих у нее по бокам, — символизируют поток нектара, омывающий садхаку после соединения кундалини и Шивы в самой верхней чакре.

Другое похожее истолкование Чхиннамасты и двух фигур у нее по бокам, Дакини и Варнини, заключается в том, что они олицетворяют собой три основных канала, *нади*, в тонком теле. Чхиннамаста, центральная фигура, представляет собой открытие и течение *нади сушумны*, что достигается духовными техниками, в то время как Дакини символизирует *нади иду*, а Варнини — *нади пингалу*.[263]

Возникает желание увидеть в изображении Чхиннамасты и другой смысл, имеющий отношение к истолкованию ее как символа восходящей кундалини. Обычный мотив в индуистской духовности — удержание семени как необходимое условие духовного пробуждения и зрелости, или символа духовного прогресса. Эта идея часто выражается в смысле переориентации движения сексуальной энергии вверх вместо движения вниз. Удержанное семя приобретает духовно мощную энергию, с помощью которой мужчина достигает раскрытия сознания, духовных сил и просветленной осознанности.[264]

Но каков может быть женский эквивалент этому? В

[263] *Benard E. A.* Op. cit. P. 276–277.

[264] См.: *O'Flaherty Wendy Doniger.* Sexual Metaphors and Animal Symbols in Indian Mythology. Delhi: Motilal Banarsidass, 1981. P. 44–49, 269–272.

некоторых случаях менструальная кровь рассматривается как соответствующая сексуальная жидкость женщин, а ее истечение как выражение сексуальной силы, подобное семяизвержению.[265] В некоторых индийских традициях считается, что истечение менструальной крови свидетельствует о плодородии женщины и ее желании сексуальных отношений. Если менструальную кровь считать аналогом мужского семени для женщины, тогда удержание менструальной крови также может привести к духовному пробуждению и силе. Когда наступает беременность, менструация прекращается, и результат этого прекращения очевиден: новое существо формируется внутри женщины. Другое удивительное последствие удержания менструальной крови — появление молока в груди. Словно кровь превратилась в молоко. Может быть, изображение Чхиннамасты символизирует зарождение духовной силы внутри женщины, восхождение кундалини посредством удержания ее сексуальных жидкостей и преображения их в жидкость питающую?

ЧИННАМУНДА И БУДДИСТСКАЯ ТРАДИЦИЯ МЕДИТАЦИИ

Чхиннамаста занимает выдающееся положение в тантрическом буддизме и, возможно, была известна в буддизме до своего появления в индуизме.[266] Буддистские источники обычно говорят о ней как о Чхиннамунде или как о форме Ваджрайогини или Ваджра-варахи, но в ней явно можно узнать Чхиннамасту. Обезглавив себя, она держит свою отрубленную голову в левой руке и кормит голову и двух спутниц, стоящих по бокам, тремя струями крови из рассеченой шеи. Как и в индуистской иконографии, она и спутницы ее обнажены, растрепаны, и носят гирлянды из черепов. Тем не менее, в отличие от индуистского описания

[265] Ibid. P. 35–44.

[266] На том основании, что Чхиннамаста появляется в учениях буддийского преданного Лакшминкары, жившего в IX в., на стр. 58 Бенард (*Benard E. A.* Op. cit.) делает вывод, что Чхиннамаста появилась в буддистских источниках, по крайней мере, на столетее ранее индуистских.

Чхиннамасты, ее не изображают стоящей или сидящей на совокупляющейся паре.

Некоторые истории, относящиеся к буддистским духовным наставникам, свидетельствуют о том, что в тантрическом буддистском контексте Чхиннамунда олицетворяет духовное достижение, в особенности контроль над «внутренними ветрами» или силой кундалини. Это становится понятно из истории о двух женщинах, преданных Кришначарьи Мекхале и Канакхале. Они были сестрами и противились желанию родителей выдать их замуж. Вместо этого они покинули мир, чтобы заняться буддийской духовной практикой. Под руководством Кришначарьи они вскоре освоили самые сложные из духовных практик. Впоследствии, в намерении обратить в буддизм Лалитачандру, царя Бенгалии, Кришначарья попросил двух девушек отрубить собственные головы ради демонстрации их духовного мастерства, чтобы произвести впечатление на царя. Они так и сделали, и затем, танцуя, ушли по небесной тропе. После этого события многие духовные практикующие пытались повторить их подвиг. Согласно этой истории, Ваджра-варахи сама появилась в самообезглавленной форме, и этим придала этой практике определенный престиж.[267]

Другая буддистская история рассказывает о самообезглавливании одной женщины-адепта как о проявлении магической духовной силы. В этой истории женщина, поклоняющаяся Падмасамбхаве, рассказывает о случае из одной из ее прошлых жизней. Однажды она рассердила своего отца, который был царем, и он приговорил ее к суровому наказанию. Однако она сказала ему, что ему незачем ее наказывать, так как она сделает это сама. Затем она обезглавила себя золотой бритвой и прошла по городу, держа в руках свою голову. Жители города назвали ее Чхиннамунда.[268]

В *Трикаяваджра-йогини*, буддистском тексте, связаном с поклонением Чхиннамунде, богиня получает истолкование, типичное для буддизма Махаяны: она — символ со-

[267] История приводится в: *Benard E. A.* Op. cit. P. 40–41.
[268] Ibid. P. 43.

страдания, избавляющего мир от мучений. «Алая кровь, струящаяся из ее рассеченной шеи, символизирует сострадание, и она пьет во имя мира. Она утоляет страдания миров, уничтожает четырех Мар и отрезает своим кривым кинжалом ментальные затруднения.[269] Хотя текст не относит прямо мотив сострадания к тому факту, что Чхиннамунда кормит двух своих спутниц своей собственной кровью, акцент, который делается в нем на ее сострадании, напоминает индуистские истории о происхождении Чхиннамасты, в которых она обезглавливает себя в результате мольбы ее голодных почитательниц.

ИЗБАВЛЕНИЕ ОТ ЛОЖНОГО СОЗНАНИЯ

Заманчивой представляется еще одна интерпретация изображения Чхиннамасты, в особенности центральной его темы самообезглавливания: в значении устранения ложных представлений, неведения и ограниченного сознания. Иконография и мифы, связанные с богиней, единодушно утверждают, что акт насилия не приводит к ее смерти или уничтожению. В самом деле, буддистские источники подчеркивают магические и духовные силы, скрывающиеся за способностью к самообезглавливанию без самоубийства. В буддистских источниках мотив приношения своей головы богине и самопожертвования самой богини не особенно заметны. Основное истолкование сосредоточено на самообезглавливании как на духовном и медитативном умении. И в буддизме, и в индуизме редко встречается утверждение, что это умение относится к избавлению от ложных представлений, хотя это подразумевается, когда самообезглавливание связано с пробуждением кундалини. Один буддистский текст тем не менее открыто связывает отсечение головы с приобретением духовной мудрости. Это история об ученике Миларепы, Гам-попе, и его стараниях достичь просветления.

И вот Гам-попа поселился в уединенном месте в трех милях от пещеры Миларепы и начал медитировать. Че-

[269]Trans. by: *Benard E. A.* Op. cit. P. 211.

рез шесть недель у него начались видения: в первый день появился Будда, во второй — мандала, и т. д. Каждый раз он докладывал о своих видениях Миларепе, который повторял: «Это ничего не значит! Возвращайся к практике». Еще через несколько недель у Гам-попы было ясное видение всех шести миров, и, естественно, он подумал, что достиг цели. Он побежал к Миларепе, но Миларепа спал в этот момент. Взволнованный ученик разбудил учителя и поведал ему о своем чудесном видении. Миларепа сказал только: «Не мешай мне спать! Я не ученый, как ты, но я знаю, что Праджняпарамита говорит, что все это лишь иллюзия. Я тебе советую продолжать практику!» Гампопа, упавший духом, вернулся к своей медитации. В конце концов однажды ему приснилось, что он отрезал себе голову и видел, как она катится вниз по склону холма. После этого никаких видений больше не было, поскольку корень «атмаграхи» [эго] был отсечен».[270]

И в буддизме, и в индуизме ложное сознание представляет препятствие на пути к освобождению или просветлению. Пробудиться, достичь просветления, реализовать основную природу реальности означает преодолеть эгоцентрический взгляд на мир, согласно которому индивидуальная личность находится в центре вселенной и реальность воспринимается так, как будто она находится в распоряжении эго. Идти у эго на поводу означает находиться под покровом майи (одержимость собой). Образ отсечения собственной головы можно рассматривать как эффектную передачу процесса просветления: адепт полностью сокрушает ложное сознание «обезглавливанием» себя, избавляясь от ума, охваченного эго, мешающего подлинному восприятию реальности.

ПОКЛОНЕНИЕ ЧХИННАМАСТЕ

В тантрических справочниках, таких как *Шакта-прамода*, *Тантрасара* и *Мантра-маходадхихи*, содержатся де-

[270] *Rao S. K.* Tibetan Tantric Tradition. New Delhi: Arnold-Heinemann, 1977. P. 87; quot. by: *Benard E. A.* Op. cit. P. 249.

тали ритуального поклонения Чхиннамасте, как и всем остальным Махавидьям и другим божествам. Произнесение ее мантры, медитация на ее форме, сооружение и почитание ее янтры и т. д. — все это более или менее совпадает с ритуалом поклонения другим богиням группы. Может сложиться впечатление, что поклонение ей мало чем отличается от поклонения, предписанного другим божествам и что оно так же широко распространено. Перечисляются обычные награды за поклонение ей: дар поэтической речи, благополучие и стабильность, контроль над врагами, способность привлекать других (особенно женщин), умение влиять на царей и освобождение (*мокша* или *мукти*).

Но на самом деле поклонение Чхиннамасте, по крайней мере в общедоступной форме, встречается крайне редко. Возможно, и индивидуальное поклонение также очень редко. Это не удивительно, учитывая неистовую природу Чхиннамасты. В гимне ее сотни имен, например, она названа: Махабхима (великая и ужасная, имя 3), Чандешвари (яростная богиня, имя 5), Чандамата (мать яростных существ, имя 6), Махачанда (великая неистовая, имя 8), Кродхини (гневная, имя 12), Кродхарупа (обладающая гневной формой, имя 14), Копатура (охваченная яростью, имя 17), Претасана (сидящая на приведении, имя 31), Гхорарупа (обладающая ужасной формой, имя 37), Гхораттишта (та, на которую жутко смотреть, имя 38), Гхорарава (издающая ужасное рычание, имя 39), Рактапанапараяна (постоянно жадно пьющая кровь, имя 61), Бхайрави (Грозная, имя 66), Бхутабхайравасевита (та, которой служат яростные боги, имя 68), и Дриштисамхаракарини (та, что уничтожает взглядом, имя 99).[271] Гимн ее тысячи имен называет многие другие имена в том же духе: Махабхаянкари-дэви (чрезвычайно ужасающая богиня, имя 19), Бхаярупа (обладающая ужасающей формой, имя 22), Гхорагхургхурнадини (чье яростное рычание ужасно, имя 182), Гхорасаттва (воплощение ярости, имя 189), Гхорататтвамайидэви (богиня, воплощающая яростную форму, имя 199), Гхорамантраюта (та, которой поклоняются при помощи

[271] *Śākta-pramoda*; Trans. *Benard E. A.* Op. cit. P. 133–135.

яростной мантры, имя 209), Нарамансаприянитья (всегда наслаждающаяся человеческой плотью, имя 622), Нарарактаприясада (всегда наслаждающаяся человеческой кровью, имя 623), Претасананивасини (живущая среди привидений, имя 642),[272] Ломамансапрапуджита (та, которой поклоняются при помощи волос и плоти, имя 810), и Палаладиприянитья (та, что всегда наслаждается мясом, имя 930).[273]

Некоторые другие Махавидьи также яростны, в особенности Кали и Тара, а Дхумавати — явно богиня с множеством неблагоприятных значений и ассоциаций. Однако Чхиннамаста, похоже, имеет самую сильную репутацию богини, опасной в поклонении или приближении к ней, и на это указывают ее многочисленные грозные эпитеты. Храмов или алтарей, посвященных ей, чрезвычайно мало, и часто говорится, что поклоняющиеся ей должны быть либо йогинами, либо отрекшимися от мира, или же обладать героическим характером. Единственный алтарь Чхиннамасты я смог найти в окрестностях Варанаси — этом океане индуистских храмов. Он был совсем мал и располагался в северо-восточном углу комплекса храма Дурги в Рамнагаре (по ту сторону Ганги). Местный *пуджари* (священник) сказал мне, что богине поклоняются только лишь тантрики и что при поклонении ей садхака использует труп. Говорят, что алтарь этот построил тантрика из Мадраса. Богиня изображена в белом мраморе, по бокам у нее обычные две фигуры. Также храмы Чхиннамасты встречаются в Бихаре. Один их них расположен на вершине холма Нандан Парват на северо-восток от Вайдьянатха.[274] Другой находится в Ранчи, где присутствуют алтари всех десяти Махавидий. В храме Камакхья-дэви в Камарупе (Ассам) есть алтари, посвященные каждой Махавидье по .отдельности, включая Чхиннамасту.[275] Я также слышал о храме

[272]Это имя буквально означает «поселившаяся в сиденьи из преты, или привидения» (*прим. пер.*).

[273]Ibid. P. 140, 147, 148, 167, 174, 178.

[274]*Sharma Jagannath Prasad.* Bhārat Tīrth Darśan. Varanasi: Bhola Yantralaya, 1984. P. 355.

[275]Есть некоторые свидететльства тому, что храм Чинтпурни (Cintpūrṇi) в Химачал Прадеше был когда-то храмом Чхиннамасты. Имя Чхиннамасты начертано на воротах храма и, согласно одному

Чхиннамасты в Вишнупуре в Западной Бенгалии, в котором проходит ежедневная пуджа.

К Чхиннамасте обычно не приближаются просто так, и некоторые тексты объясняют это опасностями, связанными с поклонением ей. *Бхайрава-тантра*, цитаты из которой встречаются в *Шакта-прамоде*, говорит следующее по поводу поклонения Чхиннамасте: «Кто бы ни совершал это поклонение без медитации на Чхиннамасте, тому богиня отрежет голову и выпьет кровь того».[276] *Шакта-прамода* также делает различие между поклонением Чхиннамасте отрекшимися от мира и домовладельцами,[277] что подразумевает различные стили поклонения и то, что отрекшиеся от мира избирают более героический путь. Действительно, мне часто приходилось слышать, что только люди с героической природой осмеливаются поклоняться Чхиннамасте.

Шактисамгама-тантра описывает способ, наиболее подходящий для поклонения каждой из Махавидий. Чхиннамасте следует поклоняться только при помощи пути левой руки.[278] Единственная богиня, требующая такого же рода поклонения, — это Бхайрави. Поклонение другим осуществляется согласно пути правой руки или же согласно обоим путям. Постоянным мотивом в тантрических текстах звучит мысль о том, что только те, кто обладает природой *виры* (героя), пригодны для совершения садханы левой руки и что тем, кто не обладает достаточной квалификацией, не следует пытаться ее совершать. Согласно *Мантра-махо-дадхихи*[279] и *Шакта-прамоде*,[280] поклонение Чхиннамасте, в соответствии с тантрой левой руки, включает сексуаль-

---

из его священников, «'Чхиннамаста' — первоначальное имя Чинтпурни». Поклонение Чинтпурни сегодня не носит тантрического характера, оно экзотерическое и совершенно обычное (*садхаран*) или вегетарианское (Вайшнава). Чинтпурни описывают как благостную и внешне похожую на Дургу. *Erndl Kathleen M.* Victory to the Mother: The Hindu Goddess of Northwest India in Myh, Ritual and Symbol. New York: Oxford University Press, 1993. P. 51.

[276] *Benard E. A.* Op. cit. P. 92.

[277] Ibid. P. 93–94.

[278] *Śaktisaṃgama-tantra* 6.79–82.

[279] *Mahidhara.* Op. cit P. 266–267.

[280] *Chinnamastā stotra.* Vol. 9; *Benard E. A.* Op. cit. P. 105.

ный контакт с женщиной, которая не должна быть женой садхаки. *Шакта-прамода* также говорит, что, сделав подношения Чхиннамасте в виде огня, следует также предложить ей мясо и вино ночью.[281]

Итак, Чхиннамасте посвящено мало храмов и алтарей и, вероятно, поклоняются ей тантрически очень немногие отважные личности, достаточно мужественные для того, чтобы иметь дело с этой грозной богиней.

БХАЙРАВИ: ГРОЗНАЯ

Она сияет как тысячи восходящих солнц. Она носит шелковые алые одежды и гирлянду из отрубленных голов. Грудь ее вымазана кровью. У нее четыре руки: в одной паре рук она держит четки и книгу, другая пара сложена в жесте неустрашимости и дарования милостей. Три ее глаза подобны огромным лотосам. На лбу ее месяц, а на голове корона, украшенная драгоценностями. Она улыбается.[282]

Она сияет как восходящее солнце и носит месяц на голове. У нее три глаза, и она прекрасна, убранная всевозможными украшениями. Она сокрушает врагов. Она носит гирлянду из свежеотрубленных голов, из которых все еще течет кровь. Она одета в красное. У нее десять рук и она держит трезубец, маленький барабан, меч, дубинку, лук, стрелы, аркан, книгу и четки. Она восседает на троне из трупа.[283]

ГИМН В ЧЕСТЬ БХАЙРАВИ

Мне не удалось найти никаких мифов, связанных с происхождением Бхайрави, что довольно странно, учитывая

[281] *Śākta-pramoda.* P. 228.

[282] *Дхъяна* мантра Бхайрави. *Śāradā-tilaka.* 12.31; *Śāradā Tilaka Tantram* / Ed. Arthur Avalon. Delhi: Motilal Banarsidass, 1982. P. 525.

[283] *Дхъяна* мантра Рудра-бхайрави; Āgamavāgiśa Kṛṣṇananda.. *Bṛhat Tantrasāra.* Calcutta: Navabharat Publishers, 1984. P. 308.

ее широкую известность в Непале. Следовательно, для того чтобы как-то представить ее многогранный характер, уместным будет привести здесь относительно ранний гимн, восхваляющий ее, взятый из *Шарада-тилаки* (этот текст IX в. н. э. приписывают Лакшмане Дешикендре, гуру кашмирского философа Абхинавагупты, жившего в X в.).

Ты настолько тонка, что боги не в силах описать тебя. Ты — источник мира и не имеешь начала. У тебя три ока, прекрасное лицо и четыре руки: в одной паре рук ты держишь книгу и четки, другая пара сложена в жестах неустрашимости и дарования милостей. Ты — источник речи, всего изящного, ты — источник самой вселенной. Ты носишь месяц в волосах, и кожа твоя бела как осенняя луна. Ты держишь кувшин с амритой [нектар бессмертия] и рука твоя сложена в жесте изложения/учения. Когда поклоняются Шиве и Вишну, поклоняются также и тебе. Ты также Брахма, в котором пребывает речь. Ты — природа сознания; ты контролируешь жизненное дыхание и, даруя йогические силы, побеждаешь шесть видов страсти: похоть, жадность, заблуждение, омраченность, опьянение, ревность и гнев. Шива, получив половину твоего тела [в его форме полумужчины-полуженщины], был наделен силой для создания вселенной. Мир невозможно создать без тебя. После поклонения тебе глаза жен сиддхов [небожителей] стали красными от избытка выпитого вина. Они воспевают твои имена вместе с киннарами [небожителями]. Мы поклоняемся тебе, когда свернувшаяся змея (кундалини) отправляется в город Шивы, пройдя по нади сушумне, заставляя расцвести все лотосы [аллегория с пробуждением и восхождением кундалини, олицетворяющей сознание]. Мы поклоняемся тебе, купающейся в потоке нектара. Ты — источник всех Вед; ты — форма самого сознания. Ты — создательница мира в форме звука и значения. Ты поддерживаешь вселенную своей силой как солнце, и растворяешь мир, принимая форму огня. Нараяни, Гаури и Сарасвати — также твои имена.[284]

[284] *Śāradā-tilaka.* 12.81–95. P. 534–537.

Этот гимн подчеркивает космический аспект Бхайрави, а не грозную ее природу (о которой говорится в более поздних текстах и на которую указывает само ее имя, «грозная»), и не ее роль супруги Бхайравы (яростной формы Шивы, что также выражено в ее имени). Гимн прежде всего описывает Бхайрави с позиции космического превосходства: как руководящую или наделяющую силой трех мужских божеств, обычно связанных с созиданием, сохранением и разрушением, или же выполняющую эти роли. Она не супруга им, она независисма от богов и превосходит их. Этот акцент встречается во многих текстах и гимнах, посвященных богине, в особенности относящихся к Махавидьям.

Гимн также подчеркивает ее красоту и силу вызывать эротическое возбуждение. Небожители пьянеют от поклонения ей, ее лицо и фигура прекрасны. С другой стороны, говорится, что она контролирует страсть так же, как и пробуждает ее. С помощью йоги она наделяет силой превосхождения мирских страстей. Она также выступает в роли наставницы и учителя. Она создает Веды, источник всяческого знания и мудрости; она держит руку в жесте учения, и также говорится, что у нее в руках книга.

Гимн отождествляет Бхайрави с кундалини шакти и, следовательно, с врожденной силой пробужденного сознания, которое культивируется в тантрической садхане. В этом смысле считается, что она живет внутри, как сокровенная духовная сила, которую можно пробудить в человеке посредством медитации или с помощью других духовных техник или ритуалов. Этот аспект Бхайрави дополняет ее трансцендентный вселенский аспект, придавая ей в высшей степени имманентное Присутствие.

БОГИНЯ РАЗРУШЕНИЯ

В конце гимна из *Шарада-тилаки* мы узнаем о разрушительном аспекте Бхайрави: в завершении космического цикла она разрушает мир в его огненной форме. Как огонь, поглощающий вселенную, она напоминает Шиву в форме разрушителя. Ее разрушительная природа все же представ-

ляет весьма незначительный мотив в гимне из *Шарада-тилаки*. Некоторые недавние интерпретации тем не менее сосредоточены на имени Бхайрави, «грозная», на ее связи с грозными формами Шивы и на ее зачастую свирепой наружности.

Один ученый истолковывает Бхайрави как женскую версию Шивы в его разрушительной форме Кала-бхайравы, в которой он карает и живых, и мертвых. Он замечает, что Кала-бхайрава тесно связан с Ямой, повелителем смерти, живущем на юге, и говорит, что именно поэтому Шиву иногда называют Дакшинамурти, «того, кто обращен лицом к югу». Супруга Кала-бхайравы, говорит тот же ученый, — Трипура-бхайрави, постоянно занята разрушением трех миров; отсюда и ее имя «яростная в трех мирах». Созидание и разрушение — два сущностных аспекта вселенной, которые непрерывно подчинены меняющимся ритмам. Оба одинаково важны в мире и зависят друг от друга символически. Бхайрави воплощает принцип разрушения. Трипура-бхайрави возникает и появляется в тот момент, когда тело дряхлеет и разлагается, что происходит согласно естественной, неизбежной и непреодолимой силе. Она также присутствует в саморазрушительных наклонностях, таких как поглощение тамасической пищи (пищи, содержащей качества, связанные с неведением и похотью) и употребление алкоголя, что изнашивает тело и ум. По словам ученого, она также присутствует в потере семени, что ослабляет мужчин. Гнев, ревность, и другие эгоистичные эмоции и действия усиливают присутствие Бхайрави в мире. Праведное поведение, наоборот, ослабляет ее. Она вечно присутствующая богиня, которая проявляется и воплощается в разрушительных аспектах мира. Разрушение, однако, не всегда негативно, как считает этот ученый: созидание не может продолжаться без разрушения. Это совершенно ясно из процесса питания и обмена веществ, в которых жизнь кормится смертью; творение осуществляется благодаря преображенной энергии, отданной в разрушении.[285]

[285] *Taponiṣṭa Vedamūrti. Tantra-mahāvijñāna.* Bareli; U.P.: Saṃskṛti

Второй современный автор дает похожее истолкование Бхайрави. По его словам, Бхайрави тождественна Каларатри, имени, часто связанным с Кали, которое означает «черная ночь [разрушения]» и относится к особенно разрушительному аспекту Кали. Ее также отождествляют с Махапралайей, великим растворением в конце космического цикла, в течение которого все вещи, будучи поглощены огнем, растворяются в бесформенных водах досотворенного мира. Она — сила, направленная на разрушение. Более того, эта сила, которая и есть сама Бхайрави, присутствует в каждом человеке по мере того, как он стареет, слабеет и, в конечном итоге, умирает. Разрушение очевидно повсюду, и потому Бхайрави вездесуща.[286]

Яростная, ужасная или разрушительная природа Бхайрави подчеркивается в некоторых других ее описаниях; например, говорится, что она носит гирлянду из свежеотрубленных голов и по ее груди стекает кровь из них, и что она восседает на трупе (см. *дхъяна* мантру Рудра-бхайрави). Этот аспект Бхайрави также упоминается довольно часто в гимне ее тысячи имен из *Вишвасара-тантры*, где ее называют Чрезвычайно Ужасной (Гхора-тара), Черной Ночью (Каларатри), Неистовой (Чанди), Той, что вселяет страх и ужас, Той, чье лицо ужасно, Имеющей лицо привидения, Той, что возникает из трупа, Той, что любит кровь, Пьющей кровь, Разрушающей тело и Причиной Махапралайи.[287] Этот гимн часто отождествляет ее с солнцем и огнем, которые могут обладать разрушительными качествами, но не упоминаются как разрушительные силы в связи с ней.[288] Говорится, что она обитает на местах кремации (Шмасана-васини, Шмашаналаявасини) и что вместо сиденья под ней труп (Шавасана).[289] В гимне ее тысячи имен

Samsthān, 1971. P. 486–489.

[286] *Dīkṣit R.* Bhairavī evam Dhūmāvatī Tantra Śāstra. Agra: Dip Publication, 1988. P. 1.

[287] Ibid. P. 57-58, 61, 64.

[288] Ibid. P. 61; см. также гимн ее тысячи имен в *Śākta-pramoda*. Bombay: Khemraja Srikrsnadasa Prakasan, 1992. P. 288, где говорится, что она находится в кольце пламени, что она сама является огненным кольцом и что она есть разрушительный огонь.

[289] *Dīkṣit R.* Bhairavī evam Dhūmāvatī. P. 57.

в *Шакта-прамоде* говорится, что она сидит на трупе, поедает плоть трупа, любит мясо, пьет кровь и уничтожает тех, кто порицает подношение крови (возможно, вайшнавов). Ее также называют Котаракши, «та, чьи глаза впали» (вероятно, от истощения),[290] что связывает ее с ужасными формами Кали и Чамунды, глаза которых часто описываются как впавшие. Вкратце, Бхайрави тесно связана с разрушением, о природе ее часто говорится как о неистовой, ужасной, пугающей, а также упоминается о ее пристрастии к мясу и крови. В Непале считается, что «Бхайрави Навакота... ежегодно нагоняет *авал* (малярию) в долину Тришули, щадя лишь тех, кто надлежащим образом ее умилостивит».[291] В этом отношении она соответствует своему имени — Бхайрави, «грозная».

БОГИНЯ МНОГИХ ФОРМ

Бхайрави обладает несколькими выдающимися формами, некоторые из них имеют отдельные мантры и янтры в тантрических справочниках. Другие богини в группе Махавидий также имеют более одной формы, но ни одна из них не имеет столь многих, как Бхайрави. *Тантрасара* описывает двенадцать отдельных форм Бхайрави, и, взятые вместе, они говорят о многогранной богине, которая точно не ограничивается одним лишь разрушительным воплощением.[292] Имена нескольких ее форм указывают на разнообразные милости, которыми она наделяет. Сампатпрада-бхайрави дает богатство, Сакаласиддхи-бхайрави наделяет совершенствами любого рода, Бхаявидхвамсини-бхайрави уничтожает все страхи, Чайтанья-бхайрави дарит пробужденное сознание, Бхуванешвари-бхайрави присутствует в процессе созидания и способствует росту, Камешвари-бхайрави возжигает пламя страсти и приносит сексуальное удовлетворение и Аннапурнешвари-бхайрави дает пи-

[290] *Śākta-pramoda*. P. 265, 266, 268.

[291] *Slusser Mary Sheperd*. Nepal Mandala: A Cultural Study of the Kathmandu Valley. 2 vols. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1982. Vol. I. P. 328.

[292] *Āgamavāgiśa Kṛṣnananda. Bṛhat Tantrsara*. P. 295–315.

щу. Эти две последние формы заслуживают большего внимания, поскольку они представляют сильный контраст с разрушительным аспектом, преобладающим в ее характере.

Камешвари представляет форму Бхайрави в роли любовницы Кама-дэвы, бога сексуального желания, а именно Рати (чье имя означает «совокупление»). Как Камешвари, она воплощает сексуальное желание и пронизывает мироздание особым качеством в виде взаимного привлечения полов. Одна из ее *дхъяна* мантр, а именно Сампатпрадабхайрави, говорит, что она опьянена своей юностью, и большинство ее описаний, несмотря на ее связь с разрушением, представляют ее в виде привлекательной, юной и пышнотелой. Связь Бхайрави с сексуальным желанием и его удовлетворением упоминается часто в гимнах ее тысячи имен. В *Шакта-прамоде*, например, ее называют Той, что любит семя и менструальную кровь, и Той, которой поклоняются семенем.[293] В гимне ее тысячи имен из *Вишвасара-тантры* она названа Прекрасной, Той, чья форма — семя, Той, что производит семя, Дающей любовь, Той, что наслаждается совокуплением, Той, что дорога Каме и Обитающей в йони.[294]

В одном месте *Тантрасара* говорит, что Бхайрави — супруга Кама-дэвы, и предписывает адепту представлять и помещать внутрь себя пять различных форм бога любви с соответствующими пятью формами Рати, его супруги.[295] Бхайрави также поклоняются с помощью *бана ньясы* (*ньяса* — ритуал, с помощью которого совершается обожествление тела мантрами и мудрами). В *бана ньясе* адепт помещает пять стрел-цветов Камы между пальцами обеих рук и таким образом приобретает силу в искусстве любви. Каждая из стрел-цветов вызывает опьяняющую эмоцию любви и желания, которые проявляются в особом волнении, нежности, непреодолимом влечении к другому человеку и ступоре.[296]

---

[293] *Śākta-pramoda.* P. 266.

[294] *Dīkṣit R.* Bhairavī evam Dhūmāvatī. P. 58, 60, 62, 64.

[295] *Āgamavāgiśa Kṛṣṇananda. Bṛhat Tantrsara.* P. 297.

[296] Ibid.

Аннапурнешвари-бхайрави представляет собой совершенно иную сторону Бхайрави, отождествляя ее с хорошо известной богиней Аннапурной. Аннапурна-дэви, богиня, «наполненная пищей», тесно связана с Шивой и домашним очагом. Она — богиня кухни, чья основная функция — удовлетворение голода мужа, и, в более широком смысле, поскольку он Пашупати, «повелитель тварей», удовлетворение голода всех живых существ. Устрашающие аспекты Бхайрави здесь полностью исчезают. *Дхъяна* мантра из *Тантрасары* описывает ее так:

Она золотого цвета и носит месяц на челе. Она украшена драгоценными камнями девятью видов и одета в многоцветные одежды. У нее три ока, широких и длинных, и золотые, подобные кувшинам груди. Она вместе с Панчамукха-Шивой [пятиликим Шивой] белого цвета, улыбающимся и синегорлым. Он одет в звериную шкуру, увит змеями и сияет, как цветок кунда [яркий белый цветок]. Глядя на богиню, он танцует от радости. Внешность ее привлекательна, она носит золотой пояс, украшающий ее полные ягодицы. Она кормит Шиву. По бокам у нее Шри и Бхуми [богини земли].[297]

Присутствие Шри и Бхуми в компании Аннапурнешвари очень важно; обе они тесно связаны с Вишну. Хотя Аннапурна-дэви хорошо известна как супруга Шивы, или форма его супруги, Аннапурнешвари связана с целым рядом вайшнавских божеств. Сооружая ее янтру физически или в уме, кроме призыва Шри и Бхуми, адепт призывает других божеств, связанных с Вишну: Вараху, Нараяну и Камалу. Садхака обращается к ним с молитвой об обильной пище, с тем, чтобы он или она могли накормить других. [298] Присутствие вайшнавских божеств, которые, как правило, отличаются своей благожелательностью и связаны с мирскими благословениями, в противоположность шиваитским божествам, более склонных к аскетизму, возможно, свидетельствует об Аннапурнешвари как о благой кормилице.[299]

---

[297] Ibid. P. 315; также см.: *Sarada-tilaka* 10.110.

[298] *Āgamavāgiśa Kṛṣṇananda. Bṛhat Tantrsara.* P. 315.

[299] Из разговора с Хемендра Натхом Чакраварти.

КОСМИЧЕСКИЕ ИЗМЕРЕНИЯ

Бхайрави обладает качествами и эпитетами, утверждающими ее космическую значимость, если не превосходство. В комментарии на *Парашурама-кальпасутру* говорится, что имя Бхайрави происходит от слов *бхарана* (создавать), *рамана* (защищать) и *вамана* (извергать).[300] Комментатор, таким образом, пытается определить внутренний смысл имени Бхайрави, отождествляя ее с космическими функциями созидания, поддержания и разрушения. Образ основополагающего космического ритма в виде вдоха и выдоха, вероятно, обнаруживается в употреблении слова *вамана*, и может отражать акцент, который кашмирский шиваизм делает на ритме дыхания в качестве метафоры природы высшей реальности, которая поочередно открывается или проявляется, а затем удаляется и скрывает себя.

В гимне ее тысячи имен из *Вишвасара-тантры* несколько имен Бхайрави отождествляют ее с философскими или космическими абсолютами. Ее называют Парамешвари (повелительница всего), Джаганмата (матерью мира), Джагаддхатри (няней мира или кормилицей мира), Парама (Наивысшей), Парабрахмасварупини (Той, чья форма — высший брахман), и Сриштисамхаракарини (Причиной созидания и разрушения).[301] Эти имена, подобно многим ее формам, подчеркивают ее совершенство и полноту и говорят о том, что эта богиня связана не только с разрушительной энергией.

ДХУМАВАТИ: БОГИНЯ ВДОВА

Дхумавати безобразна, непостоянна, гневлива. Она высокого роста и носит грязную одежду. Уши ее безобразны и шершавы, зубы длинны, груди обвисли. У нее длинный

[300] *Das Upendra Kumar.* Bhāratiya Śaktisādhanā. 2 vols. Santiniketan: Ranjit Rai Prakasan, Visvabharati, 1967. P. 535.

[301] *Dīkṣit R.* Bhairavī evam Dhūmāvatī. P. 56, 60, 61, 64.

нос. Она имеет вид вдовы. Она ездит в повозке под флагом с изображением вороны. Глаза ее ужасны, а руки трясутся. В одной руке она держит веятельную корзинку, другой делает жест дарования милостей. Нрава она грубого. Постоянно испытывает голод и жажду и выглядит неудовлетворенно. Она любит разжигать вражду. Внешность ее неизменно устрашающая.[302]

В двух своих руках Дхумавати держит чашу из черепа и копье. Лицом она черна, носит украшения из змей, а наряд ее — лохмотья с места кремации.[303]

Богиню следует представлять следующим образом. Цвет ее лица подобен черным тучам, собирающимся во время растворения космоса. Лицо ее покрыто морщинами, а нос, глаза и горло как у вороны. Она носит метлу, веялку, факел и дубинку. Выражение ее лица злобное. Она очень стара и одета в обыкновенное платье нищей. Волосы ее растрепаны, груди высохли и сморщились. Она безжалостна. Она хмурит брови.[304]

НИРРИТИ, ДЖЬЕШТХА И АЛАКШМИ

Дхумавати едва ли известна вне контекста Махавидий. Если культ ее и существовал независимо до ее включения в группу, нам ничего о нем неизвестно. Тем не менее Дхумавати имеет поразительное сходство с появившимися на заре индуизма богинями, с которыми были связаны культы или мифы до появления Махавидий и независимо от них; некоторые современные авторы отождествляют Дхумавати с ними. В частности, говорится, что Дхумавати не что иное, как Ниррити, Джьештха и Алакшми.[305] Все три богини, как мы увидим, неблагоприятны, опасны, и люди держатся от них подальше.

Ниррити встречается в самом раннем ведийском тек-

---

[302] *Дхъяна* мантра Дхумавати; *Dīkṣit R.* Bhairavī evam Dhūmāvatī Tantra Śāstra. Agra: Dip Publication, 1988. P. 152.

[303] *Prapañcasārasara-saṃgraha* / Ed. Gīrvānendra Sarasvatī. 2 parts. Thanjavur: T.M.S.S. Library. Pt. 2, 1980. P. 236.

[304] Ibid. P. 234–235.

[305] *Dīkṣit R.* Bhairavī evam Dhūmāvatī... P. 141–142.

сте, Риг-веде, как опасная и предвещающая дурное богиня. Она упоминается только в одном гимне (10.59), и задача его — найти от нее защиту или же попросить ее изгнания. Ее сравнивают со смертью, невезением и разрушением. В гимне ясно описывается ее природа. После четырех стихов, просящих богов об обновлении жизни, богатстве, здоровье, пище, славных делах, юности и долгой жизни, рефреном повторяется: «Пусть Ниррити уйдет далеко». Это означает, что Ниррити отождествляется с противоположностями искомых благ: она — распад, нужда, гнев, трусость, дряхлость и смерть.

Более поздняя ведийская литература описывает Ниррити более подробно и упоминает ее чаще, чем Риг-веда. Она описывается как темная, одетая в темное и принимающая мякину темного цвета как свою долю жертвоприношения,[306] хотя в одном месте о ней говорится как о златокудрой.[307] Она обитает на юге, в направлении царства мертвых,[308] ассоциируется с болью,[309] и ей постоянно предлагаются подношения специально с намерением удержать ее в стороне от жертвенных ритуалов и вообще от людских дел. Ниррити остается известной и в более поздней традиции индуизма. Природа ее не изменилась; она по-прежнему ассоциируется с негативными качествами и неудачей.

Богиня Джьештха также появляется в раннем индуизме. [310] Похоже, что культ ее был довольно распространенным в некоторые периоды времени. Было найдено множество ее изображений, а на протяжении VII и VIII вв. она, похоже, была весьма популярна в Южной Индии.[311] Внешне она немного напоминает Дхумавати. Ее описывают как имеющую «большие обвислые груди, свисающие да

[306] *Taittīriya-brāhmaṇa.* I.6.I.4.
[307] *Atharva-veda.* 5.7.9.
[308] *Śatapatha-brāhmaṇa.* 5.2.3.3.
[309] Ibid. 9.I.2.9.
[310] Она упомянута в *Baudhayana-gṛhyasūtra*, которую можно датировать между 600 и 300 г. до н. э.; *Kane P. V.* History of Dharmaśāstra. 2.I:IX; цит по: *Leslie Julia.* Śrī and Jyeṣṭhā: Ambivalent Role Models for Women // Roles and Rituals for Hindu Women. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1992. P. 113.
[311] *Leslie Ju.* Op. cit. P. 114.

самого пупка, дряблый живот, толстые ляжки, торчащий нос, отвисшую нижнюю губу, а цвет ее кожи как чернила».[312] Она черного цвета, иногда красного, держит лотос или сосуд для воды, и иногда делает знак защиты. Она носит разнообразные украшения, а также *тилаку* (знак на лбу), который указывает на ее замужнее положение. Волосы ее, как правило, заплетены в косу и сложены на макушке или же обернуты вокруг головы. На флаге ее изображена ворона. Иногда ворона стоит рядом. Она ездит на осле или в повозке, запряженной львами или тиграми. Носит с собой метлу.[313]

Согласно *Линга-пуране*, она родилась, когда боги и демоны пахтали океан, желая добыть нектар бессмертия. Ее выдали замуж за мудреца Дуссаху, который вскоре обнаружил, что его неприглядная жена не выносит ни звука, ни вида каких-либо богоугодных действий. Когда он пожаловался Вишну, тот сказал Дуссахе, чтобы они с женой посещали только те места, где происходят неблагоприятные вещи, отсюда распространенный эпитет Алакшми — «неблагоприятная». Среди мест, специально упомянутых как подходящие для нее жилища, дома, где происходят семейные ссоры, а старшие поедают пищу, не взирая на голод детей. Впоследствии Дуссаха покинул Джьештху. Она пожаловалась Вишну на то, что не может выжить без мужа, и он повелел, что отныне она будет существовать на приношения женщин.[314] Хотя в тексте и не говорится прямо, но, возможно, подразумевается, что Джьештха не войдет в дома тех, кто пытается ее умилостивить. Тот факт, что ее имя означает «старшая» или «старейшая» также важен в смысле связи Джьештхи и Дхумавати. Дхумавати, как мы увидим, как правило, изображается в виде старухи.

Алакшми, третья богиня, с которой современные авторы отождествляют Дхумавати, упоминается уже в *Шри-сукте*, очень раннем гимне, восхваляющем богиню Шри. В этом гимне Шри просят изгнать ее сестру, Алакшми (ст. 5, 6

[312] *Rao T. A. Gopinatha.* Elements of Hindu Iconography. 2nd ed. 2 vols. New York: Paragon Books, 1914–1916. Vol. I. Pt. 2. P. 393.
[313] *Leslie Ju.* Op. cit. P. 115–119.
[314] *Liṅga-purāṇa* 2.6.83–87.

и 8).[315] Говорится, что Алакшми появляется в таких неблагоприятных формах, как нужда, нищета, голод и жажда. Лакшми или Шри — ее точная противоположность, и вместе в одно и то же время и в том же месте они не живут; они несовместимы по природе своей, и одна не может быть там, где находится другая. Алакшми описывают как «старую каргу верхом на осле. В руке ее метла. На знамени ворона».[316] Ворона и метла, как мы увидим, указывают на Дхумавати.

Контраст между Алакшми и Лакшми особенно очевиден в празднике Дивали (известном также как Дипавали) и в ритуалах и практиках, с ним связанных. Считается, что призраки мертвецов возвращаются в течение трех дней перед Дивали, происходящего осенью в новолуние.[317] Демон Бали выходит из подземелья и властвует в течение трех дней, и повсюду встречаются гоблины и злые духи, включая Алакшми.[318] Люди призывают Лакшми прогнать духов и зажигают огни, чтобы спугнуть демонов. В общем, злые духи изгоняются, в особенности Алакшми, которая, согласно верованиям, правила землей на протяжении четырех прошедших месяцев, пока боги спали. Кроме зажженных ламп, которые не любит Алакшми, люди колотят по горшкам и сковородкам или играют на музыкальных инструментах, чтобы спугнуть ее.[319] Во время другого праздника в Бенгалии делают изображение Алакшми, а затем церемонно его расчленяют, отрезая нос и уши, после чего устанавливается изображение Лакшми в знак будущей победы доброй удачи над дурной.[320]

Из описаний Дхумавати становится ясно, что она раз-

---

[315] Текст и перевод *Śrī-sukta* см. в: *Sarasvati Bandana* The History of the Worship of Śrī in North India to cir // A.D. 550. Ph.D. diss., University of London, 1971. P. 22–31.

[316] *Harshananda Swami.* Hindu Gods and Goddesses. Mylapore: Sri Ramakrishna Math, 1988. P. 94.

[317] *Dhal Upendra Nath.* Goddess Laksmi: Origin and Development. New Delhi: Oriental Publishers, 1978. P. 179.

[318] Ibid. P. 178.

[319] Ibid. P. 150–156, 177–178.

[320] *Srivastava M. C. P.* Mother Goddess in Indian Art, Archaelogy and Literature. Delhi: Agam Kala Prakashan, 1979. P. 190.

деляет множество характеристик с Ниррити, Джьештхой и Алакшми. Как Ниррити и Алакшми, она ассоциируется с бедностью и нуждой или же о ней самой говорится как о нищей; с голодом и жаждой или же сама она описывается как вечно голодная или испытывающая жажду; и с неблагоприятными вещами и невезением. Как и в случае Ниррити и Джьештхи, внешность ее темного цвета. Как у Джьештхи и Алакшми, на ее флаге изображена ворона, иногда она держит метлу. Как и Джьештха, она разжигает ссоры и отличается дурным характером. И, наконец, как и Алакшми, ее описывают как старую каргу, и как правящую в течение четырех месяцев, предшествующих *шукла екадаши* (одиннадцатому дню растущей луны) месяца Картик, тому дню, когда Вишну пробуждается после четырехмесячного сна. В течение четырех месяцев, пока Вишну спит, душа лишена своего обычного сияния и не происходит таких благоприятных событий, как свадьбы.[321]

В то время как сходство между Дхумавати и тремя этими богинями очевидно и иногда поражает, похоже, некоторые современные авторы сознательно уподобляют Дхумавати им, в особенности Алакшми, существуют некоторые важные расхождения между Дхумавати и ее прототипами. Одна из самых характерных и постоянных черт Дхумавати — ее положение вдовы. Джьештха замужем, носит тилаку и заплетает косу, т. е. имеет отличительные знаки замужней женщины. Я не сталкивался с тем, чтобы Ниррити и Алакшми упоминались как вдовы.

Также уродство Дхумавати упоминается чаще и последовательнее, чем уродство трех других богинь. Грудь ее высохла, лицо отвратительно и морщинисто, зубы кривые или вовсе отсутствуют, волосы седые и растрепанные, а одежда грязна и изношенна.[322] Хотя другие богини не описываются как привлекательные, все же непривлекательная внешность Дхумавати подчеркивается сильнее в большинсте ее описаний.

Дхумавати также описывают как яростную, ужасную

[321] Kalyāṇa. Śakti Aṇk. Gorakhpur: Gita Press, 1934. P. 264; *Dīkṣit R.* Bhairavī evam Dhūmāvatī. P. 152.

[322] *Prapañcasārasara-saṃgraha.* P. 234.

и любящую кровь. Все эти характеристики не подчеркиваются в описаниях других богинь. Дхумавати, например, разгрызает кости с ужасным скрежетом. Также говорится, что она издает барабанные и колокольные звуки, пугающие и воинственные. Она носит гирлянду из черепов, пережевывает трупы демонов Чанды и Мунды, и пьет смесь крови и вина.[323] Взгляд ее красных глаз свиреп, безжалостен, без тени доброты. В руке она держит рог Ямы, символизирующий смерть. Она обитает среди вдов, в разрушенных домах и в диких, опасных местах вне всякой цивилизации, таких как пустыня.[324] Также, в отличие от трех других богинь, Дхумавати имеет отношение к Шиве, хотя иногда и косвенное, и к его супруге Сати.

И, наконец, Дхумавати не отождествляется с этими тремя богинями в наиболее подходящих контекстах. Например, в ее *нама стотрах*, в которых она тождественна многим другим богиням, имена Ниррити, Джьештхи и Алакшми не включены, и эта лакуна замечательна. Дхумавати, как мы увидим, обладает определенными значительными положительными характеристиками и иногда истолковывается как действенный символ или сила для достижения духовного знания и освобождения. Ни одной из трех других богинь не свойственны такие позитивные качества.

Возможно, что Дхумавати оказывается в традиции зловещих богинь, таких как Ниррити, Джьештха и Алакшми, символизирующих более трудные и неприятные стороны жизни и реальности в целом. Также возможно и вполне правдоподобно, что три этих богини послужили моделью для Дхумавати. Однако же сказать, что она «такая же» мне представляется преувеличением, особенно учитывая некоторые из ее характеристик, которые они не разделяют, и ее положительные стороны в контексте Махавидий.

---

[323] *Dhūmāvatī stotra; Śākta-pramoda.* Bombay: Khemrāja Śrīkṛṣṇadāsa Prakāśān, 1992. P. 283–84.

[324] *Satpathy Sarbeswar.* Śakti Iconography in Tantric Mahāvidyās. Calcutta: Punthi Pustak, 1991. P. 147–148.

МИФЫ О ПРОИСХОЖДЕНИИ

Существует два мифа, повествующих о возникновении Дхумавати, и они описывают важные черты ее характера. В первом говорится, что она появилась, когда Сати сожгла себя в жертвенном огне ее отца или же когда она была сожжена после того, как совершила самоубийство. Дхумавати была создана из дыма, выходящего из горящего тела Сати. «Она появилась из этого огня с почерневшим лицом; она вышла из этого дыма».[325] Родившись при таких обстоятельствах, воплощая и состояние оскорбленной разгневанной богини Сати в момент ее смерти, и также дым от ее погребения, Дхумавати обладает, по словам служителя храма Дхумавати в Варанаси, «скорбным расположением духа». Согласно этой версии, Дхумавати является формой Сати, по сути ее физическим продолжением в форме дыма. Она — «все, что осталось от Сати»: печальный дым.

Другой миф, рассказывающий о происхождении Дхумавати, говорит, что однажды, когда супруга Шивы Сати жила с ним в Гималаях, она вдруг сильно проголодалась и попросила его дать ей что-нибудь поесть. Когда он отказался накормить ее, она промолвила: «Ну что же, тогда мне придется просто съесть тебя». И вслед за тем она проглотила Шиву. Он уговорил ее изрыгнуть его, и когда это было сделано, проклял ее, обрекая ее принять форму вдовы Дхумавати.[326] В этом мифе Дхумавати связана с Шивой. Она представляет собой агрессивный, напористый аспект Сати. Когда Шива не уступает ее желанию, она восстает против него и поглощает его. Это вторит сюжету в мифе происхождения всей группы Махавидий, в котором богини создаются в тот момент, когда Шива срывает планы Сати, и она приходит в ярость. Миф подчеркивает разруши-

---

[325] *Śaktisaṃgama-tantra.* Vol. 4: *Chinnamastā Khaṇḍa* / Ed. B. Bhattacharyya and Vrajavallabha Dvivedi. Baroda: Oriental Institute of Baroda, 1978. 6.24–25. Этот миф я также слышал от священника храма Дхумавати в Варанаси.

[326] *Prāṇatoṣinī-tantra.* 5.6; *Das Upendra Kumar.* Bhāratiya Śaktisādhanā. 2 vols. Santiniketan: Ranjit Rai Prakasan, Visvabharati, 1967. P. 542.

тельные наклонности Дхумавати. Голод ее утолен только тогда, когда она поглощает Шиву, который сам содержит в себе или созидает весь мир. Один из авторов, комментируя ее неизменные голод и жажду, о которых неоднократно упоминается, замечает, что она — воплощение «неудовлетворенных желаний».[327] В мифах также подчеркивается, что, будучи вдовой, Дхумавати представляет собой зловещий персонаж. Это следует еще и из того, что она была проклята и отвергнута своим мужем. Любопытно ее положение вдовы в мифе. Она достигает целостности, проглатывая Шиву. Это действие самоутверждения и, возможно, независимости. С другой стороны, она не принимает формы вдовы до тех пор, пока Шива не проклинает ее.

СИМВОЛ НЕБЛАГОПРИЯТНОСТИ КАК ПРЕОБРАЖАЮЩИЙ

Без сомнения, образ Дхумавати олицетворяет собой все то, что условно признается неблагоприятным, приносящим неудачу. Часто ее изображают сидящей в незапряженной колеснице, и она вдова. В контексте индуистского общества она женщина, идущая в никуда, символ всего в высшей степени неудачного, непривлекательного и неблагоприятного. Социально она никто; места для нее нет; она никуда не вписывается. Ворона, служащая эмблемой на ее флаге или появляющаяся на верхней части ее колесницы или же в качестве ее средства передвижения (*вахана*), питается падалью и является символом смерти. *Прапанчасарасара-самграха*, например, говорит, что рот ее и нос напоминают вороньи.[328] Она живет в местах сожжений трупов, так ее и изображает современный художник из Варанаси.[329] На этой картине (см. илл. в конце книги) она окружена четырьмя погребальными кострами; на вершине каждого из них сидит по вороне. В гимне ее тысячи имен говорится, что

[327] *Mookerjee Ajit, Khanna Madhu.* The Tantric Way: Art, Science, Ritual. Delhi: Vikas Publishing House, 1977. P. 191.

[328] *Prapañcasārasara-saṃgraha.* P. 234.

[329] Рисунок с изображением Дхумавати, выполненный Батуком Рампрасадом, обсуждается далее (см. илл.).

ее жилище находится в месте кремации, что она восседает на трупе, вымазана пеплом с места сожжения и благословляет тех, кто бродит по таким местам.[330] Она носит одежду, взятую у трупа на месте сожжения.[331] О ней говорится как о воплощении *гуны тамаса*, аспекта творения, связанного с вожделением и неведением.[332] Гимн ее тысячи имен говорит, что она любит спиртное и мясо,[333] которые считаются тамасическими. Согласно одному изучающему тантру человеку из Варанаси, Дхумавати — «аспект реальности, который проявляется в качестве старого, безобразного и отталкивающего». Предполагается, что Махавидьи должны передавать разнообразие реальности. Следовательно, мы имеем женские формы юности и красоты, а также уродливые и устрашающие формы.[334] Дхумавати, как правило, ассоциируются со всем, что неблагоприятно: она обитает в заброшенных уголках земли, таких как пустыни и покинутые дома, в ссорах, в рыдающих детях, в голоде и жажде и в особенности во вдовах.[335]

Неблагоприятные, если не сказать опасные черты Дхумавати как вдовы, также отражены в непальском верования в бокси — класс опасных враждебных существ, которыми одержимы вдовы. Для того чтобы стать *бокси*, женщина должна пожертвовать своим мужем или сыном.[336] В этом случае вдов ассоциируют с убийством их мужей или сыновей, т. е. с умышленным злом. Считается, что они сами создают неблагоприятные условия непозволительными поступками или же попадая под воздействие злых духов, способных подтолкнуть их к таким поступкам. К вдовам по определению относятся подозрительно как к опасным существам, которые склонны к причинению вреда и кото-

[330] *Dīkṣit R.* Bhairavī evam Dhūmāvatī. P. 167. Vv. 95–97.

[331] *Prapañcasārasara-saṃgraha.* P. 236.

[332] Согласно священнику храма Дхумавати в Варанаси.

[333] *Dīkṣit R.* Bhairavī evam Dhūmāvatī. P. 166–167. Vv. 87, 92.

[334] Из разговора с Камалакаром Мишрой в октябре 1992 г.

[335] *Satpathy Sarbeswar.* Dasa Mahavidya and Tantra Sastra. Calcutta: Punthi Pustak, 1992. P. 70.

[336] *Slusser Mary Sheperd.* Nepal Mandala: A Cultural Study of the Kathmandu Valley. 2 vols. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1982. Vol. I. P. 333–334.

рых, следовательно, надо избегать. Как божественную вдову, главным образом, вдову-символ, Дхумавати следует бояться.

Как и в случае с тремя неблагопрятными богинями, с которыми ее иногда сравнивают или иногда даже отождествляют, складывается впечатление, что Дхумавати — прежде всего существо, которого надо остерегаться. В самом деле, большинству людей не советуют ей поклоняться, а женатым людям в особенности следует держаться от нее подальше.[337] И на первый взгляд, кажется в высшей степени нереальным, чтобы кто-нибудь мог приблизиться к ней, поклонялся ей или поддерживал отношения с нею.

Тем не менее в нескольких местах говорится о том, что она наделяет сиддхами тех, кто служит ей, что она спасает своих преданных от всякого рода бед и что она награждает и исполняет желания, включая высшее знание и освобождение. Подробности служения ей оговариваются, и из этого следует, что все же существуют адепты, почитающие ее, поддерживающие с нею связь и в действительности стремящиеся соединиться с нею и реализовать ее присутствие в себе, согласно логике тантрической садханы.

Намек на положительный аспект Дхумавати обнаруживается в замечании одного священника, служащего в Дашамахавидья *пандале* (временное укрытие для богослужения) на улице С. Н. Банерджи во время Кали пуджи в Калькутте. Сообщив мне, что она — образ старости и смерти, что она почти что слепа, с дряблой морщинистой кожей, отвислой грудью и беззуба и что к тому же она выглядит свирепо, он сказал, что внутри она отзывчива. Служитель храма Дхумавати в Варанаси, Паналал Госвами, рассказав мне обо всех неблагоприятных сторонах богини и подчеркнув то, что к ней не должны обращаться люди, счастливо живущие в браке, вроде меня, заметил, что она дает «все, что только ее преданный пожелает», что, по его словам, среди божеств редкость. Он сказал также, что поклонение ей прививает желание быть одному и неприязнь к мирскому. В этом смысле, сказал он, поклонение ей подходит для

[337] Согласно священнику храма Дхумавати в Варанаси.

тех, кто отрекся от мира. Он также сказал, что Дхумавати благоволит неженатым и овдовевшим людям. Он сделал особый акцент на том, что только неженатые люди могут выдержать ее великую силу и благополучно провести ночь в ее храме в одиночестве. Для женатого человека, как он сказал, это закончится гибелью.

Эти замечания дают пищу для размышления. По словам этого священника, Дхумавати привлекает и, возможно, поощряет и усиливает определенного рода независимость, или уединенность, свойственные безбрачию. Неясно, подразумевает ли уединение независимость и утверждает ли оно ее. Важно, однако, помнить о том, что во многих традиционных индуистских текстах говорится, что высочайшие стадии духовного поиска проходят в одиночку, после того как практикующий покинет дом и семью. Важно также понимать, что многие из наиболее набожных индусов, которых можно видеть в Индии, это вдовы, поклявшиеся провести остаток своей жизни в паломничествах к святым местам или выполнении религиозных обрядов в таких местах. Эти женщины живут жизнью традиционных индуистских людей, отрекшихся от мира. В самом деле, в одном тексте говорится, что Дхумавати носит «одежды нищенки».[338]

Замечание священника о том, что Дхумавати развивает неприязнь к мирскому, также имеет отношение к самым высоким ступеням духовного поиска в традиционном индуизме. Отрекшийся от мира старается достичь состояния ума, в котором нет жажды удобств и радостей мирской жизни, состояния, в котором он или она довольствуются тем, что приходит к ним, — минимальными пищей, одеждой и укрытием. Подобно самой Дхумавати, которая постоянно движется в форме дыма, никогда не останавливаясь, традиционный *санньяси* бродит по миру, никогда не оставаясь в одном месте больше, чем на несколько дней.

Почему именно Дхумавати обладает силой внушения подобного рода чувств или способна вызвать безразличие к миру, возможно, объясняется так же, как и символизм богини Кали и логика, стоящая за ритуалом *панча таттва* (ри-

[338] *Prapañcasārasara-saṃgraha.* P. 234.

туал пяти запретных вещей): Дхумавати может внушить безразличие к миру, потому что она так явно обнаруживает негативные стороны жизни. Подобно Кали, с которой ее иногда отождествляют,[339] она вынуждает своих почитателей сознавать неотъемлемые невзгоды существования и таким образом поддерживает равнодушие или неприязнь к миру. По логике ритуала *панча таттва*, согласно которой прямое столкновение с запретным означает духовное преображение, Дхумавати можно понимать как яркий символ всего социально отвергнутого. Стремление к отождествлению с ней через ритуальное поклонение ей означает вкушение «запретного» и реализацию того, что, главным образом, оно является проявлением ошибочных человеческих категорий и что в основе того, что мыслится как чистое и нечистое, благоприятное и неблагоприятное, лежит единство, превосходящее такие искуственные противопоставления. За пределами желания мирского блага, за стремлением избежать того, что считается загрязняющим и опасным, скрыто безразличие к этим различиям, знание высшего, без имени и формы.

В более позитивном смысле, как социально маргинальное существо, для которого мирские заботы в прошлом, Дхумавати поощряет духовное пробуждение. Хотя другие могут считать вдову несчастной, она свободна заниматься духовными поисками, такими как паломничество, что было невозможно или сложно в дни ее молодости и социальной ответственности. Для женщин, замужество которых обернулось гнетом, вдова может выступать как освобождающая фигура. Как и традиционный отрекшийся от мира человек, она находится вне общества, и свободна от его ограничений и обязательств.

Часто упоминается, что Дхумавати проявляется во время *Махапралайи*, грандиозного растворения вселенной в конце великого космического периода. В *Прапанчасарасара-самграхе* о цвете ее лица говорится как о «черном как

[339]Гимн тысячи имен, vol. 32. *Dīkṣit R.* Bhairavī evam Dhūmāvatī. P. 162. Священник храма Дхумавати сказал, что она — то же, что и Шмашана-кали, или «Кали, живущая на месте кремации».

тучи, сгустившиеся во время растворения».[340] В гимне ее тысячи имен она названа Той, чья форма Пралайя, Той, что занята Пралайей, Той, что создает и причиняет Пралайю и Шествующей по Пралайе.[341] Один автор говорит, что она появляется в конце времен, когда даже Махакала, сам Шива, исчезает. Поскольку она одинока, она появляется как вдова и в этой форме представляет «Силу Времени за пределами Времени и Пространства».[342] По словам другого ученого, Дхумавати «олицетворяет разрушение мира огнем, когда остается лишь дым от его пепла».[343] За пределами имени и формы, за пределами человеческих категорий, одинокая и нераздельная, как великое растворение, она раскрывает природу высшего знания, бесформенного и не ведающего разделения на хорошее или плохое, чистое или нечистое, благоприятное и неблагоприятное.

ХРАМ ДХУМАВАТИ В ВАРАНАСИ

Храмов Дхумавати мало и они встречаются нечасто. В Варанаси я несколько раз посещал один из таких редких храмов.[344] Хотя центральное изображение там закрыто материей, священник уверил меня, что на нем Дхумавати. Он описал ее как вдову, едущую на колеснице; в трех руках она держит веятельную корзину, метлу и горшок, а четвертой делает мудру «не бойтесь». Изображение с большими глазами и красными губами сделано из черного камня. Она принимает в качестве подношения обычные вещи, такие как цветы и фрукты, но также любит спиртное, *бханг* (род гашиша), сигареты и мясо. Кровавые жертвоприношения изредка совершаются в этом храме. Она не любит подношения, сожженные в огне без дыма, поэтому священник всегда старается, чтобы дыма было много.

---

[340] *Prapañcasārasara-saṃgraha.* P. 234.

[341] *Dīkṣit R.* Bhairavī evam Dhūmāvatī. P. 169. Vv. 125–126.

[342] *Kumar Pushpendra.* The Principle of Śakti (Delhi: Eastern Book Linkers, 1986. P. 122.

[343] Harshananda. P. 108.

[344] Существуют также небольшие храмы Дхумавати в Бихаре и возле Камакхья-дэви храма неподалеку от Гаухати, Ассам.

Она также любит дым благовоний, подношений и погребальных костров. Дым привлекает ее, так как говорит о разрушении. Сама она, по словам священника, живет в форме дыма и подобно дыму летает повсюду по своему желанию.

Изображения других Махавидий украшают внутренние стены, хотя некоторые из них стерлись. Матанги, Чхиннамаста, Шодаши, Бхуванешвари и Багаламукхи пока сохранились. Священник сказал, что храм стоит на месте (*питха*), в котором на землю упал кусок тела Сати и был обнаружен в давние времена мудрецом Дурвасой, отличавшимся вспыльчивым нравом, подходящим для служителя Дхумавати, создающей подобную вспыльчивость в своих поклонниках. Священник сказал, что богиня склонна к печали и сварлива, что губы ее красны от крови, и что она — то же, что Шмашана-кали (Кали, живущая в местах кремации). Священник сказал, что те, кто отреклись от мира, и тантрики поклоняются Дхумавати в этом храме, и предположил, что Дхумавати к ним благосклонна. Он также настаивал на том, что состоящие в браке люди, как я, не должны вступать в отношения с Дхумавати, поскольку она создает в своих почитателях желание одиночества, не подходящее для женатого человека; она симпатизирует неженатым. Сам священник тем не менее женат и имеет пятерых детей.

Несмотря на комментарии священника по поводу одиночества настоящих почитателей богини и ее благоволения к ним, обычный поток посетителей храма в те дни, когда я был там, состоял в основном из женатых мужчин и замужних женщин; я видел всего несколько вдов, хотя можно предположить, что вдовы должны питать особую симпатию к богине. Трудно представить себе, что посещающие храм люди не просят при случае обычных мирских благ: детей (обычно мужского пола), доброй удачи, хорошего партнера в браке для своих детей, успеха на экзаменах и в бизнесе и т. д. В самом деле, священник признал, что большинство обычных посетителей — местные жители и что истории о милости богини народу известны.

Когда священник описал местное значение Дхумавати, стало ясно, что она играет роль божества-защитника, или деревенского божества, которое, прежде всего, заботится о людях этой местности и жизнь которых она поддерживает мирскими благословениями. Интересно также заметить, что Шива *лингам* расположен в алтаре сразу же за изображением Дхумавати, подразумевая присутствие в храме Шивы и всего того, что он олицетворяет. Когда я спросил о *лингаме*, мне сказали, что, хотя он и представляет собой Шиву, это не значит, что он женат на Дхумавати. Это независимый храм, появившийся в то же время, что и храм Дхумавати.

Интересен также тот факт, что и внутри, и снаружи храма встречаются изображения льва, средства передвижения Дурги в ее различных проявлениях. *Лингам* и лев указывают на связь Дхумавати с творческой мужской силой Шивы и с ролью богини, истребляющей демонов и поддерживающей дхарму. Эти два аспекта Дхумавати как супруги Шивы и как проявления Дурги присутствуют явно в ее *нама стотрах*, где множество эпитетов отождествляют ее с Парвати или Сати, или с истребительницей демонов.

Священник в ее храме сказал, что Дхумавати появляется во многих формах, и зачитал отрывки из ее гимнов, подтверждающих это. Утром она появляется в виде юной девушки, днем — в виде замужней женщины (ее идол обычно наряжают в красное сари, цвет замужней женщины), а вечером — в виде вдовы. Из общественного культа этого храма ясно, что Дхумавати приобретает доступный характер. Она уже не просто предвещающая дурное, опасная богиня, к которой могут приближаться лишь героические тантрические адепты. Здесь она богиня округа, которая покровительствует и защищает людей, живущих поблизости и ждущих от нее пристанища и благословения. Действительно, милостивая, доступная и даже благоприятная грань Дхумавати ясно предстает в гимне ее тысячи имен. О ней часто говорится как о дарующей милости, и на многих ее изображениях она делает жест дарования благ. В гимне ее тысячи имен говорится, что она живет среди женщин и почитается

женщинами (ст. 80–81), а в гимне сотни ее имен упоминается, что она дарит детей (ст. 16).[345]

НЕОБЫЧНЫЕ ПОРТРЕТЫ ДХУМАВАТИ

Среди многих изображений Дхумавати, которые я видел, и многих прочитанных описаний богини поражают три относительно поздних изображения, указывающие на необычные неявные стороны богини. Одно изображение сделано художником XVIII в. Моларамом из Уттар-Прадеша, другое взято из непальской иллюстрированной рукописи XVIII в., а третье сделано около 1915 г. художником из Варанаси Батуком Рампрасадом (см. илл. на стр.?).

На рисунке, выполненном Моларамом, Дхумавати сидит на колеснице, которую тащат две огромные птицы. Хотя они и не вороны, их крючковатые клювы говорят о птицах, питающихся падалью, может быть, канюках или грифах, соответствующих распространенным неблагоприятным характеристикам Дхумавати. В левой руке она держит большую веятельную корзину, а правая ее рука поднята, вероятно, в жесте дарования милостей. У нее видны клыки, а язык высунут так же, как у Кали и Тары. Все это характерно для Дхумавати (кроме высунутого языка). Что поражает в картине, так это изощренные украшения богини. На ней надеты браслеты, серьги, браслеты на предплечьях, ожерелье и кулон. Одежда ее также изыскана. Грудь не висит, она высока и округла. Ее изображают юной и полной жизни. Внешность ее полностью противоречит описаниям ее как безобразной, увядшей, одетой в грязную одежду вдовы.

Непальское изображение Дхумавати в равной степени нетипично, если принять за норматив описания в ее *дхъяна* мантрах. На этой поразительной картине Дхумавати с расставленными ногами, будто сидит верхом, стоит на павлине, в свою очередь стоящем на лотосе. Она обнажена, за исключением жемчужного ожерелья и жемчужной нити, венчающей ее голову. Йони выставлена напоказ. У нее

[345] *Dīkṣit R.* Bhairavī evam Dhūmāvatī... P. 166, 159.

высокая, а не отвислая грудь. Волосы светлого цвета и тщательно заплетены в косы. Она смотрится в зеркало, которое держит в левой руке. Она окружена кольцом пламени — характерной чертой непальской иконографии, что часто символизирует погребальные костры. Это изображение не имеет ничего общего ни с одной известной мне *дхъяна* мантрой Дхумавати. На нем она скорее выражает эротическую притягательность.

На картине Батука Рампрасада Дхумавати снова изображена в стиле, значительно отличающемся от ее *дхъяна* мантр и от большинства ее описаний, с которыми я знаком. Она одета в белое и сидит верхом на огромной вороне. Ее окружает нечто, напоминающее погребальные огни, поверх каждого из которых сидит ворона. Цвет ее лица черен, в своих четырех руках она держит трезубец, меч, веялку и чашу. Грудь ее несколько обвисшая. И снова поражает то, что она носит украшения — браслеты на запястьях, предплечьях и ногах, кольца на пальцах ног, колечко в носу, ожерелье и кулон, на ней изысканная прозрачная накидка и нижнее платье, расшитое золотом, — вряд ли одежда вдовы.

Что могут означать эти изображения? Возможно, что существует другая традиция, которую мне не удалось найти, в которой Дхумавати не вдова и не описывается как уродливая и одетая в грязную изношенную одежду. Кроме того, убедительное истолкование изображений может относиться к репутации вдов как представляющих опасность для мужчин. Привлекательные молодые вдовы, которым в большинстве высших каст не позволяется снова выходить замуж, считаются особенно опасными. Поскольку муж ее умер, вдова — женщина, потерявшая социальную принадлежность, по крайней мере, с точки зрения индуистских законодательных книг. С точки зрения мужчин, она социально непригодна, а если она привлекательна и все еще детородного возраста, она представляет собою соблазн. Можно также предположить, что такой женщине свойственны сильные неудовлетворенные сексуальные желания, особенно в свете утверждения, сделанного мужчинами — авторами многих текстов о том, что женщины сексуально нена-

сытны. Вкратце, вдова представляется сексуально соблазнительной для мужчин. Это передано в известной поговорке из Варанаси: «Вдовы, быки, ступени и санньяси. Если вы сможете уберечься от всего этого, то в Каши вас ожидает освобождение».[346] Вдов приравнивают к таким пресловутым опасностям в Варанаси, как бродячие быки, разваливающиеся ступени купальных гхатов и бессовестные «святые».

Намеки на то, что Дхумавати обладает сексуальной привлекательностью и обаянием, можно найти в гимне ее тысячи имен. О ней говорится как о дающей наслаждение (ст. 10), как о совершенно прекрасной (ст. 15), очаровательной (ст. 20), оленеокой (ст. 71). Также о ней говорится как о создательнице танца и главе танцовщиц (ст. 76–77) и как об украшенной новыми гирляндами, одеждами и драгоценностями (ст. 77–78). Ее также называют Той, Чья Форма Рати (жена Камадэвы или же буквально «сексуальный союз», ст. 82) и говорится, что она наслаждается совокуплением, присутствует там, где есть сексуальная активность, и занята сексом (ст. 81–83). Также говорится, что волосы ее растрепаны, что свидетельствует об определенной распущенности, возможно сексуальной (ст. 8), что она любит спиртное и опьянена (ст. 87–88), что ей поклоняются опьяненные люди (ст. 112), и что она постоянно вкушает пять запретных вещей (*панча таттва*) (ст. 92).[347]

Ее обычные уродство, дряхлость, зловещность, капризность и черты старой карги смягчаются или даже компенсируются другими качествами, упомянутыми в этом гимне. В частности, о ней говорится как о красивой и обладающей эротической силой: эти стороны Дхумавати и представлены на трех картинах. В то время как эти противоречивые черты могут отражать обычную тенденцию описывать богиню, особенно в гимне ее тысячи имен, как «завершенную», обладающую многими гранями — и ужасными и милостивыми, упоминание эротических качеств также может

[346] *Kahikey Shiv Prasad Mishra.* Bahati Ganga (The Flowing Ganges) / Trans. Paul R. Golding and Virendra Singh. MS, Varanasi, n.d. P. 69.
[347] *Dīkṣit R.* Bhairavī evam Dhūmāvatī. P. 160–167.

указывать на сексуальную притягательность и, возможно, сексуальную опасность вдов.

БАГАЛАМУККХИ: ПАРАЛИЗУЮЩАЯ

Посреди океана стоит павильон из драгоценностей. Внутри него — алтарь. На алтаре трон в виде льва, на котором восседает богиня Багаламуккхи. Цвет ее лица совершенно желтый, идеально желтый, и одета она в желтое платье, на ней украшения желтого цвета и желтая гирлянда. Я вспоминаю ту, что левой рукой держит язык врага и поднятую дубинку — в правой руке.[348]

Она настроена серьезно и в то же время находится в безумии опьянения. Золотистый оттенок ее тела отражается в ее сиянии. У нее четыре руки и три глаза. Она восседает на лотосе. На челе ее месяц желтого цвета. Она носит желтые одежды, грудь ее высока и упруга, а в ушах золотые серьги.[349]

МИФЫ О ПРОИСХОЖДЕНИИ

Я обнаружил три мифа о происхождении Багаламуккхи. Первый из них говорит, что когда-то во времена Крита Юги космическая буря угрожала разрушить все мироздание. Погибли многие живые существа, и сам Вишну, отдыхавший на космическом змее Шеше, был встревожен. Он отправился к священному пруду Харидра (куркума) и предался аскетизму с тем, чтобы найти выход из положения. (Вишну самого часто называют Питамбара, «облаченный в желтые одежды»). Он обратился с молитвой к Трипура-Сундари. Она появилась и осветила весь мир своим присутствием. Она привела Багаламуккхи, резвившуюся в этом

[348] *Дхъяна* мантра Багаламуккхи; *Āgamavāgiśa Kṛṣṇananda. Bṛhat Tantrasāra.* Calcutta: Navabharat Publications, 1984. P. 463–464.
[349] Ibid. P. 465.

пруду куркумы, и затем укротила бурю своей великой силой. Как появившаяся в озере куркумы, она известна также как Питамбара-дэви.[350]

Во втором мифе демон по имени Мадан занимался аскетическими практиками и получил дар *вак сиддх*, с помощью которого все, что бы он ни говорил, сбывалось. Он злоупотреблял своими *сиддхами*, убивая людей. Возмущенные его злодениями, боги обратились к Багаламукхи, и она прекратила неистовство демона, схватив его за язык и остановив его речь. Но прежде чем она убила его, он попросил разрешения, чтобы ему поклонялись вместе с ней, и богиня уступила. Поэтому его изображают вместе с ней.[351]

Третий миф касается происхождения и Багаламукхи, и Дхумавати. Однажды, когда Шива проживал на горе Кайласа вместе с Парвати, она так проголодалась, что ее тело терзалось от боли. Она пожаловалась Шиве, прося его дать ей что-нибудь поесть: «О, Шива!, сказала она, — дай мне поесть. Я умираю от голода». Шива велел ей набраться терпения и немного подождать, и тогда он даст ей все, что она пожелает. Но, сказав это, Шива, позабыл о ней и вернулся к своим занятиям йогой. Она снова обратилась к нему, говоря, что ужасно хочет есть. Он снова попросил ее немного подождать. Она возразила, что не может ждать, что умирает от голода. И когда он снова не внял ее просьбе, она положила самого Шиву себе в рот с намерением его проглотить. Вскоре из тела Парвати стал выходить дым. Этот дым был ее майей (магическая сила иллюзии). Затем Шива появился из Парвати и произнес: «Послушай, о, Богиня, женщина без мужа, какой ты только что была, зовется вдовой и должна снять с себя украшения и знаки замужней женщины. Та женщина, то есть ты, которая покинула своего мужа, проглотив его, будет известна как

---

[350] *Śaktisaṃgama-tantra.* Vol. 4: *Chinnamastā Khaṇḍa* / Ed. B. Bhattacharyya and Vrajavallabha Dvivedi. Baroda: Oriental Institute of Baroda, 1978. 6.I–10; см. также: Acarya Pandita Sri Sivadattamisra Sastri. *Bagalāmukhī-rahasyam.* Varanasi: Thakur Prasad Pustak Bharadar, 1951. P. 81; *Das Upendra Kumar.* Bhāratiya Śaktisādhanā. 2 vols. Santiniketan: Ranjit Rai Prakasan, Visvabharati, 1967. P. 544.

[351] *Sastri A. Bagalāmukhī-rahasyam.* P. 82.

Багаламукхи. А дым, вышедший из нее, будет известен как богиня Дхумавати».[352]

Три этих мифа настолько несхожи между собой, что их трудно принять за варианты друг друга. Кажется, что они представляют собой три разные медитации на происхождение Багаламукхи. В первом мифе Багала связана с Вишну и играет роль, схожую с одним из его аватаров: а именно наступает вселенский кризис, и Вишну предпринимает какие-то действия, чтобы встретить его. Багала появляется для того, чтобы восстановить космическую стабильность. Этот миф не подчеркивает открыто ее способность ошеломлять или поражать параличом (*стамбхана*), чем она и славится, но ее способность усмирить бурю подразумевает такую силу парализовывать. Повествуя о том, что Вишну не мог справиться с ситуацией и должен был призвать богиню на помощь, миф также провозглашает превосходство богини над могущественным богом, в данном случае — Вишну.

Во втором мифе боги снова призывают Багалу (смысл таков, что боги-мужчины обращаются к ней коллективно) для спасения мира от демона, помешанного на силе, сами слова которого способны убивать и разрушать. Она останавливает буйство демона, схватив его за язык и лишая его дара речи. Почти всегда ее изображают совершающей это действие. В этом мифе ее парализующая сила явно выражена и подчеркнута. Часто говорится, что она дает способность останавливать движения или действия врагов. О ней также говорится как о дарующей *вак сиддхи*, силу высшей речи, с помощью которой можно победить всех противников. В этом мифе, останавливая язык демона, она применяет особую власть над речью и свою способность замораживать, ошеломлять или парализовывать.

В третьем мифе Багала выступает в привычной роли супруги Шивы. Как и в версии происхождения Махавидий как группы, в которой Сати бросает Шиве вызов, прося отпустить ее на жертвоприношение отца, несмотря на то, что Шива не был приглашен, так же и здесь между Шивой и

[352]Sri *Bankhandesvara. Mahāvidyā Catustayam: Tārā, Dhūmāvatī, Bhuvaneśvarī, Mātaṅgī.* Datiya, M.P.: Pitambara Pith, n.d. P. 23.

Парвати возникает разногласие. Парвати голодна и хочет немедленно утолить голод, в то время как Шива, очевидно равнодушный к ее голоду и нетерпению, отмахивается от нее и пренебрегает ею или, по крайней мере, равнодушен к ее нужде. Как и в мифе о Сати, Парвати бросает Шиве прямой вызов: она удовлетворяет свой голод, съев его. Хотя развязка истории утверждает превосходство Шивы в том смысле, что он впоследствии проклял Парвати, заставив ее принять форму Багаламукхи и Дхумавати, Парвати обладает значительной и достопримечательной властью над Шивой. Миф также намекает на значение имени Багаламукхи, которое можно перевести как «имеющая голову или лицо журавля». Подобно журавлю, она проглотила целиком все, что попало ей в рот, т. е. своего супруга и, возможно, именно поэтому она зовется Багаламукхи.

ИМЕНА «БАГАЛАМУКХИ» И «ПИТАМБАРА»

Один из самых распространенных эпитетов Багаламукхи — Питамбара-дэви. Оба имени поразительно характерны и говорят о специфических исключительных качествах. Значение имен тем не менее остается неясным. Имя «Багаламукхи», возможно, означает «имеющая лицо журавля» (от санскритского *бака*, «журавль»). И в самом деле, некоторые ученые описывают Багаламукхи как имеющую голову журавля.[353] По крайней мере, на одной из картин, которые я видел, она действительно изображена с головой журавля. Считается, что эта картина из Кангры датируется 1800 г.[354] Другие источники, однако, говорят, что у нее голова утки[355] и клюв попугая.[356]

Некоторые полагают, что имя ее искажено, и что первоначальное значение имени не имеет ничего общего с

[353] Например, *Harshananda Swami.* Hindu Gods and Goddesses. Mylapore: Sri Ramakrsna Math, 1988. P. 108; Daniélou Alain. Hindu Polytheism. New York: Bollingen Foundation, 1964. P. 283.

[354] *Shastri Usha P., Menant Nicole.* Trans. Hymnes à la déesse. Paris: Le Soleil Noir, 1980. Pl. 12. P. 103.

[355] *Sastri A. Bagalāmukhī-rahasyam.* P. 11.

[356] Свамиджи, сведущий в тантре информатор из Варанаси.

птичьим лицом. Рама Шанкар Трипатхи из храма Каши Вишванатх в Варанаси сказал мне, что на самом деле имя ее Валгамукхи (*валга* означает «удила» на санскрите) и что это имя говорит о ее способности контролировать врагов. Подобно тому, как удила во рту лошади обуздывают ее, так же силой Багаламукхи можно обуздывать других. Другой информатор согласился с тем, что первоначальное ее имя было Валгамукхи, но сказал, что *валга* значит «поражать параличом» и имеет отношение к сиддхам *стамбханы*, «паралича», которые дает Багаламукхи.[357]

Проблема со значением имени «журавлиноликая» состоит в том, что она редко изображается иконографически с птичьей головой. В храме Багаламукхи в Банкханди в Химачал Прадеше изображение Багаламукхи в раме вывешено сразу за *гарбха грихой*. На нем она представлена сидящей на журавле, нападающем на демона клювом и лапой. Второй журавль летит к месту боя. На другом изображении павильон, в котором восседает богиня, украшен лебедями.[358] Существуют примеры других индуистских богинь, имеющих птичьи головы. Говорится, что некоторые из шестидесяти четырех *йогини*, например, имеют головы птиц: попугая, ястреба, павлина, орла, голубя или совы. Другие богини используют птиц в качестве *вахан* (средств передвижения). *Вахана* Сарасвати — лебедь, Матанги — попугай, Дхумавати — ворона, Лакшми — сова. Но в сцене поражения демона практически всегда Багала изображается антропоморфически, без какого-либо птичьего символизма. Так же сложно истолковать ее имя как искаженное *валга*, означающее «обуздывать» или «парализовывать», так как она никогда не изображается использующей удила, и образование слова «парализовывать» от *валга* этимологически сомнительно.

Вероятно, лучшее, что мы можем сделать, — это пораз-

[357] *Taponiṣṭa Vedamūrti.. Tantra-mahāvijñāna.* Bareli, U.P.: Saṃskṛti Saṃsthān, 1971. Vol. 2. P. 492 — также говорит, что первоначально богиня была Валгамукхи.

[358] Kalyāṇa. *Śakti Aṇk.* Gorakhpur: Gita Press, 1934, (см. илл. около стр. 320.

мышлять над значением ее имени, учитывая все вышеупомянутые варианты. Багаламукхи тесно связана со сверхъестественными или магическими способностями, умением сковывать или привлекать других. Такими сверхъестественными способностями могут обладать птицы, чье восприятие острее человеческого. Такое истолкование дает, по крайней мере, один из авторов. По его словам, вороны, например, заранее предупреждают о приходе людей.[359] Журавль своей способностью стоять совершенно неподвижно во время охоты — символ глубокой концентрации. В этом смысле, журавль — подходящий символ йогина.[360] Похоже, журавль также способен привлекать к себе добычу, оставаясь неподвижным. Быть может, именно такого рода совершенствами или «магическими способностями» обладает Багаламукхи и наделяет ими своих почитателей. Попугай, с другой стороны, голову которого имеет Багаламукхи, согласно одной из интерпретаций, может указывать на ее способность одаривать *вак сиддхами*, силой осуществлять все, что произносится (та самая сила, которой демон Мадан причинил миру такой вред, что Багаламукхи уничтожила его).

Попытка истолковать имя Багаламукхи как подразумевающее ее способность обуздывать врага также подчеркивает ее связь с магическими силами контроля. Даже если это и ошибочная этимология, она выделяет этот аспект ее культа. Образ узды также передает мотив оседлания и езды на ком-то, распространенный образ шаманского одержания. Смысл этого заключается в том, что одно существо (обычно дух) контролирует или захватывает другое, подобно тому, как наездник управляет и владеет лошадью. Образ власти или управления здесь очевиден. Можно допустить, что Багаламукхи призывают на помощь садхаке в дости-

[359] *Taponiṣṭa V.* Op. cit. P. 494–495.

[360] В действительности, традиционно журавли служат символами лжейогинов или лжесвятых в культуре индуизма. Журавль кажется поглощенным созерцанием, подобно йогину, в то время как на самом деле все его внимание занято тем, чтобы поймать и проглотить рыбу. Лжейогин по сути не медитирует; он притворяется, что занят этим, чтобы обмануть или совратить ничего не подозревающих людей.

жении овладения или контроля над другим существом или духом.

Багаламукхи хорошо известна под именем Питамбара-дэви, «одетая в желтое». Часто говорится, что она любит желтое, одевается в желтое, и в подношение предпочитает предметы желтого цвета. В ее *пуджа падхати* (инструкции по ритуальному служению ей), садхаке предписывается предлагать ей предметы желтого цвета в любое время, носить желтую одежду и использовать четки из куркумы (отличающиеся желтым цветом) для повторения (*джапы*) ее мантры.[361] В ее *упасана паддхати*, или специальной пудже, использование желтого обязательно. [362] Ее храмы зачастую выкрашены в желтый цвет. Таким образом, имя Питамбара-дэви отражает замечательную особенность ее культа и ритуального поклонения ей. В отличие от имени Багаламукхи, которое, как представляется, не обнаруживает никакой явной связи с поклонением богине и ее культом, Питамбара-дэви рождена из практики. Проблема с этим эпитетом состоит, однако, в понимании значения желтого цвета именно для этой богини. О том, что она любит желтое, носит желтое и предпочитает подношения желтого цвета, говорят большинство текстов и информаторов. Причина же этого редко указывается.

Махант Рама Шанкар Трипатхи сказал мне, что женщины на юге Индии носят желтое и что цвет этот считается приносящим удачу. Он также заметил, что желтый цвет символизирует солнце и золото. Он сказал, что жажда денег парализует людей (отсюда способность Багаламукхи поражать параличом) и что вид желтого, представляющего золото, имеет тот же эффект. Мне также сообщили, что желтый — цвет спелого зерна и огня. Первое говорит об изобилии, второе — о чистоте. Четыре юги, или космических эпохи, имеют следующие цвета: Крита — белый, Трета — желтый, Двапара — красный, и Кали — черный.[363] В

[361] *Sastri A. Bagalāmukhī-rahasyam.* P. 11–30; см. также: *Āgamavāgiśa Kṛṣṇānanda. Bṛhat Tantrasāra.* P. 465.

[362] *Sastri A. Bagalāmukhī-rahasyam.* P. 15.

[363] *Mahābhārata* 3.187.31–39; *Mitchener John E.* Traditions of the Seven Ṛṣis. Delhi: Motilal Banarsidass, 1982. P. 68.

этой системе желтый — следующий после белого по степени совершенства, поскольку юги теряют чистоту, от Криты — наилучшей до Кали — наихудшей. Пять *бхутов*, или элементов творения (земля, огонь, вода, ветер и пространство), обозначены цветом и формой. Земля обозначена желтым цветом. Это может указывать на то, что Питамбарадэви связана с землей и мирскими благами. Интересно, что янтра Багаламукхи представляет собой два квадрата, наложенных друг на друга под определенным углом, что может также свидетельствовать о ее связи с землей, так как квадрат — форма элемента земли.[364] Куркума также ассоциируется с браком, в особенности в Южной Индии. «Куркума, дающая желтый цвет, как правило, самый характерный цвет и символ брака на юге (а также в других частях Индии).[365] Хотя желтый представляется как благоприятный цвет в большинстве упомянутых случаев, его точная связь с Багаламукхи остается неясной.

МАГИЧЕСКИЕ СПОСОБНОСТИ

Багаламукхи более других Махавидий связана с магическими способностями, которые иногда упоминаются как *сиддхи*, «достижения» или «совершенства».[366] Среди ее эпитетов в гимне тысячи ее имен есть «Та, Что Дарует Восемь Сиддх», «Та, Что Дарит Магические и Мистические Способности» (*риддхи* и *сиддхи*), и «Дарующая Все Сиддхи».[367] Заклинание, написанное на краю амулета, содер-

---

[364] Янтру богини см. в: *Āgamavāgiśa Kṛṣṇānanda. Bṛhat Tantrasāra.* P. 466.

[365] *Tourreil Savithri Shanker de.* Nayars in a South Indian Matrix: A Study Based in Female-Centered Ritual. Ph.D. diss., Concordia University, Montreal, 1995. P. 198; см. также: *Āgamavāgiśa Kṛṣṇānanda. Bṛhat.* P. 176, 179 и 204.

[366] Традиция приобретения магических способностей известна в Индии издревле и в особенности широко распространена в тантрической литературе. Обсуждение магических способностей см. в: *Bhattacharyya N. N.* History of the Tantric Religion: A Historical, Ritualistic and Philosophical Study. New Delhi: Manohar Publishers, 1982. P. 149–151.

[367] *Dīkṣit R. Bagalāmukhī evam Matāṅgī Tantra Śāstra.* Agra: Sumit Prakashan, 1989. P. 83, 84, 88.

жащего ее янтру в *Тантрасаре*, гласит: «О, Багаламукхи, пожалуйста, останови речь нечестивцев, парализуй их лица, свяжи их язык, и разрушь разум».[368] В конце ее стотры в *Рудраямале* говорится, что те, кто поклоняется ей, смогут наслать на своих врагов глухоту и немоту, разрушить их ум и обернуть их богатство в нищету. Служение ей также сделает враждебно настроенных людей дружелюбными по отношению к адепту.[369] Один автор говорит, что Багаламукхи поклоняются для получения контроля над врагами, для того, чтобы останавливать и привлекать других, навлекать гибель, противостоять влиянию планет, приобретать богатство и выигрывать судебные тяжбы.[370] Ее парализующая сила применяется к движению, к мысли и к инициативе. В гимне сотни ее имен в *Рудраямале* она названа Та, Чья Форма — это Сила Парализовывать, и Та, Что Парализует.[371] Она наделяет способностью приводить в оцепенение. Она также дает силу убедительной и разумной речи, с помощью которой можно победить любого, даже самого блестящего оппонента.[372]

В *Санкхъяяна-тантре* ее сравнивают с Брахмастрой, метательным снарядом Брахмы, сверхъестественным оружием, которое использует бог во время войны.[373] По сути, один из самых частых ее эпитетов — Та, Форма Которой Брахмастра (Брахмастра-рупини).[374] *Санкхъяяна-тантра* содержит также особый раздел, посвященный служению ей с целью приобретения магических способностей.[375] В некоторых текстах указаны специфические рецепты служения ей для обретения различных *сиддх*, которые стремятся получить от Багаламукхи. Если, к примеру, кому-то необходимо получить *сиддху мараны* (способность убивать вра-

---

[368] *Āgamavāgiśa Kṛṣṇānanda. Bṛhat Tantrasāra.* P. 466.

[369] *Dīkṣit R. Bagalāmukhī evam Matāṅgī.* P. 64. Vv. 5–6;

[370] *Sastri A. Bagalāmukhī-rahasyam.* P. 11.

[371] *Dīkṣit R. Bagalāmukhī evam Matāṅgī.* P. 73.

[372] *Pītāmbarī-upaniśad*; Ibid. P. 57.

[373] *Goudriaan Teun, Gupta Sanjukta.* Hindu Tantric and Sakta Literature. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981. P. 89.

[374] См.: гимн ее сотни имен из *Rudrayamala*; *Dīkṣit R. Bagalāmukhī evam Matāṅgī.* P. 73.

[375] *Goudriaan T., Gupta S.* Op. cit. P. 81.

га по желанию), необходимо сделать подношение чего-либо жженого. Но в этом случае жертвенным огнем должен быть погребальный огонь. Этому огню нужно предложить горчичное масло и кровь буйволицы. Для *уччатаны* (расстройства или порчи) нужно сжечь перья вороны и грифа. Предписания в том же духе даются для получения других *сиддх*.[376]

Один современный автор пытается объяснить природу *сиддх*, которыми Багаламукхи наделяет своих почитателей, сравнивая их со способностью некоторых животных обнаруживать присутствие других существ в ситуациях, когда люди бессильны: то ли чувства их острее, то ли они обладают экстрасенсорным восприятием. Он пишет о том, что каждое живое существо выделяет тонкие волны, которые распространяются по всему его телу и пронизывают ту среду, в которой он находится. Эти волны, по его словам, сохраняются некоторое время после того, как уходит существо, их создавшее, и их могут обнаружить, к примеру, собаки или вороны. Багаламукхи наделяет своих почитателей способностями повышенной чувствительности, и таким образом, они могут побеждать, обманывать и контролировать других людей.[377]

В случае каждой отдельной Махавидьи и, на самом деле, в случае практически любого индуистского божества наград можно ожидать от правильно выполненного и искреннего поклонения. Таким же образом в древней традиции индуистской медитации, если вернуться к самым ранним текстам по йоге, можно найти заявление, что мирской выгоды, наград и особых способностей можно достичь с помощью медитации. Это, по сути, и есть восемь *сиддх*. Следовательно, связь Багаламукхи с такими прагматичными практическими наградами и достижениями не удивительна и не странна; она совершенно явная. Эта сторона Багаламукхи может получать позитивные или негативные истолкования. Один автор говорит, что она «воплощает уродливую человеческую сторону, такую как зависть, ненависть

[376] *Sastri A. Bagalāmukhī-rahasyam.* P. 13.
[377] *Dīkṣit R. Bagalāmukhī evam Matāṅgī...* P. 1–2.

и жестокость».[378] Другой информатор, оказавшийся монахом миссии Рамакришны, говорит, что способности Багаламукхи к *стамбхане*, «параличу» указывают на ее контроль над пятью *пранами* (дыханиями) внутри нас. «Она управляет жизненным дыханием; она подчиняет язык, что означает самоконтроль над жадностью, речью и вкусом».[379] В самом деле, в эпитетах Багаламукхи встречаются подтверждения как ее силы давать мирские радости, так и способности дарить мудрость, знание и освобождение. В гимне ее тысячи имен, например, ее называют Той, что Дарует Всем *Мокшу*, Той, что Дарит Высшее Освобождение, Дарующей Мудрость.[380] С другой стороны, ее также называют Дающей Высшее Наслаждение, Богатство и Удовольствия Дхармы и *Артхи*.[381]

Связь Багаламукхи с сексуальным желанием и наслаждением можно понять в контексте дарования способности привлекать других, в том числе и сексуально. Несколько ее эпитетов в гимне ее тысячи имен напрямую связывают ее с *камой*, «сексуальным желанием», или богом сексуального желания Кама-дэвой. Ее называют, например: Та, что Живет в Сексуальном Вожделении, Любящей Сексуальное Желание, Та, чья Форма — Сексуальное Желание, чьи Глаза Полны Желания, Дающей Сексуальное Желание и Та, которой Доставляет Удовольствие Сексуальная Игра.[382] Другой набор эпитетов связывает и отождествляет ее с женским половым органом: Та, чья Форма — Йони, Обитающая в Йони, Та, чья Форма — Лингам и Йони, Имеющая Гирлянду Йони, Украшенная Йони, Наслаждающаяся Союзом Лингама и Йони, Та, кому Поклоняются Лингамом и Йони, Поглощенная Лингамом и Йони.[383]

---

[378] Harshananda. P. 108.
[379] Swami Annapurnananda.
[380] *Dīkṣit R. Bagalāmukhī evam Matāṅgī.* P. 84, 88, 89.
[381] Ibid. P. 88–89.
[382] Ibid. P. 76.
[383] Там же. P. 80-81.

ШАВА САДДХАНА

Во многих описаниях Багаламукхи и в некоторых ее *дхъяна* мантрах она восседает на трупе.[384] Гимн, посвященный ей в *Рудраямале*, например, описывает ее как сидящую на помосте среди океана нектара. Трон ее украшен красными лотосами, и сидит она на трупе врага, убитого ею и брошенного на трон.[385] В то же время она тащит за язык человека или некое звероподобное существо. Сочетание того, что богиня сидит на трупе и одновременно тянет демона за язык, говорит об определенных чертах *шава* саддханы (духовной практики с использованием трупа), описанной в некоторых тантрических текстах.

Присутствие трупов в иконографии и ритуальном поклонении нескольким Махавидьям поразительно. Кали, Тара, Багаламукхи, Чхиннамаста, Матанги и Бхайрави часто изображаются или описываются как стоящие или сидящие на трупе, или *прете* (привидении). О других же, таких как Дхумавати, хотя они и не стоят и не сидят на трупе, иногда говорится, что они окружены погребальными кострами или что им служат на местах кремации. Эта связь с трупами может быть истолкована по-разному.

Во-первых, многие информаторы говорят, что труп принадлежит демону, побежденному конкретной богиней в поединке. Такая интерпретация обычно вписывается в контекст вайшнавской мифологии об аватарах: богиня появляется, чтобы защитить миропорядок, уничтожив демона, захватившего власть богов. Миф о происхождении Багаламукхи, в котором фигурирует демон Мадан, подтверждает такое объяснение.

Во-вторых, можно сказать, что труп символизирует неведение или страсти, которые контролирует или победила богиня. Например, согласно объяснению Свами Аннапурнананды, демон и труп на изображении Багаламукхи олицетворяют ритмы тела, побежденные йогическим контролем.

---

[384] Kalyāṇa. *Śaktī Aṇk*, «*Śrī Bagalāmukhī Upāsanā*». P. 506.

[385] *Dīkṣit R. Bagalāmukhī evam Matāṅgī.* P. 63.

Третья интерпретация заключается в том, что труп представляет собой мужской полюс в Шива-Шакти ви́дении реальности, в котором мужской принцип склонен к статике, а женский — к динамике. Именно такое истолкование обычно дают образу Дакшина-кали. Она воплощает лежащие в основе мироздания ритм и силу творческого процесса, который питает энергией и оказывает поддержку всем живым существам и символизирует саму жизнь, в то время как «труп», Шива — это неизменный, недвижимый, бесконечно блаженный аспект реальности.

Труп также можно истолковать как ссылку на *шава* садхану, подробно описанную в нескольких тантрических текстах. *Тантрасара* Кришнананды Агамавагиши[386] описывает эту практику следующим образом: Саддхаке следует прежде всего тщательно выбрать правильное место, время и подходящий тип трупа, с которым можно осуществить практику. Покинутый дом, берег реки, гора, священное место, корень дерева *билва*, лес и место кремации — все это рекомендуется как подходящие места. Лучшим временем считается восьмая лунная *титхи* (лунный день), светлый или темный, в ночь вторника. Труп должен быть неповрежденным и должен принадлежать молодому представителю касты *чандала* (низкой касты), который утонул, покончил жизнь самоубийством или же был убит копьем, молнией или змеей, или погиб на поле боя, сражаясь с врагом. Садхака не должен использовать труп человека, который был слишком привязан к супругу или супруге, вел безнравственную жизнь, был известен или умер от голода.[387]

Садхака забирает труп в выбранное для практики место, читает мантру, чтобы очистить это место (предполагается, что адепт, исполняющий ритуал, — мужчина). Он предлагает трупу три пригоршни цветов и обращается к нему почтительно, говоря: «Ты — повелитель всех героев,

[386] *Āgamavāgiśa Kṛṣṇānanda. Bṛhat Tantrasāra.* P. 438–444; также см.: *Kaulāvalī* / Ed. Arthur Avalon. Delhi: Bharatiya Vidya Prakashan, 1985. Chap. 15; *Nīla-tantra.* Chap. 16. В кратком изложении в *Bannerjee S. C.* A Brief History of Tantric Literature. Calcutta: Naya Prokash, 1986. P. 251–252.

[387] *Āgamavāgiśa Kṛṣṇānanda. Bṛhat Tantrasāra.* P. 438–439.

хозяин *кул*, исполненный блаженства, ты — форма Ананда-бхайравы (форма Шивы) и сиденье богини. Я тоже герой и я кланяюсь тебе. Пожалуйста, восстань для того, чтобы сделать плодотворным мое служение Чандике».[388] Садхака обмывает труп благоухающей водой, произнося мантры, затем делает ложе из травы *куша* и помещает на него труп головой на восток. Положив орех бетеля в рот трупу, он переворачивает и намазывает его спину сандаловой пастой, посредине делая квадрат, в котором он рисует янтру с восьмилепестковым лотосом и четырьмя воротами. На янтру он накладывает шерстяную материю, и если труп шевелится, он плюет на него. Затем он приносит овощи стражам четырех сторон света и шестидесяти четырем йогини. Затем он поклоняется *шава асане* (сиденье-труп) и садится на него так, как если бы это была лошадь.[389] Он выражает свое намерение (*санкальпа*), говоря, что он хочет получить в результате ритуала. Потом он связывает волосы трупа в узел. Затем делает подношения божеству, вложив их в рот трупа. Сойдя с трупа, он связывает его ноги шелковым шнуром и рисует вокруг них треугольник. Снова оседлав труп, он сильно прижимает его руки к траве *куша*, делает *пранаяму* (контроль дыхания) и медитирует на своем гуру и божестве в его сердце, бесстрашно повторяя мантру божества. Проделывая все это, он разбрасывает семена горчицы и кунжута во всех направлениях. Снова сойдя с трупа, он делает семь шагов и, возвращаясь, повторяет мантру божества. Если он слышит голос, просящий его сделать подношения, в ответ он должен сказать: «В следующий раз я принесу в жертву слона и другие вещи». После этого он должен сказать: «Кто ты и как тебя зовут? Пожалуйста, благослови меня». Затем он развязывает ноги трупа, омывает его и хоронит, или погружает в водоем.

Из этого описания *шава* садханы непонятно, кому имен-

[388] Несколько раз на протяжении этого ритуала создается впечатление, что садхака пытается оживить или управлять духом трупа, что затем будет использовано как своего рода «инструмент силы» для достижения желаемого. См.: *Bhattacharyya N.* History of the Tantric Religion. P. 137–141.

[389] Это также особо упомянуто в описании ритуала в *Kaulāvalī.* P. 15.

но посвящает ритуальное служение садхака и кого он пытается контролировать. Иногда представляется, что он ищет благосклонности самого трупа, или же трупа как сиденья, или места пребывания божества. В другой раз выглядит так, как будто он пытается контролировать труп или же дух, обитающий в нем. Образ оседлания трупа наподобие лошади особенно очевиден и напоминает о культах одержимости, таких как вуду, в которых считается, что духи оседлывают тех, кем завладевают. Связывание ног трупа и прижимание вниз его рук, похоже, указывает на то, что садхака старается контролировать или укротить труп или дух трупа.

Неясно также, чей голос обращается к садхаке в этом ритуале с трупом. Это может быть божество, мантра которого повторяется, или же дух трупа, или *прета*, или *бхута* (привидение), имеющее отношение к этому трупу.

В *Тантрасаре* высказывается и другая версия: богиня Карна-пишачи, живущая в сердце трупа, оказывает любезность удачливому садхаке, невидимо являясь ему и шепча ему в ухо правильный ответ на любой вопрос. В тексте говорится: «Взобравшись на нее, получив ее силу, он (садхака) может отправиться, куда пожелает, и видеть прошлое, настоящее и будущее».[390] Возможно, это божество призывается или повинуется *шава* садхане, и именно с ней ищет общения практикующий при помощи этого обряда. Описание и обсуждение Карна-пишачи как божества, которое можно встретить на месте кремации и от которого можно получить знание настоящего и прошлого, можно найти также у современного тантрического практикующего.[391] Божество это имеет явный шаманский подтекст. Центральная тема в шаманизме — обретение духа, дающего шаману особое мистическое знание из мира духов. И в *шава* садхане, и в уговаривании Карна-пишачи, садхака, похоже, заинтересован в получении доступа к такому духу.[392] Именно благодаря

[390] *Āgamavāgiśa Kṛṣṇānanda. Bṛhat Tantrasāra.* P. 468.

[391] *Svoboda Robert E.* Aghora: At the Left Hand of God. Albuquerque, N.M.: Brotherhood of Life, 1986. P. 195.

[392] *Kaulāvalī.* Chap. 19, описывает приобретение силы путем оживления трупа. Эта особая сила (*сиддхи*) в данном случае является спо-

взаимодействию с таким духом или же посредством его силы адепт приобретает магические способности для преодоления, управления или одержания победы над врагами.[393] В этом состоит возможная связь Багаламукхи, которая постоянно ассоциируется с дарованием магических способностей — с *шава* садханой.

Образ Багаламукхи, сидящей на трупе и одновременно тянущей язык «врага», может также иметь отношение к явным мотивам *шава* садханы. В описании *шава* садханы современным адептом часто упоминается вероятность воскрешения трупа или же его возможной агрессивности. Данный садхака подчеркивает, что в таких обстоятельствах важно сохранить самообладание и смело смотреть в лицо трупу, и одолеть его, его дух, или же дух, завладевший трупом. Описывая свой собственный опыт этого обряда, он рассказывает о том, как ему советовали вести себя при возможном оживании трупа. «Старик предупредил меня, что если она (труп принадлежал молодой женщине) попытается встать, я должен опрокинуть ее и крепко связать».[394] Он также предупреждал, что труп зачастую рычит и пронзительно кричит на садхаку, пытающегося управлять им.[395] В тибетской буддистской тантрической садхане с трупом (обряд *чод*) адепта предупреждают, что если труп оживет, его следует подчинить, что может включать откусывание его высунутого языка прежде, чем привидение проглотит адепта.[396]

«Враг», которого побеждает Багаламукхи, иногда имеет звериный вид, что может говорить о природе привидения или духа. На картине в частной коллекции в Бхарат Ка-

---

собностью видеть сквозь твердые предметы и вещества. Относительно обретения силы трупа посредством ритуалов, связанных с местом кремации, см.: также *McDaniel June.* The Madness of the Saints: Ecstatic Religion in Bengal. Chicago: University of Chicago Press, 1989. P. 12–21.

[393] Попытки вести беседу и управлять различными духами, обитающими в месте кремации, и опасности, сопутствующие таким практикам, описаны у *Svoboda R. E.* Op. cit P. 187–209.

[394] Ibid. P. 49.

[395] Ibid.

[396] *PottP. H.* Yoga and Yantra: Their Interrelation and Their Significance for Indian Archaelogy. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966. P. 78.

ла Бхаване в Варанаси Багаламукхи предстает тянущей за волосы хвостатого темнокожего демона. На другом изображении Багаламукхи в Бхарат Кала Бхаване побежденный ею демон похож на обезьяну. Можно допустить, что изображение Багаламукхи, восседающей на трупе и в то же время причиняющей боль «демону», подразумевает подавление или контроль духа трупа, который был воскрешен или вызван посредством тантрических обрядов, таких как *шава* садхана. Подчиняя дух, она становится госпожой магических сил, как и садхака, поклоняющийся ей.

Этот анализ символики трупа может также иметь отношение к другим Махавидьям. Кали и Тара часто описываются как стоящие на трупах. Чхиннамаста иногда стоит на трупе, поглощаемом погребальным пламенем. Дхумавати иногда изображают на месте кремации. Этот аспект Махавидий поражает и требует разъяснения. В *шава* садхане предписано, что труп должен быть свежим, поскольку тогда дух умершего человека все еще поблизости. Призрак духа еще нигде не обосновался и болтается в пороговой промежуточной сфере между жизнью и смертью. Он все еще обитает в краю живых, будучи не в состоянии отправиться в край мертвых до тех пор, пока не будет выполнен соответствующий обряд *шраддха*. В этом смысле дух умершего — потенциальный *прета* или *бхута*, несчастный дух, способный чинить беспокойства живущим. Дух недавно убитого человека, в особенности если смерть была насильственной, — характерный пример промежуточного существа, ни того, ни сего, без какого-либо отождествления, сферы обитания, какого-либо определенного контекста.[397] Такой дух, так же как и *преты* и *бхуты*, навсегда застрявшие между мирами, не принадлежит никакому конкретному месту. Он — за пределами любых структур.

Виктор Тёрнер утверждает, что многие религиозные обряды, верования и практики стремятся к созданию промежуточных ситуаций или к превращению людей в промежуточных существ. Причина этого в том, по его мнению,

[397] Концепция пороговости развита Виктором У. Тёрнером: *Turner Victor W.* Dramas, Fields and Metaphor: Symbolic Action in Human Society. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1974).

что в пределах структур обычного мира преображение сознания или индивидуальности, являющееся целью многих ритуалов и верований, не может произойти просто так, или вовсе не может произойти. Например, во многих культурах, обряды посвящения зачастую происходят за пределами обычного общества — в дикой отдаленной местности, в лесу или в специально предписанных местах — в пороговом пространстве. Обряды часто используют символику рождения заново, говоря о своей цели — преображении посвящаемых.

Возможно, подобным образом, тантрические ритуалы направлены на преображение посвящаемого, пробуждение в нем или в ней расширенного сознания и обретение новой личности. Место сожжения трупов, преимущественно пороговое, подходит для проведения таких ритуалов. Связь или отождествление со свежим трупом, использование его как «сиденье» в ритуальных целях, или же привлечение компании привидений или беспокойных духов — все это усиливает пороговый контекст тантрических обрядов, наделяя их преображающим потенциалом.

ХРАМЫ БАГАЛАМУКХИ

Храмы, посвященные Багаламукхи, встречаются редко; поклонение ей в основном носит форму индивидуальной садханы, не требующей общего алтаря или храма. Тем не менее я слышал о нескольких Багаламукхи-Питамбара храмах и посетил их.

Один находится в старом районе Варанаси, неподалеку от Маникарника Гхата (главный кремационный гхат в Варанаси, *прим. пер.*). Храм присоединен к частному дому, и священник мне сказал, что храм этот «частный», но открытый для посещения. Образ богини обычно скрывают, что характерно для храмов богинь. Изображение в этом храме покрыто материей и серебряной маской. Священник все же сказал мне, что под ними скрыт образ Багаламукхи в ее обычной форме, а именно тянущей демона за язык и готовой ударить его дубинкой. По словам священника, богиня дает *сиддхи* непривязанности и *маранъ* (способности уби-

вать одним желанием). Он не упомянул *стамбханы — сиддхи*, обычно имеющей отношение к Багаламукхи. Справа от богини — изображение Шивы, а слева — Ганеши. Изваяние льва, припавшего к земле, помещено напротив богини, что типично для храмов богини. Изображения десяти аватаров Вишну размещены в соседнем зале, а снаружи, на крыльце, находятся большие изображения Гаруды и Кришны. Таким образом, в этом храме богиня близко связана и с Шивой, и с Вишну. Большое изображение Гаруды, Пакшараджи (царя птиц) может иметь значение в контексте связи Багаламукхи с журавлем, хотя священник ничего не сказал по поводу этой связи. По его словам, тантрики не совершают поклонения в этом храме и *бали* (кровавых жертвоприношений) здесь не приносят. Главным образом, его посещают простые домовладельцы и жители местности. Сандалии маханта — основателя (главного священника храма) помещены на видное почетное место в зале, примыкающем к главному святилищу, хранящему образ богини. В этом храме нет ни одного изображения Махавидий, и ничто не свидетельствует о связи богини с этой группой.

Другой храм Багаламукхи находится в Банкханди, в Химачал Прадеше. Банкханди, «где стрела расколола землю», названный так потому, что в давние времена некий садху сделал родник, упорно вонзая стрелу в землю, — маленький городок, и храм расположен за его пределами в лесу. По словам священника храма, богиня пришла из Тибета, где она уничтожила демонов, нападавших на ее почитателей. Традиция, говорящая о том, что Багаламукхи пришла с севера, интересна и подкрепляется популярностью богини в Непале. Царь Кангры стал поклонником богини и установил там поклонение ей. С тех пор, сказал священник, она стала божеством, защищающим эту местность. Священник сказал, что храму было «четыреста или пятьсот лет». Богиня исполняет все желания и охраняет от всякого вреда или благословляет людей с детьми (все стандартные функции богини). Она незамужем, по словам священника, и в храме нет никакого присутствия лингама или изображения ее супруга. Священник также добавил, что *вахана* ее — иногда журавль, и, в самом деле, на обрамленной картине в

храме Багаламукхи восседает на журавле. Журавль атакует демона своим клювом, а другой журавль летит ему на подмогу. Священник заметил, что богиня любит все желтое, цвета клюва журавля. Весь храм, внутри и снаружи, выкрашен в желтый цвет. Самого изображения божества, которое, по словам священника, полностью соответствует описанию в ее *дхъяна* мантрах, не было видно, за исключением головы, сделанной из грубого черного камня.

Самый знаменитый храм, посвященный Багаламукхи, находится в городе Датия в Мадхья Прадеше. Там я не был. Его основал когда-то в 30-е годы один садху, впоследствии ставший известным как Пуджа Свами. Багаламукхи была его *ишта дэватой* (избранным божеством), и он установил ее образ на благо Индии, находившейся в то время в муках движения за независимость. Патриотизм оставался лейтмотивом садханы этого священника-основателя, и мне сказали, что несколько раз он совершал особую пуджу для того, чтобы обернуть силу *стамбханы* Багаламукхи против врагов Индии (и внутренних, и внешних). Образ Дхумавати также помещен в этом храме, и связь Багаламукхи с Махавидьями в нем явно подчеркнута. Согласно одному свидетельству, тантрическое поклонение Дхумавати, согласно ритуалам левой руки, совершается в этом храме, хотя священник-основатель сам не практиковал его. Тот же источник говорит о том, что образ Багаламукхи прекрасен, и что она имеет отношение к материальному благу и богатству, в то время как изображение Дхумавати устрашающе, и она связана с разрушением.[398]

МАТАНГИ: БОГИНЯ-ПАРИЯ

Она восседает на трупе. Вся ее одежда и украшения красного цвета. Она носит гирлянду из семян гунджи

[398] Kalyāṇa. *Śaktī Aṇk.* P. 407; Kulsekar. 'Śrī Maheś *Garg Candra.* Pūjā Swamiji aur Śrī Pītāmbarā Pīth Datiya // *Caṇḍī* 7, no. 40 (October 1981): 17–21.

(небольшое семя лесного растения). Ей шестнадцать лет. Грудь ее полна. В двух руках она держит череп и меч. Ей следует предлагать объедки в качестве подношений (уччишта).[399]

Она голубого цвета, во лбу ее месяц. У нее три глаза, восседает она на троне, украшенном драгоценными камнями, и сама она носит драгоценности. Талия ее весьма тонка, а грудь кругла и упруга. Она улыбается и держит аркан, меч, стрекало и дубинку в своих четырех руках.[400]

Она сидит на алтаре, у нее улыбающееся лицо и зеленоватый цвет кожи. Ей поклоняются боги и демоны. На шее у нее гирлянда из цветов кадамба. У нее длинные волосы, а чело украшено диском луны. На лице ее легкая испарина, что делает ее еще более прекрасной и сияющей. Под пупком ее три горизонтальные линии (кожные складки) и тонкая вертикальная линия шелковистых волос. На ней драгоценный пояс, браслеты на запястьях и предплечьях и серьги. Глаза ее выражают упоение. Она олицетворяет шестьдесят четыре искусства, и по бокам у нее два попугая.[401]

НАМЕК НА МАТАНГИ В БУДДИСТСКОЙ СКАЗКЕ

В *Дивьявадане*, буддистском собрании историй о прошлых жизнях Будды, написанных предположительно около 250-300 н.э., есть сказка о царе-охотнике по имени Матанга и его дочери. Некоторые подробности истории имеют настолько разительное сходство с более поздними особенностями характера и мифологии богини Матанги, что вполне уместно упомянуть эту историю как возможное указание на богиню или же очень раннюю версию этой Махавидьи.

---

[399] *Дхъяна* мантра Уччишта-матанги; *Āgamavāgiśa Kṛṣṇananda. Bṛhat Tantrasāra.* Calcutta: Navabharat Publishers, 1984. P. 449.

[400] *Дхъяна* мантра Матанги из *Puraścaryārṇava*; *Tantrasāra.* P. 447.

[401] *Дхъяна* мантра Раджа-матанги из *Puraścaryārṇava.* Chap. 9; *Das Upendra Kumar.* Bhāratiya Śaktisādhanā. Santiniketan: Ranjit Rai Prakasan, Visvabharati, 1967. P. 546–547. В *Śaradā-tilaka* 12.128 *дхъяна* мантра Раджа-матанги добавляет, что она играет на вине, носит гирлянду из цветов и серьги из раковин и что чело ее украшено рисунками цветов.

Однажды ученик Будды Ананда отправился просить милостыню. Получив какую-то пищу, он захотел пить. Он увидел девушку, бравшую воду из колодца, подошел к ней и попросил воды. Девушка ответила: «Меня зовут Пракрити (природа) и я чандала (очень низкая каста), дочь Матанги. Дать ли мне тебе воды?» Ананда ответил: «Я не спрашиваю, какой ты касты, я только прошу воды». Он принял от нее воду, и пока он пил, Пракрити восхищенно смотрела на его юное тело и была им очарована. Ее страсть к нему росла, и она возжелала его в мужья.

После того, как Ананда вернулся в монастырь, Пракрити спросила у матери Махавидьядхари (той, что сведуща в великих мантрах), сможет ли она привлечь Ананду соответствующими ритуалами и мантрами. Мать колебалась: она опасалась недовольства местного царя, который был почитателем Будды, и, кроме того, она сомневалась, смогут ли ее чары превзойти способность Будды охранять своих учеников. Сначала она отказала дочери, но когда та стала грозиться лишить себя жизни, если не получит Ананду в мужья, мать согласилась попытаться завладеть им магически. Мать расчистила площадку возле дома, построила жертвенник, предложила как приношение цветы в жертвенный огонь и начала читать мантры, чтобы привлечь Ананду к своей дочери. Она была настолько сильна в практике, и так могущественны были ее мантры, что она была в состоянии призвать себе на помощь силу молнии и дождя.

Силой ее чар сердце Ананды взволновалось, он вспомнил прелесть Пракрити и покинул монастырь, чтобы разыскать ее. Как только он приблизился к дому Пракрити, ее мать увидела его и велела Пракрити принарядиться и приготовить ложе любви, что та и сделала. Придя туда, Ананда встал возле алтаря матери и заплакал. Он взмолился к Будде, чтобы тот спас его, и Будда, зная о его затруднении, устранил силу мантр женщины-чандалы. Ананда успокоился и вернулся в монастырь.

Когда Пракрити узанала, что Будда превзошел чары ее матери, она сама отправилась к Будде, который спросил, чего она хочет. Она откровенно сказала, что желает Ананду себе в мужья. Будда сказал ей, что единственный способ

для нее быть рядом с Анандой — это самой стать монахиней. Пракрити, видя близорукость ее страсти к Ананде и потрясенная учениями Будды, согласилась принять монашество. Ей остригли волосы и дали простое одеяние буддийской монахини.

После того как Пракрити вступила в буддийскую общину, Будда рассказал ей историю, которая определила притяжение между ней и Анандой в будущем. Когда-то давно жил некто Тришанку — царь охотников на слонов (Матанга-раджа). У него был сын Шардулакарна, для которого он хотел найти подходящую невесту. Тришанку услышал о дочери брахмана по имени Пракрити, которую он счел подходящей партией для сына, и поехал устраивать свадьбу. Он отправился в дорогу со свитой своих слуг и множеством собак. Когда брахман увидел, что Тришанку был охотником на слонов низкой касты, он отнесся к нему с презрением и отверг его предложение о женитьбе. Тем не менее в последующем разговоре Тришанку поразил его своими обширными познаниями в сфере духовности, искусств и наук. Брахман смягчился и дал разрешение на свадьбу.

Дочь брахмана и была та самая Пракрити, которая в этой жизни желала Ананду, сказал Будда. А сын Тришанку, Шардулакарна, был Анандой в этой жизни. Это объясняло взаимное притяжение пары в этой жизни. А царь, охотник на слонов, сказал Будда, был он сам.[402]

У этой истории, ставшей популярной в недавнее время благодаря рассказу Рабиндраната Тагора *Чандалика*, есть несколько интригующих особенностей, имеющих отношение к нашему анализу Махавидьи Матанги. Во-первых, отца героини зовут Матанга, и в истории ее прошлого рождения ее свекор был царем охотников на слонов (Матанга-раджа). В контексте Махавидий, как мы увидим, о Матанги часто говорится как о дочери Матанги, или мудреца, или охотника. Во-вторых, героиня принадлежит к низкой касте чандала. Это важная, если не центральная черта богини Матанги. В-третьих, имя героини, Пракрити, ко-

[402] Divyavadana / Ed. P. L. Vaidya. Darbhanga: Mithila Research Institute, 1959. Story 33: «*Śardūlakarna*». P. 314–325.

торое можно перевести как «природа», отождествляет ее с джунглями, лесами и охотничьей культурой, опять же важной стороной богини. В-четвертых, ритуалы, направленные на то, чтобы привлечь другого человека и заставить его исполнить чье-либо желание — значимая часть истории, и говорит нам о способности Матанги привлекать и контролировать других. И, в-пятых, имя матери Пракрити, Махавидьядхари (та, что сведуща в великих мантрах) и ее применение магических способностей для того, чтобы зажечь страсть в Ананде, связывает эту историю с Махавидьями.

Богиня Матанги не появляется в этой ранней буддистской истории. Но, вероятно, она представляет собой источник, способствующий дальнейшему появлению богини. История содержит раннее указание на возникшую позднее богиню.

МИФЫ О ПРОИСХОЖДЕНИИ

Существует несколько мифов о происхождении или появлении Матанги, и, взятые вместе, они многое рассказывают нам о том, что она за богиня. Как станет ясно впоследствии, некоторые мотивы и детали буддистской сказки о Пракрити, дочери Матанги, также появляются в этих мифах.

Первый миф, связанный с происхождением Матанги, мы находим в *Шактисамгама-тантре*. Он касается появления Уччишта-матангини, одной из самых распространенных форм Матанги. Однажды Вишну и Лакшми устроили Шиве и Парвати изысканное угощение, и несколько кусочков упало на землю. Из этих остатков появилась девушка, наделенная прекрасными качествами. Она попросила дать ей эти остатки угощения (*уччишта*). Четверо божеств предложили ей их как прасад (пища, освященная прикосновением божества). Затем Шива обратился к миловидной девушке: «Те, кто повторяют твою мантру и служат тебе, будут плодотворны в делах. Они смогут подчинять врагов, и желания их будут реализованы». С тех пор девушка эта

стала известна как Уччишта-матанги. Она дарует любые милости.[403]

Вторая версия происхождения Матанги взята из *Прана-тошини-тантры*. Однажды Парвати сидела на коленях у Шивы. Она сказала ему, что он всегда исполнял любое ее желание и что теперь ей хотелось бы навестить дом своего отца. Позволит ли он навестить ее отца Хималая, спросила она. Шиве не очень хотелось выполнять такое ее желание, но в конце концов, он уступил, добавив, что если она не вернется сама через несколько дней, то он отправится за ней. Мать Парвати послала журавля, чтобы он принес ее в родительский дом. Когда через несколько дней она не вернулась, Шива переоделся ювелирных дел мастером и отправился в дом Хималая. Он продал Парвати украшения из раковин и затем, желая проверить ее верность, попросил близости с нею в качестве платы за товар. Парвати была возмущена такой просьбой торговца и была готова проклясть его, но внезапно с помощью йогической интуиции она осознала, что продавец украшений на самом деле был ее мужем, Шивой. Скрывая то, что она знает, кто он такой в действительности, она ответила: «Да, хорошо, я согласна. Но не сейчас».

Некоторое время спустя Парвати переоделась охотницей и отправилась в дом Шивы, где он собирался совершать вечернюю молитву. Там, возле озера Манас она принялась танцевать. На ней были красные одежды, тело ее было гибко, глаза огромны и грудь пышна. Восхищаясь ею, Шива спросил: «Кто ты?» Она ответила: «Я дочь чандалы. Я пришла сюда для совершения аскетической практики». Тогда Шива сказал: «Я тот, кто вознаграждает совершающих аскетические практики». Сказав это, он взял ее руку, поцеловал ее и собрался заняться с нею любовью. Пока они занимались любовью, Шива сам превратился в чандалу. В этот момент он узнал в женщине чандале свою супругу Парвати. Когда они завершили любовные игры, Парвати попросила Шиву исполнить ее просьбу, что он и

[403] *Śaktisaṃgama-tantra*. Vol. 4: *Chinnamastā Khaṇḍa* / Ed. B. Bhattacharyya and Vrajavallabha Dvivedi. Baroda: oriental Institute of Baroda, 1978. 6.30–38.

обещал сделать. Эта просьба была такова: «Раз ты (Шива) занимался со мною любовью в форме Чандалини (женщины чандалы), эта форма будет существовать всегда, и будет называться Уччишта-чандалини. Только после соверешения соответствующего служения этой форме, тебе (Шиве) будут поклоняться, и поклонение это станет плодотворным».[404]

Третий миф о происхождении Матанги взят из *Сватантра-тантры*. Однажды Матанга занялся аскетическими практиками с целью обрести власть над всеми живыми существами. Он упорствовал в своих занятиях на протяжении тысячелетий, пока, наконец, во вспышке яркого света перед ним не появилась богиня Трипура-Сундари. Она выпустила из своих глаз сверкающие лучи и появилась богиня Кали. Кали приняла форму Раджа-матангини зеленоватого цвета. С помощью этой богини Матанга смог осуществить свою мечту управлять всеми живыми существами.[405]

Четвертая история по поводу создания Матанги, рассказанная мне одним человеком в Варанаси, связана с небольшим храмом, посвященным Каури-баи, форме Матанги, расположенном в низкокастовом районе Варанаси. Согласно этому мифу, Каури-баи (ее имя связано с раковиной каури) была сестрой Шивы. Она была страшно брезглива и, подобно брахманке из высокой касты, чрезмерно озабочена вопросами чистоты и загрязнения. Ее раздражал Шива, многие привычки которого, такие как сидение на местах сожжения трупов, поглощение наркотических веществ и дружба с привидениями и гоблинами, казались ей отвратительными. Его совершенно не беспокоили ее старания под-

---

[404] *Prāṇatoṣinī-tantra*. Calcutta: Basumati Sahitya Mandir, 1928. P. 379–381. История о возвращении Парвати в родительсткий дом из-за обиды на флирт Шивы, появление Шивы в доме ее отца под видом торговца браслетами из раковин и последующее переодевание Парвати в женщину из низкой касты (в данном случае *багдини*), которую Шива пытается соблазнить, встречается в бенгальских *мангал кавьях*. См.: *Bhattacharya Asutosh*. Bangla mangal-kavyer itihasa. Calcutta: E. Mukharji and Co., 1939. P. 205ff., *Zbavitel D.* Bengali Literature. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1976. P. 156–158. В этих историях, однако, Парвати не отождествляется с Матанги.

[405] *Svatantra-tantra*; Das. P. 545.

держивать чистоту в их доме, и он часто оставлял следы погребального пепла в только что прибранном доме. После того как Шива женился на Парвати, она пыталась помириться с Каури-баи, приглашая ее навестить их. Но Каури-баи отвергла все попытки примирения, злобно жалуясь Парвати на чудовищные привычки Шивы. В конце концов Парвати, как преданную жену, обидели оскорбления, нацеленные на ее супруга, и она прокляла сестру Шивы, пожелав ей родиться среди неприкасаемых и провести с ними всю жизнь. И вот она родилась в районе неприкасаемых в Варанаси и была чрезвычайно несчастна, что оказалась в таких скверных условиях. Она пошла к Шиве, владыке Варанаси (Каши Вишванатха), который из милости сделал так, что люди во время паломничества в Варанаси должны будут поклоняться ей в ее храме, и без этого их путешествие не будет считаться завершенным.[406]

БОГИНЯ, ПРЕДПОЧИТАЮЩАЯ ЗАГРЯЗНЕНИЕ

В этих мифах, во всех остальных отношениях не сходных между собой, можно выделить несколько важных моментов, которые представляются центральными в характере Матанги. Первый миф подчеркивает связь Матанги с остатками пищи, что обычно считается в высшей степени оскверняющим. В самом деле, сама она буквально возникает или выходит из остатков со стола Шивы и Парвати.

[406] Рассказано мне Рамой, информатором из Варанаси. Во время посещения этого храма я не мог установить отождествления Каури-баи с Матанги. История происхождения храма также во многом отличается от истории, рассказанной Рамой. В истории, переданной мне в храме, не упоминается о напряженных отношениях между Шивой и Каури-баи, а Парвати в ее форме Аннапурны, своим проклятием обрекает Каури-баи на жизнь в джунглях, а не среди представителей низкой касты. Это происходит из-за того, что озабоченность чистотой Каури-баи даже не дает ей возможности поесть (а это оскорбляет Аннапурну как дающую пищу богиню). Храм действительно находится в районе, где селятся представители низких каст, но сегодня, благодаря современному развитию, в нем живут и выходцы из высоких каст. Раньше это место вполне могло быть «джунглями», поскольку храм расположен в южной, до недовнего времени не заселенной части Варанаси.

И первое, что она просит, — это пищи в виде остатков (*уччишта*).[407]

Матанги не только просит *уччишту* в этой истории, но в текстах с описанием ритуального служения ей, предписывается, что ее поклонники должны предлагать ей *уччишту*, когда их руки и рты испачканы *уччиштой*; т. е. совершающие поклонение должны пребывать в состоянии загрязнения, не помыв рта и рук после приема пищи.[408] Это поразительная перестановка обычных правил поклонения индуистским богам. Как правило, совершающие поклонение тщательно следят за тем, чтобы божеству предлагалась особенно чистая пища или же пища, которую это божество предпочитает. После того как божество поест (поглотит его духовную суть), пища возвращается поклоняющемуся. Остатки пищи (*уччишта*, хотя они так и не называются) называются *прасада* (милость). Ритуал «давать-и-получать» в этом случае подчеркивает подчиненное положение совершающего его, служащего божеству и получающего остатки пищи божества как нечто заветное. В случае с Матанги ее поклонники подносят ей свои чрезвычайно загрязненные остатки пищи и, делая это, сами находятся в загрязненном состоянии. Есть пример того, как Уччишта-матанги предлагают кусок материи, испачканный менструальной кровью, для того чтобы получить дар привлечения кого-либо.[409] Почти во всех индуистских текстах и контекстах менструальная кровь считается чрезвычайно загрязненной, а женщинам во время менструации запрещается входить в храмы или как-либо еще совершать богослужение. В случае с Матанги эти строгие табу не принимаются во внимание, а даже, напротив, выставляются напоказ.

---

[407] Согласно некоторым ведийским текстам, считается, что отбросы или остататки жертвенных подношений (*уччишта*) обладают большой духовной силой. *Атхарва-веда* (II.7.I–3, 16), например, воспевает жертвенные остатки как содержащие космическую творческую силу. *Kramrisch Stella.* The Presence of Siva. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981. P. 66.

[408] Например, *Āgamavāgiśa Kṛṣṇānanda. Bṛhat Tantrasāra.* P. 449: *Dīkṣit R., Bagalāmukhī evam Matāṅgī Tantra Śāstra.* Agra: Sumit Prakashan, 1989. P. 138–139.

[409] *Dīkṣit R., Bagalāmukhī evam Matāṅgī.* P. 140.

Инструкции по богослужению также говорят о том, что не требуется никакого поста перед служением Матанги, хотя в случае с другими божествами пост иногда предписывается; что для того чтобы снискать ее благословения, не нужны никакие обеты (поклоняющиеся обычно совершают какое-либо благое деяние, такое как пост или паломничество в обмен на милость божества); поклоняющимся не требуется соблюдать никаких ритуалов очищения перед служением богине. Подобным же образом ее мантру может читать кто-угодно, даже тот, кто не получил посвящения, или тот, кого могли бы счесть непригодным для поклонения любой другой богине.[410]

В обществе индуистов высоких каст, которые, вероятно, являются авторами большинства текстов, связанных с Матанги, озабоченность, по сути одержимость, понятиями чистоты и загрязненности господствует в каждой грани повседневной жизни. Отслеживание того, что чисто и нечисто, кто чист и нет и в каких обстоятельствах, и насколько чист ты сам в любой момент времени, и в любых условиях — иногда начинает тяготить. Более того, такие повернутые на чистоте люди могут относиться к загрязненным личностям и вещам со страхом, граничащим с ужасом, способным совершенно истощить человека и сделать его непригодным для жизни в обществе. Для некоторых индуистов готовность принять запретное, примириться с ним раз и навсегда, и таким образом выйти из-под его власти, освежающе, если не освобождающе духовно. Уччишта-матанги, как воплощение загрязненного состояния, богиня, с помощью которой можно примириться с загрязнением. Как таковая, она могущественна и дарит освобождение.[411]

---

[410] *Āgamavāgiśa Kṛṣṇānanda. Bṛhat Tantrasāra.* P. 449; *Dīkṣit R., Bagalāmukhī evam Matāṅgī.* P. 140.

[411] Во время многочисленных праздненств в честь деревенских богинь в Южной Индии женщина из низкой касты, называемая *матанги*, играет главную роль. Во время праздника *матанги* она представляет богиню. Одержимая богиней, она безудержно пляшет, нецензурно выражается, пьет крепкие напитки, плюет на зрителей и толкается задом. Создается впечатление, что особое удовольствие она получает, оскорбляя представителей высших каст. Во время этого праздника происходит перестановка принятых норм и правил поведения. Матан-

Второй миф о происхождении Матанги также касается темы загрязненного или запретного, причисляя богиню к чандалам и охоте, так же как и буддистский рассказ о Пракрити. Переодевшись Чандалини, Парвати принимает форму чрезвычайно низкокастовой личности, и своим влечением к ней Шива позволяет загрязнить себя. Оба божества сознательно и добровольно объединяют себя с периферией индуистского общества и культуры. Личность чандалы освящается, так сказать, созданием богини Уччишта-чандалини. Эта богиня, форма Матанги, воплощает в своем имени все загрязненное и запретное: *уччишта* и чандала — осквернённая опасная пища и грязные опасные люди.

В этой истории Матанги рождается, когда Парвати принимает форму чандалы. История эта особо подчеркивает то, что у Парвати есть грань, выходящая за пределы нормального общества; в ее образе присутствует «другая» личность, попирающая нормы поведения и ограниченное кастами общество. Это утверждение личности Парвати в качестве «лесной», или «охотницы», или «Чандалини» фактически можно проследить в Махабхарате (3.40.I–5), где Арджуна встречает Шиву и Парвати под видом охотников в Гималаях. Это не удивительно, если учесть обычную характеристику Шивы как аутсайдера, согласно многим текстам. Традиционно жилище Шивы и Парвати находится за пределами обычного общества — в лесу, в горах, среди диких племен, выходцев из низких каст или вообще внекастовых личностей. Этот миф вновь подтверждает эту сторону их семейной истории.

Четвертая версия происхождения Матанги, в которой она предстает как помешанная на чистоте сестра Шивы, проклятием Парвати обреченная на рождение в общине

ги представляет собой социальный «шиворот-навыворот». Не совсем ясно, какая может быть связь между этими низкокастовыми женщинами и богиней Матанги. См.: *Elmore Wilber Theodore.* Dravidian Gods in Modern Hinduism: A Study of the Local and Village Deities of Southern India. Hamilton, N. Y.: Published by the author, 1915. P. 31; *Thurston Edgar.* Castes and Tribes of Southern India. 7 vols. Madras: Madras Government Press, 1909. Vol. 4. P. 295–307, 316–317.

неприкасаемых, также делает акцент на связи Матанги с загрязненностью и низкими кастами. В самом деле, главная идея мифа состоит в том, что чрезмерная одержимость чистотой может быть опасна и деструктивна. Этот миф подчеркивает также тот факт, что прикосновение к загрязненному или же почитание божества, тесно связанного с принадлежащими к низкой касте, может быть преображающим и даже необходимым. Косвенно, Шива и Парвати не так озабочены загрязненностью, как Каури-баи; о Шиве даже говорится, что он нарочно имеет дело с загрязненными людьми и вещами. Как Каури-баи впоследствии, Матанги четко отождествляется с богиней, живущей среди низкокастовых людей в загрязненной среде и заслужившей эту сомнительную особенность своей чрезмерной обеспокоенностью и стремлением избежать загрязнения.

Связь Матанги с низкими кастами и загрязнением также ясна в плане обращения с загрязненными веществами в определенных общинах Непала. Самая низкая группа каст в Непале — *поре*, включает дворников, уборщиков туалетов и рыбаков. Эти касты выполняют важную работу по сбору и накоплению скверны и загрязняющих отходов других каст. Они не только физически собирают нечистоты, такие как человеческие испражнения, но также считается, что они накапливают загрязнение, связанное со смертью и невезением. Они вынуждены жить за пределами деревни, и в этом смысле они определяют границы «чистого» общества. Это общество фактически не может функционировать без них: они обеспечивают клапан, с помощью которого оно избавляется от собственного загрязнения. Эта роль низких каст — привычный мотив индуистских идей по поводу касты и загрязнения. Особый интерес для нас представляет то, что представители этой социальной группы также известны под кастовым именем Матанги.[412]

В непальском контексте загрязненные вещества и предметы также имеют отношение к особым камням, называемым *чваса*, которые устанавливают на перекрестках (весь-

[412] *Levy Robert I.* Mesocosm: Hinduism and the Organization of a Traditional Newar City in Nepal. Delhi: Motilal Banarsidass, 1992. P. 84–85.

ма распространенный способ избавляться от опасных вещей). Останки голов животных, принесенных в жертву богам, одежда, которую люди носили непосредственно перед смертью, и другие подобные вещи, выбрасываются на *чвасы*. По словам некоторых людей, божество, связанное с этими чвасами, — «опасная богиня Матанги», которая, по их верованиям, поглощает эти опасные вещества.[413] Как и неприкасаемые, среди которых она находится, она избавляется от загрязнения, принимая его как приношение и, поступая таким образом, получает свое имя Уччишта-матангини.

Вторая версия происхождения Матанги также подчеркивает сексуальную напряженность между супругами. Она содержит знакомый мотив (в историях Махавидий) Парвати (или Сати), просящей разрешения Шивы навестить родительский дом и неохотность Шивы дать такое разрешение. Шива, переодевшись, пытается испытать и соблазнить собственную жену, а она в ответ проделывает то же самое с ним. Друг для друга они выступают как «запретное» и, быть может, неумышленно (это неясно) становятся более сексуально привлекательными друг для друга. Парвати соглашается на близость с торговцем украшений, а Шива страстно желает охотницу чандала. Одно из внутренних противоречий истории — соблазнительность и привлекательность незаконного секса. В ритуале *панча таттва* женщина, с которой совершается *майтхуна* (сексульное сношение), — не супруга садхаки и, может быть, происходит из низкой касты. И в истории, и в ритуале *панча таттва* сила недозволенного секса имеет так или иначе преображающий эффект. Шива в самом деле превращается в чандалу во время полового акта, в то время как садхака, совершающий *майтхуну* с низкокастовой женщиной, стремится к духовному преображению. Имя Матанги усиливает этот аспект богини как эротически мощный. Ее имя буквально означает «та, члены которой опьянены (страстью)», и чаще всего относится к самке слона, охваченной страстью.

[413] Ibid. P. 263.

Матанги тесно связана с богиней по имени Шаварешвари (повелительницей Шаваров). Шавары — племя, часто упоминаемое в санскритской литературе. Они типичный образец лесной культуры, жизни за пределами цивилизованного общества.[414] Шаварешвари описывают как шестнадцатилетнюю низкорослую девушку. Она полностью покрыта листьями и носит гирлянду из семян гунджа и серьги из ползучих растений. Она держит корзину, сплетенную из виноградных лоз, собирает фрукты правой рукой, улыбается и поет.[415] Эта богиня, или эта форма Матанги, отчетливо фокусируется на одном аспекте Матанги: ее связи с лесом. В гимне ее тысячи имен из *Нандьяварта-тантры* несколько эпитетов Матанги связывают ее с Шаварешвари. Ее называют Той, Что Живет в Лесу, Гуляющей по Лесу, Знающей Лес, Наслаждающейся Лесом (ст. 4), и Шавари (ст. 103).[416] В гимне ее сотни имен из *Рудраямалы* говорится, что она любит музыку, как и Шаварешвари (ст. 13).[417] В ее *дхъяна* мантре в *Шарада-тилака-тантре* говорится, что Раджа-матангини слушает щебетание зеленых попугаев, играет на вине, что на челе у нее изображения листьев, что носит она цветочные гирлянды в волосах и раковины как серьги.[418] Говорится также, что она управляет всеми дикими животными.[419] Эта связь с Шаварешвари утверждает и усиливает отождествление Матанги с лесом и племенной культурой: и первое, и второе явно относится к «другому», с точки зрения высококастового брахманского общества.[420]

---

[414] Предводитель *шабаров* (*śavara*) в *Кадамбари* (*Kādambarī*) Баны зовется Матанга: The Kādambarī of Bana / Trans. C. M. Ridding. London: Royal Asiatic Society, 1896. P. 28.

[415] *Mahākāla-saṃhitā*. Allahabad: Ganganath Jha Research Institute, 1974. P. 106.

[416] *Dīkṣit R., Bagalāmukhī evam Matāṅgī*. P. 149, 157.

[417] Ibid. P. 147.

[418] *Sāradā-tilaka* 12.128.

[419] Ibid. 12.98.

[420] Духовно преображающая роль охотниц, которых индуистское общество высших каст воспринимает как маргинальных и грязных, подчеркивается в истории буддийского тантрика Майтрипы. Майтрипа отправляется в горы Южной Индии в поисках Шавари, известного учителя тантры (имя которого ассоциируется с племенем *шава-*

Третья история указывает на другую сторону Матанги, а именно, на ее отношение к магическим способностям, в частности, на силу контроля над другими. Мудрец Матанга предается аскетизму для обретения этой силы, а Матанги появляется как проявление Кали для того, чтобы помочь Матанге осуществить свою мечту. Как и другие богини Махавидьи, в особенности Багаламукхи, Матанги поклоняются ради получения определенных магических или экстрасенсорных сил. В молитве из *Махабхагавата-пураны* Махавидьи классифицируются в соответствии с их своеобразной природой и способностями. Садхака просит уподобиться Чхиннамасте, проявляя щедрость по отношению к другим, Багаламукхи — в бою, Дхумавати — в гневе, Трипура-Сундари — в царских деяниях, Бхуванешвари — в мирное время, и Матанги — в сдерживании врагов.[421] В *Тантрасаре* неоднократно говорится о том, что медитируя на ней, повторяя ее мантру или поклоняясь Матанги, можно получить власть над другими, силу приводить слова в исполнение и способность привлекать людей.[422]

Тексты, посвященные Махавидьям, часто содержат раздел под названием *прайог видхи*, «касающийся исполнения желаний». Именно в нем описываются различные средства для достижения специфических благ в ответ на поклонение конкретной богине. Несмотря на то, что Матанги не единственная, к кому обращаются за исполнением определенных желаний, она точно связана с обретением магических способностей и дарованием милостей. Для того чтобы получить более завершенную картину поклонения Махави-

---

ров). Майтрипа находит Шавари в компании двух охотниц. Волосы их длинны и спутаны, вместо одежды на них кора деревьев и листья, они носят охотничьи снасти, а у ног их свежеубитая дичь. Сперва женщины производят на Майтрипу отталкивающее впечатление, но позднее он узнает, что они — продвинутые духовные учителя. Именно от них впоследствии Майтрипа получает просветление. *Shaw Miranda.* Passionate Enlightenment: Women in Tantric Buddhism. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994. P. 50.

[421] *Mahābhāgavata-purāṇa, Madhya-khaṇḍa* 2.69–72.

[422] *Āgamavāgiśa Kṛṣṇānanda. Bṛhat Tantrasāra.* P. 446, 448.

дьям, имеет смысл обсудить эту сторону ее культа более подробно.

Перед совершением особых приношений ради достижения желаемого, необходимы некоторые предварительные обряды. Во-первых, и это самое важное, — это наделение силой мантры богини (*пурашчарна*), в данном случае, мантры Матанги, которая будет служить обязательной составляющей последующих ритуалов. Садхака наделяет мантру силой, выполняя следующие обряды: 1) повторить саму мантру десять тысяч раз, 2) сделать приношение из цветов, смешанных с медом и гхи огню с одновременным произнесением мантры тысячу раз, 3) сотню раз вылить очищенную воду (*тарпана*, часто совершается для духов предков), повторяя мантру, 4) десять раз брызнуть водой, повторяя мантру, и, наконец, 5) предложить еду десяти брахманам. Теперь мантра одухотворена, и о ней говорят как о *сиддха мантре*.[423]

Начальное наделение мантры силой не обязательно выполнять всякий раз, когда она используется. В последующих случаях садхаке нужно лишь прочесть мантру десять тысяч раз или тысячу раз для того, чтобы «зарядить» ее, восстановить, так сказать, ее полную силу. Затем совершается поклонение *питхе*, или месту, в котором будут предлагаться приношения для достижения желаемого. После того как *питха* очищена изгнанием враждебных духов и призывом божеств-защитников (стражей десяти сторон света), надлежащим образом сооружается янтра богини (физически или в уме). На этом алтаре янтры садхака разводит огонь. В зависимости от желания садхаки, различные элементы или сочетания элементов предлагаются огню в сопровождении мантры Матанги. Иногда как наиболее эффективные для совершения обряда указываются определенные места, такие как места кремации, берега рек, леса или перекрестки, а также определенное время суток. Предписываются следующие двенадцать «рецептов»:

1. Если *хома* (огненное жертвоприношение) совершa-

[423] *Dīkṣit R. Bagalāmukhī evam Matāṅgī.* P. 104.

ется с цветами *малика* (маленький, белый, благоухающий цветок, не жасмин), садхака достигнет успеха в йоге.

2. Если делаются приношения цветов *бел*, садхака обретет силу править другими, царствование.

3. Если делаются приношения цветов или листьев *палас*, садхака получит контроль над другими.

4. Если используется другой тип растения, болезни будут уничтожены.

5. Если веточки *нима* с рисом предлагаются огню, садхака приобретет огромное богатство.

6. Если предложить масло *нима* и соль, садхака сможет уничтожить врагов, и его или ее запас зерна увеличится.

7. Если предложить одну соль, садхака получит способность управлять другими.

8. Если предложить порошок куркумы (ярко-желтого цвета, нравящегося Багаламукхи), садхака обретет способность останавливать других (особая сила Багаламукхи, *стамбхана*).

9. Если предложены восемь разных ароматных предметов, включая красную и белую сандаловую пасту, шафран и камфору, садхака станет привлекательным для людей. Если мантру прочесть еще сотню раз и положить сандаловую пасту на лоб садхаке, он или она станут привлекательными для всего мира.

10. Если соль, смешанную с медом предложить огню и повторить мантру 108 раз ночью, садхака приобретет способность привлекать других.

11. Если садхака сделает рисовую муку и приготовит из нее хлеб, а затем съест его, повторяя мантру Матанги, он будет управлять женщинами. В этом случае, *хома*-приношение не делается.

12. Наконец, любой человек может стать слугой садхаки, если выполнить следующие ритуалы: во мраке ночи вложите раковину в желудок вороны (по-видимому, мертвой), оберните ворону голубой нитью и затем сожгите в погребальном костре. Медитируйте на пепле сожженной вороны, повторяя мантру Матанги тысячу раз. Всякий, кому будет дан этот пепел, станет слугой садхаки. *Хома* не сопровождает этот ритуал, хотя сожжение вороны в по-

гребальном костре можно принять за огненное подношение Матанги.[424]

В *Тантрасаре* говорится, что ночью на местах кремации и на перекрестках садхаке следует предлагать Матанги рыбу, мясо, вареный рис, молоко и благовония для того, чтобы получить поэтический дар, одержать победу над врагами и стать вторым Брихаспати (священник-гуру богов). В том же тексте сообщается также, что для достижения высочайшего знания писаний, Матанги следует предлагать *уччишту*, кошачье и козлиное мясо.[425] В *Пурашчарьярнаве* Карна-матанги призывают в надежде, что она нашепчет садхаке на ухо правду в ответ на заданный вопрос.[426] Еще в одном месте говорится, что те, кто повторяет мантру Матанги сто тысяч раз, предлагают десять тысяч цветов жертвенному огню и поклоняются ее янтре, получат огромное богатство, смогут управлять гневным царем и его детьми, обретут защиту против злых духов, и сами станут богоподобными. В этом случае для того, чтобы заручиться успехом в садхане, садхакам предписывается всегда воздерживаться от критики женщин и относиться к ним как к богиням.[427]

КАМАЛА: ЛОТОСНАЯ БОГИНЯ

Лицо ее прекрасного золотистого цвета. Ее купают четыре огромных слона, поливая ее нектаром из кувшинов. В одной паре рук она держит два лотоса, другой парой делает жесты дарования милостей и неустрашимости. На ней великолепная корона и шелковые одежды. Я преклоняюсь перед ней, восседающей на цветке лотоса в позе лотоса.[428]

---

[424] Ibid. P. 105.

[425] *Āgamavāgiśa Kṛṣṇānanda. Bṛhat Tantrasāra.* P. 449.

[426] *Das U. K.* Op. cit. P. 548.

[427] *Dīkṣit R. Bagalāmukhī evam Matāṅgī.* P. 128.

[428] *Дхъяна* мантра Камалы; *Śākta-pramoda.* Bombay: Khemraja

Да охранит нас Камала своими восхитительными взглядами украдкой, дарящими радость сердцу Вишну. Улыбаясь, она восседает на лотосе и в четырех руках держит два лотоса и делает жесты дарования милостей и неустрашимости. Цветом она подобна сверканию молнии. Грудь ее упруга и тяжела, и украшена гирляндами жемчуга.[429]

Она восхитительна как восходящее солнце. На челе ее — ясный диск луны. Она украшена короной и драгоценным ожерельем. Она слегка склоняется под весом ее пышного бюста, а в руках держит два лотоса и два пучка рисовых побегов. У нее три лотосоподобных глаза. Она носит драгоценный камень кауштубха и улыбается.[430]

Имя Камала означает «Лотосная»; это частый эпитет богини Лакшми или Шри, о которой говорится, что она обожает лотосы, окружена ими и что глаза ее подобны лотосам. Действительно, Камала — никто иная как богиня Лакшми. Она обычно следует десятой и последней из Махавидий. Из всех богинь в группе Махавидий Камала — самая известная и популярная, имеющая традицию поклонения ей вне контекста Махавидий. Ее обычное положение как завершающей список Махавидий (что часто интерпретируется как наименее значимое, или самое низкое в духовной иерархии) напрямую противоречит ее значимости за пределами группы. По сравнению с Кали, которая обычно открывает список Махавидий, Камала — богиня, обладающая практически исключительно благоприятными, добрыми и приятными качествами. Как мы позже увидим, она связана или отождествляется с рядом мирских благ, которыми люди озабочены: богатство, власть, удача и безопасность.

РАННЯЯ ИСТОРИЯ ШРИ

В ранних упоминаниях Камалы она зовется Шри, и в соответствии с именем исполнена позитивных качеств. Имя

Srikrsnadas Prakasan, 1992. P. 353.

[429] *Дхъяна* мантра Камалы; *Śāradā Tilaka Tantram* / Ed. Arthur Avalon. Delhi: Motilal Banarsidass, 1982. P. 420.

[430] *Дхъяна* мантра Махалакшми; *Śāradā Tilaka Tantram*. P. 424.

«Шри» и в самом деле означает «благостный, приносящий удачу». Например, в *Шатапатха-брахмане* (II.4.3.I.ff) ее отождествляют с пищей, царской властью, великолепием, удачей и красотой. Ее положительные качества и благостная природа детально обсуждаются в *Шри-сукте*, раннем гимне в ее честь, который, вероятно, можно отнести к добуддистскому периоду.[431] Она наделяет своих почитателей богатством и другими желанными вещами (ст. I, 5, 10, 14), она прекрасна, украшена дорогими драгоценностями (ст. I, 4, 6, 13) и связана с плодородием и ростом (ст. 9, 11, 13).

Этот гимн также упоминает ее связь с лотосом и слоном, которые занимают центральное положение в ее последующей истории, и указывают на важные стороны ее характера. Лотос, по-видимому, имеет два основных значения. Во-первых, он символизирует жизнь и плодородие.[432] В космическом масштабе лотос олицетворяет все устройство сотворенной вселенной. Вселенная в виде лотоса наводит на мысль о прекрасном, мощном, органическом мире. Именно энергия плодородия, представленная лотосом, проявлена в Шри. Она — жизненная сила, наполняющая мироздание.

Во-вторых, особенно в отношении Шри, лотос говорит о духовной чистоте, силе и власти. Сиденье из лотоса — часто повторяющийся мотив индуистской и буддистской иконографии. Боги и богини, будды и бодхисаттвы, как правило, изображаются сидящими или стоящими на лотосе. Подобно лотосу, корень которого находится в грязи, но цветы остаются не загрязненными, считается, что эти духовные существа превосходят земные ограничения этого мира (так сказать, грязь существования). Связь Шри с лотосом указывает на то, что она символизирует определенное совершенство или состояние чистоты, превосходящее материальный мир, корнями, тем не менее, находясь в нем.

Связь Шри со слоном говорит о других сторонах ее характера, весьма древних и устойчивых. Одно из самых по-

[431] Текст и перевод этого гимна см. в: *Saraswati Bandana.* "The History of the Worship of Sri in North India to cir. A.D. 550". Ph.D. diss., University of London, 1971. P. 22–31.

[432] О символизме лотоса см.: *Bosch F.D.K.* The Golden Germ. The Hague: Mouton, 1960. P. 81–82.

пулярных изображений Шри представляет ее с двумя слонами по бокам, обливающих ее водой из хоботов.[433] Слоны имеют два значения. Согласно индуистской традиции, слоны связаны с облаками и дождем и, следовательно, с плодородием.[434] Во-вторых, слоны подразумевают царскую власть. Цари держали слоновники; они выезжали на слонах в процессиях и использовали их во время военных походов. Цари также отвечали за то, чтобы дождь пошел в срок и за плодородие земли в целом; их владение слонами может также иметь отношение и к этой роли.[435]

СВЯЗЬ ШРИ-ЛАКШМИ С БОГАМИ

Шри (также известная как Лакшми на весьма ранних порах своей истории) связана с несколькими богами-мужчинами, каждый из которых указывает на определенные стороны ее характера.

Одна из самых ранних ее связей — с богом Сомой. Он отождествляется с растениями и растительной энергией. Их связь со Шри-Лакшми, также имеющей отношение к жизненной силе растений, вполне уместна.[436] В некоторых текстах говорится, что Шри-Лакшми — супруга Дхармы. Это указывает на соотношение правильного социального поведения (дхармы) и процветания (*шри*).[437]

Во многих текстах подчеркивается, что в ее отношениях с богом Индрой царская власть и плодородие занимают

---

[433] Обсуждение этих изображений, известных как Гаджа-лакшми (*Gaja-lakṣmī*), см. в: *Ghosh Niranjan.* Concept and Iconography of the Goddess of Abundance and Fortune in Three Religions of India. Burdwan, West Bengal: University of Burdwan, 1979. P. 75–87; *Saraswati B.* Op. cit. P. 159–161; и *Thaplyal Kiran.* "Gajalakṣmī on Seals", в D. C. Sircar / Ed., Foreigners in Ancient India and Laksmi and Sarasvati in Art and Literature. Calcutta: University of Calcutta, 1970. P. 112–125.

[434] *Zimmer Heinrich.* The Art of Indian Asia. 2 vols. New York: Pantheon Books, 1955. Vol. I. P. 160–161.

[435] *Gonda Jan.* Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View. Leiden: E. J. Brill, 1969. P. 7–8.

[436] *Dhal Upendra Nath.* Goddess Laksmi: Origin and Development. New Delhi: Oriental Publishers, 1978. P. 65–66; Saraswati. P. 150–153.

[437] *Dhal U. N.* P. 68–69.

главное место.[438] Политические успехи Индры имеют прямое отношение к Шри-Лакшми в нескольких мифах. Когда она живет с ним, он преуспевает политически и экономически. Когда же она покидает его или живет с одним из его противников, он лишается царской власти и богатства. В мифах ясно говорится о том, что царское могущество, власть и процветание имеют прямое отношение к Шри и что без нее царь не может преуспевать.[439]

Связь Шри-Лакшми с Индрой также подчеркивает ее тождественность плодородию и росту. В этом смысле эта пара дополняет и укрепляет друг друга, поскольку Индра тесно связан с вызыванием дождя, символом плодородия, и его излюбленное оружие — молния. В его отождествлении с плугом присуствует, по-видимому, фаллический символизм.

Связь Шри-Лакшми с богом Куберой — еще один пример ее отождествления с богатством и с ростом и плодородием растений. Кубера имеет отношение к богатству; он считается обладателем и распределителем богатства и властелином и стражем сокровищ земли. О нем также говорится как о предводителе *якш* — существ, обитающих в лесах и поддерживающих рост растений.[440]

ШРИ-ЛАКШМИ И ВИШНУ

Связь Шри-Лакшми с богом Вишну — одна из самых важных особенностей ее мифологии и культа. В индуистском мифе их связь начинается в результате пахтания молочного океана богами и демонами, ищущими нектар бессмертия (*амриту*). В процессе пахтания всевозможные приятные предметы и существа появились на поверхности океана, среди которых была и Лакшми. В этом мифе прекрасную богиню отдают вождю богов Вишну.

---

[438] См. *Saraswati B.* Op. cit. P. 138–147.

[439] См., в частости, мифы о демонах Бали и Прахладе в: *Saraswati B.* Op. cit. P. 138–147; *Dhal U. N.* Op. cit. P. 68–69.

[440] *Dhal U. N.* P. 91–93; *Saraswati B.* Op. cit. P. 173–177; Ananda Coomaraswamy. Yaksas. 2 parts. Delhi: Munshiram Manoharlal, 1971. Pt. I. P. 32ff.

В индуистской традиции Вишну тесно связан с царствованием. Его изображают как божественного царя. Все его аватары («нисхождения» или инкарнации) служат сохранению социального и политического порядка и поддержанию дхармы. Он оказывает содействие праведным правителям на земле, с помощью которых он оберегает общество.[441] Лакшми, как воплощение царской власти, вполне закономерно связана с Вишну. Там, где присутствует Лакшми, процветает царская власть; где Лакшми нет, она слабеет и исчезает.

Лакшми часто описывают как преданную, скромную и любящую жену Вишну. Считается, что она занята домашними делами, такими как приготовление пищи,[442] и ее обычно изображают послушной мужу. Иконографически она часто предстает массирующей ноги Вишну и значительно меньше его ростом. Ее подчиненное положение явно видно на изображении из Бадами, на котором он восседает на высоком кресле, она же сидит на земле и опирается на него, правая ее рука — на его колене.[443]

В школе Панчаратра Лакшми вместе с Вишну играют центральную космологическую роль. Хотя Вишну считается высшей реальностью, он почти совершенно бездеятелен, находясь в стороне от космогонического процесса, в котором Лакшми принимает живое участие.[444] Ее космическая роль особенно замечательна в *Лакшми-тантре*, популярном тексте Панчаратры, в котором говорится, что она в одиночку осуществляет созидание вселенной всего лишь одной миллиардной частью себя (14.3). В тексте описывается Лакшми, наполняющая собой весь сотворенный мир, а также следящая за социальным и нравственным порядком. По сути, согласно этому тексту, она берет на себя роль Вишну как создателя этой вселенной и инспектора дхармы.[445]

---

[441] *Gonda Jan.* Aspects of Early Visnuism. 2d ed. Delhi: Motilal Banarsidasss, 1969. P. 164–167.

[442] *Behera K. S.* Laksmi in Orissan Literature and Art // *Sircar D. C.* / Ed., Foreigners in Ancient India. P. 101.

[443] *Saraswati B.* Op. cit. P. 242.

[444] *Schrader F. Otto.* Introduction to the Pañcarātra and the Ahirbudhnya Saṃhitā. Madras: Adyar Library, 1916. P. 34–35.

[445] *Lakṣmī Tantra*, a *Pañcarātra* Text / Trans. Sanjukta Gupta. Leiden:

В школе Шри Вайшнава в Южной Индии Лакшми исполняет иную, но все же немаловажную роль. На этот раз Шри (Лакшми) занимает менее выдающееся космологическое положение, но играет решающую роль в системе поклонения этой школы. Она — посредница между преданными и Вишну. Благодаря ее милости им позволяется приблизиться к Господу. Она предстает снисходительной великодушной матерью, просящей мужа за его почитателей. В мифологии этой школы Вишну обычно описывают как справедливого, могущественного владыку, не терпящего скверны или греховности, готового наказать своих преданных за малейшую провинность. Его суровый праведный нрав уравновешивается и смягчается Лакшми.[446]

ПОКЛОНЕНИЕ ЛАКШМИ

По всей видимости, Лакшми — самое популярное из всех божеств индуизма. Поскольку она имеет отношение к богатству, благосостоянию, удаче и плодородию, она обладает огромной притягательной силой и известна в каждом уголке Индии. Она популярна на севере так же, как и на юге, ее обожают в городах, равно как и в маленьких деревушках. Ее изображения можно встретить повсюду.

Несколько ежегодных фестивалей устраиваются в ее честь. Дивали — самый известный и широко празднуемый из них. Этот фестиваль связывает Лакшми с тремя важными и взаимосвязанными мотивами: процветанием и богатством, плодородием и урожаем, и удачей в наступающем году. Во время празднования многие люди, в особенности торговцы, ритуально поклоняются своим бухгалтер-

---

E. J. Brill, 1972.

[446]Относительно Шри-Лакшми в Шри Вайшнавизме см.: *Carman John.* The Theology of Rāmānuja (new Haven, Conn.: Yale University Press, 1974. P. 238–244; *Narayan Vasudha.* The Goddess Śrī: The Blossoming Lotus and Breast Jewel of Visnu / John Stratton Hawley, Donna Marie Wulff, eds., The Divine Consort: Radha and the Goddess of India. Berkeley, Calif.: Berkeley Religious Studies Series, 1982. P. 224–237; *Narayan Vasudha.* Karma and Kṛpa. Human Bondage and Divine Grace: The Teṅkalai Śrī Vaiṣṇava Position. DePaul University, Chicago, n.d.

ским книгам, призывая Лакшми поселиться в них.[447] Фермерам предписывается поклоняться их урожаю, поскольку он насыщен присутствием Лакшми. Коровий навоз также служит объектом поклонения как воплощение силы плодородия Лакшми.[448] Связь Лакшми с удачей в наступающем году подчеркивается указаниями играть в азартные игры во время Дивали. Ее также призывают прогнать ее сестру Алакшми — олицетворение невезения и беды.

КАМАЛА СРЕДИ МАХАВИДИЙ

Роль Камалы среди Махавидий — недавно возникшая и незначительная часть ее культа и поклонения ей в традиции индуизма. В отличие от других Махавидий, таких как Дхумавати, Багаламукхи и Матанги, которые едва ли известны вне контекста группы Махавидий, Лакшми — древняя и чрезвычайно популярная богиня, которой поклоняются по всей Индии в самых разнообразных контекстах и секстантстких движениях. В самом деле, объяснить ее включение в группу Махавидий не очень легко, а вопрос о ее месте в тантризме, — основном контексте Махавидий, представляется в некотором смысле неуместным. Так же ясно и то, что Камала была зачислена в Махавидьи избирательно, т. е. ее иконография и описания в ее *дхъяна* мантрах не касаются отдельных ее аспектов и сводят к минимуму определенные ее функции, значимые в ее истории и культе.

Поразительно, например, то, что Камала, как Махавидья, ни разу не предстает на своих изображениях или же в описаниях в *дхъяна* мантрах как сопровождающая Вишну. Он может быть упомянут, как, например, в ее *дхъяна* мантрах из *Шарада Тилаки*, в которой говорится, что ее взгляд радует Вишну, или же она может быть названа возлюбленной Вишну,[449] но по большей части он отсутствует. В этом смысле Камала почти полностью исключается

[447] *Srivastava M. C. P.* Mother Goddess in Indian Art, Archaelogy and Literature. Delhi: Agam Kala Prakashan, 1979. P. 189.
[448] *Dhal U. N.* Op. cit. P. 176.
[449] *Śāradā Tilaka Tantram.* P. 420, 432.

из контекстов брака и домашнего очага. Ее главная роль — посредницы между Вишну и его преданными в Шри Вайшнавизме, полностью отсутствует в ее инкарнации как Махавидьи. Нет никаких указаний на то, чтобы она играла роль образцовой жены, и ее связь с правильным дхармическим и социальным поведением, в качестве примера такого поведения, или же как вознаграждения за него, в контексте Махавидий не имеет значения.

Ее связь со слонами присутствует постоянно. В иконографии Махавидий и письменных описаниях ее окружают по бокам два или четыре слона, льющие на нее воду или нектар из золотых или украшенных драгоценностями сосудов. Таким образом, мотив Гаджа-Лакшми, один из наиболее древних ее аспектов, остается центральным в ее форме Махавидьи. Как символы верховной власти и плодородия, слоны передают связь Лакшми с этими высоко ценимыми качествами, которые стремятся получить, или которые упоминаются как награды в *пхала стотрах*, гимнах, касающихся наград (или «плодов»), завершающих многие литургические тексты, связанные с Махавидьями.

Камала часто изображается или описывается восседающей в одиночестве на лотосе посреди пруда, без Вишну и без слонов. Такое изображение предполагает контекст Махавидий, где выше всего ценится независимость богинь. Большей частью Махавидьи представляются могучими богинями сами по себе. Их сила и власть не являются результатом их связи с мужскими божествами. Скорее, именно их сила наполняет богов и дает им возможность выполнять их космические функции. Когда изображаются мужские божества, они почти всегда занимают второстепенные позиции (буквально как в случае с изображением Трипура-Сундари, на котором боги поддерживают ее трон) и описываются как побочные фигуры.

Интересно также заметить, что вайшнавские ассоциации не преобладают в инкарнации Камалы как Махавидьи. Несмотря на то, что время от времени она связана с Вишну, она редко имеет отношение к вайшнавским аватарам или их супругам, как можно бы было ожидать. Ее редко

отождествляют с Ситой, Радхой, или Рукмини, хотя иногда связывают с Варахи и Вайшнави, двумя Саптаматриками (семью матерями), с группой которых иногда связана группа Махавидий. По сути, Камала в ее форме Махавидьи настолько же часто связывается или отождествляется с Шивой или супругой Шивы, как и с Вишну. Например, в гимне ее тысячи имен в *Шакта-прамоде* она названа Шива́, Раудри, Гаури; Та, Чье Блаженство есть Шива; Та, Что Дорога́ Исполняющему Танец *Тандава*; Сати и Капали.[450] К тому же это соответствует тенденции связывать богиню с Шивой в текстах, касающихся Махавидий, а также согласуется с историями о происхождении Махавидий, в которых, как правило, фигурирует Шива.

Как Махавидье, Камале также стали приписывать грозные качества, которые практически отсутствуют в ее культе и поклонении ей вне этого контекста. Гимны ее сотни и тысячи имен в *Шакта-прамоде*, например, называют ее Каларатри (зловещее имя Кали); Та, Что Носит Гирлянду Из Черепов; Та, Чья Форма Ужасна, Гхора (ужасная); Бхима (страшная); и Тамаси (мрак; буквально, «та, что есть гуна тамас»).[451] Несмотря на то, что добрые благостные качества преобладают в ее характере в виде Махавидьи, эти эпитеты подразумевают ужасную, опасную ее сторону.

Другая черта, характеризующая Махавидью Камалу, но слабо проявляющаяся или отсутствующая в ее культе и почитании ее вне Махавидий, — это ее роль победительницы демона. Вне контекста Махавидий, Лакшми тесно связана и с Вишну, и с Дургой, главными убийцами демонов индуистской мифологии. Сама же Лакшми тем не менее не принимает в этом активного участия. Она прежде всего свидетель того, как Вишну или его аватары истребляют демонов, или же ее выставляют вместе с Дургой во время Дурга Пуджи, при этом о ней говорится как о дочери Дурги. В *Дэви-махатмье* фигурируют вайшнавские богини, убивающие демонов, а именно Вайшнави, Варахи

[450] *Śākta-pramoda.* P. 373–376, 378.
[451] Ibid. P. 369, 375, 377

и Нарасимхи, но ни одна из них в этом тексте не отождествляется с Лакшми напрямую. Однако гимны ее сотни и тысячи имен в *Шакта-прамоде* иногда наделяют ее эпитетами, прямо отождествляющими ее с убивающей демона богиней Дургой или же с одной из ее помощниц. Например, ее называют Истребительницей Мадху и Кайтабхи, Убийцей Шумбхи и Нишумбхи и Дургой. Гимн ее тысячи имен также отождествляет ее с яростными вайшнавскими богинями Нарасимхи и Варахи.[452]

Как и в традиции Панчаратра, в которой Лакшми играет главенствующую космическую роль, несколько эпитетов в ее гимнах в *Шакта-прамоде* подчеркивают ее высокое положение царицы вселенной или трансцендентного философского абсолюта. Ее называют, например, Матерью Мира; Создательницей Всех Богов; Хозяйкой Всего; Махашакти; Пранашакти (жизненный принцип); Махамайей; Той, Что Находится Посредине Бесчисленных Миров; Той, Чья Форма — Творение; Причиной Творения; Не Имеющей Поддержки (т. е. поддерживающей все и не нуждающейся в поддержке); Формой Высшего Духовного Блаженства; Тремя гунами (составляющие материи); Создающей Все; Формой Всего; и другими подобными именами.[453]

В этих именных гимнах Камала также отождествляется с несколькими другими Махавидьями, большинство из которых разделяют несколько характеристик с нею и примечательны своей устрашающей природой. Ее, например, называют Матанги, Дхумавати, Тарини, Бхадра-кали, Маха-кали и Бхайрави.[454]

Причисляя великую и широко почитаемую богиню Шри-Лакшми к группе Махавидий, составители тантрических текстов, касающихся Махавидий, видоизменили и смоделировали ее характер, по-видимому, для того, чтобы она больше соответствовала всей группе. Они подчеркнули ее независимость от Вишну (так же как и от любого другого мужчины-партнера, с которым она связана за предела-

[452] Ibid. P. 369, 374, 375.
[453] Ibid. P. 370–374, 379.
[454] Ibid. P. 373–375, 379.

ми контекста Махавидий), хотя она и не совсем потеряла с ним связь; ей придали устрашающие черты и соединили ее с Шивой. Она, несомненно, сохраняет свой характер. Она вполне узнаваема как Шри-Лакшми, но ее портрет был написан избирательно.

Наконец, обычное положение Камалы как десятой Махавидьи заслуживает комментария. Практически во всех списках Махавидий Камала — последняя в группе. Если это говорит о ее второстепенном или подчиненном положении (или, наоборот, высшем положении) в группе, в текстах по этому поводу ничего не сказано. Действительно, в тантрических текстах, обсуждающих и описывающих Камалу, она, как и все остальные, воспевается как великая богиня и отождествляется с великими философскими понятиями и трансцендентными космическими функциями. Тем не менее каждый из информаторов в Варанаси истолковывал ее положение десятой по счету как указание на то, что по рангу она ниже остальных Махавидий и представляет реальность, далекую от Кали или противоположную ей, Кали же считается предельным или высочайшим выражением истины среди Махавидий.

Один современный шакта противопоставляет тантрическую религию на юге Индии, которую он называет Шри *кула* (семья, санскр., *прим. пер.*), тантрической религии на севере — Кали *куле*. Он описывает Шри *кулу* как почитание Лакшми и стремление к богатству и мирскому комфорту. Кали *кула*, с другой стороны, геройски и бесстрашно противостоит тьме, требуя высшего знания. Кали описывается как богиня, с которой надо сражаться. Лакшми же балует своих поклонников, но в конечном итоге не в состоянии одарить их такими величайшими благословениями как освобождающее знание.[455]

Свами Аннапурнананда из Рамакришна Миссии в Варанаси также сказал, что Камала олицетворяет состояние сознания человека, озабоченного материальным благополучием и безопасностью. Это означает, что она представляет

[455] Цит. по: *McDaniel June.* The Madness of the Saints: Ecstatic Religion in Bengal. Chicago: University of Chicago Press, 1989. P. 150.

собой нормальное состояние сознания большинства людей и, как таковая, является отправной точкой в процессе духовного созревания. Сознание Камалы — это то, что необходимо обуздать, преодолеть и, в конце концов, превзойти. Сознание Кали, представленное первой Махавидьей, — высшая цель.

Часть третья
ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ

После того как мы уделили внимание всей группе Махавидий и каждой из них по отдельности, хотелось бы остановиться на некоторых чрезвычайно поразительных особенностях или основных идеях, связанных с этими богинями, и попытаться ответить на некоторые относящиеся к ним вопросы.

ТРУПЫ И МЕСТА СОЖЖЕНИЙ

Трупы удивительно часто ассоциируются с Махавидьями, а в поклонении им предпочитаются места кремации. Кали, Тара, Багаламукхи, Трипура-Сундари, Матанги и Бхайрави — обо всех этих богинях говорится как о стоящих или сидящих на трупах. Кали, Тару, Чхиннамасту и Дхумавати часто описывают или изображают живущими в местах кремации. В *Мантра-маходадхихи* нередко указывается, что садхану следует осуществлять, сидя на трупе или же в месте, где недавно был похоронен покойник. Например, в тексте фактически говорится: «Принеся труп во вторник или субботу... заройте его на фут в землю под дверью дома. Затем, сидя на этом месте... делайте 108 *Джап* (повторений мантры) ежедневно... С помощью этой Джапы в течение восьми дней садхака становится повелителем *Сиддх* («совершенств», магических способностей)».[1] Тот же текст дает следующие инструкции садхаке: «Сидя

[1] *Mahidhara. Mantra Mahodadhiḥ*. Vol. I / Ed. And trans. Ram Kumar Rai. Varanasi: Prachya Prakashan, 1992. P. 214.

на *Шавасане* (сиденье из трупа)... садхака должен начать Джапу на рассвете и продложать ее без остановки до следующего восхода. Благодаря этому (процессу) садхака становится бесстрашным владыкой различных *Сиддх*».[2] Обсуждая то, как мантры наделяются силой или совершенством в результате их повторения, *Мантра-махододадхихи* говорит: «Мантра садхаки, сидящего на трупе и повторяющего эту мантру один лакх (100 000) раз, становится могущественной, и все его заветные желания вскоре исполняются».[3] В своем обсуждении относительно силы различных «сидений», *Мантра-махододадхихи* описывает *комаласану*, в которой используется абортированный плод трупа или труп пятилетнего ребенка, и *вистарасану*, сделанную из сплетенной травы и «освященную вместе с трупом».[4] *Тантрасара* — текст, посвященный главным образом Махавидьям, содержит подробные описания и *шава* садханы (духовной практики с трупом),[5] и *чита* садханы (духовной практики на погребальном костре).[6] Описания этих ритуалов не содержат указаний по поводу их применения в случае конкретной Махавидьи; поэтому возможно, что обе эти техники подходят для поклонения любой из них или, по крайней мере, нескольким Махавидьям.

Стоит поразмышлять над этими ассоциациями, если мы хотим прийти к пониманию некоторых отдельных Махавидий, а также всей группы в целом. Как группа, они, по-видимому, имеют отношение к разряду духовности, во многом полагающейся на образы смерти. Быть может, ярче всего это выражено в образе Кали, первой и самой главной в группе. Но трупы и места кремации занимают центральное положение, в том числе и в описании нескольких других богинь, и поклонение практически всем им считается наиболее эффективным, если совершается на месте кремации.

---

[2] Ibid. P. 146; также см. P. 145.

[3] Ibid.

[4] Ibid. P. 198.

[5] *Āgamavāgiśa Kṛṣṇananda. Bṛhat Tantrasāra.* Calcutta: Navabharat Publishers, 1984. P. 438–444.

[6] Ibid. P. 434–444.

Хочется предположить, что эта символика смерти принадлежит аскетическому, отрицающему мирское направлению индуизма, в центре которого стоит отречение от мирских желаний. В таком контексте символика смерти и ритуалы, с ней связанные, вполне понятны: они усиливают решение аскета искать духовного освобождения, отказавшись от соблазнов мира. Медитация на смерти выставляет мирские удовольствия в таком свете, что их привлекательность может быть сведена до минимума или полностью разрушена.[7] И, конечно же, трупы и места кремации играют именно такую роль в садхане Махавидий.

Место кремации также выполняет функцию «запретного», своего рода шестой *таттвы*, с которой героический садхака должен столкнуться, чтобы увидеть лежащую в основе природу реальности, в которой все вещи, в независимости от того, насколько они ужасны и грязны, пронизаны шакти (энергией или силой) (см. главу, посвященную Кали). Использовать место кремации как объект созерцательной практики, заниматься созерцанием на месте кремации, или же жить на нем — все это работает как духовное испытание. В том, что получило название «*самадхи* (возвышенное или обостренное сознание) ужаса»,[8] адепт обнаруживает отвращение к миру, что дает ему или ей возможность разглядеть лежащие в основе духовные истины за пределами мирских соблазнов. Иногда сама богиня предстает как испытывающая богов подобными тестами. В *Махабхагавата-пуране* она принимает ужасающую форму, чтобы проверить Брахму, Вишну и Шиву. Чтобы не смотреть на нее, Брахма отворачивается, а Вишну закрывает глаза и бросается в воду. Один лишь Шива в состоянии пристально

[7] См.: *Kinsley David.* 'The Death That Conquers Death': Dying to the World in Medieval Hinduism / Frank E. Reynolds, Earle H. Waugh, eds. // Religious Encounters with Death: Insights from the History and Anthropology of Religions. University Park: Pennsylvania State University Press, 1977. P. 97–108.

[8] (P. H. Pott) использовал этот термин относительно ритуалов тантрических буддистов Непала на местах кремации; Yoga and Yantra: Their Interrelation and Their Significance for Indian Archaelogy. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966. P. 77.

смотреть на нее, и за это геройство она дает ему благословение стать великим йогином.[9] Подобным же образом богиня является трем богам в виде разлагающегося трупа. Шива принимает ее зловоние за аромат благовоний и прижимает ее труп к своей груди. Богиня благословляет его тем, что помещает его *лингам* себе в *йони*.[10] Тантрический садхака чувствует себя как дома на месте кремации. Вызов практикующему состоит в восприятии присутствия богини даже в самых ужасных и осквернённых предметах и местах.

Существуют свидетельства о том, что места кремации иногда используют для посвящения в некоторые тантрические культы.[11] В той мере, в которой обряды посвящения часто включают символическую смерть и воскрешение посвящаемого,[12] место кремации представляется подходящим. Это место преображения, где люди умирают для одной формы бытия и рождаются для другой. Это место свершения величайшего человеческого преображения — перехода из жизни в смерть. Если посвящение кандидата в тантрический культ предназначено как ознаменование сильнейшего преображения, место кремации наиболее подходит для этого.

Тем не менее представляется, что есть нечто за пределами такого объяснения использования трупов и мест кремации, поскольку зачастую люди, совершающие эти ритуалы — это домовладельцы, не отрекшиеся от мира, не занимающиеся аскетическими практиками, не особенно озабоченные утверждением божественности, пронизывающей запретное или загрязненное, и не проходящие посвящения в тантрический культ. Также ясно и то, что жела-

[9] *Mahābhāgavata-purāṇa* 3.15–70; *O'Flaherty Wendy Doniger.* Sexual Metaphors and Animal Symbols in Indian Mythology. Delhi: Motilal Banarsidass, 1981. P. 98.

[10] *Bṛhaddharma-purāṇa* 2.31.16–36; *O'Flaherty W. D.* Sexual Metaphors... P. 99.

[11] *Dyczkowski Mark S. G.* The Canon of the Saivagama and the Kubjika Tantras of the Western Kaula Tradition. Albany: State University of New York Press, 1988. P. 6–7.

[12] См. *Eliade Mircea.* Rites and Symbols of Initiation: The Mysteries of Birth and Rebirth. New York: Harper & Row, 1958.

ния, служащие мотивом такого рода духовности, зачастую вполне мирские: власть над врагами, царская власть, красноречие и т. д., т. е. цель такой садханы не столь в победе над искушениями мира, и даже не в способности видеть сквозь его иллюзорность всепронизывающую реальность шакти, но, скорее в достижении успеха и благополучия в этом мире. Похоже, что трупы и места кремации действуют как весьма мощные напоминания о мимолетности мирского бытия и тщетности желаний души и плоти, и потому являются подходящими инструментами или контекстом духовного поиска. Они также, по-видимому, функционируют как объекты и места силы, посредством которых и находясь в которых можно достичь невероятных успехов. Сила, видимо, достается тому, кто имеет дело с трупами и часто бывает на местах кремации. В чем же причина этого?

Понятно, что тексты, описывающие Махавидий и поклонение им, предполагают существование мира духов, параллельного физическому миру и вторгающегося в него. Это предположение повторяется, и в значительной степени преобладает в современном индуизме как в популярной, так и в более изысканной, литературной его форме. Обитатели этого мира включают богов, богинь, *ракшасов, асуров, ветал, йогини, дакини, гандхарвов, киннаров, сиддхов, бхутов, претов, пишачей, нагов* и другие классы существ, не видимых в обычных условиях, но появляющихся время от времени в физическом мире. Все эти существа могущественнее людей или же обладают некими способностями, превосходящими обычные человеческие. Их вторжения в видимый мир людей могут быть благотворными или пагубными, непредвиденными или намеренными. Примеры вредных и неожиданных вторжений — это болезни, неудачи и несчастные случаи. Их часто приписывают действиям *бхутов* и *претов* (духам мертвых, привидениям), но также и другим враждебным духам или божествам. Такие вмешательства могут быть следствием дурной кармы жертвы (вызвавшей болезнь нечестивыми поступками или мыслями), или неудовлетворенных страстей и желаний со стороны духа, который пытается их реализовать, завладев чело-

ми, где происходят радикальные преображения, и контакт между мирами относительно привычен.

Трупы, в особенности недавно умерших, — проводники, с помощью которых можно перемещаться из одного мира в другой. Недавно умерший человек, особенно если надлежащие похоронные церемонии еще не проведены, все еще болтается в физическом мире, в то же время уже превратившись в дух. Он или она — пороговое существо, одной ногой, так сказать, стоящее в этом, а другой в ином мире. Он или она находится на пути к «другому миру»; сидеть верхом на трупе такого человека или каким-то иным способом связаться с ним или управлять им означает также осуществить такой переход. Упоминания воскрешения или достижения контроля над трупом или духом, обитающим в нем, встречаются довольно часто. В *Уддиша-тантре* упоминаются мантры для воскрешения трупа.[15] В *Катхасаритсагаре* также говорится об оживлении трупов, приобретении контроля над ними для того, чтобы использовать их по желанию и получать способности летать с помощью поедания человеческой плоти.[16] Еще в одном месте читаем следующее: «Разлагающиеся трупы, погруженные в воду возле мест кремации, воскрешаются силой мантр садхаки и содействуют садхане и приобретению *сиддх*».[17] Эти ссылки ясно указывают на то, что труп является сверхъестественным объектом, в особенности полезным для установления контакта с миром духов и приобретения сил и способностей, связанных с его обитателями.

ЧЕРЕПА И ОТРУБЛЕННЫЕ ГОЛОВЫ

Еще одна примечательная особенность иконографии Махавидий — преобладание черепов и отрубленных голов. Кали, Тара, Чхиннамаста, Матанги и Бхайрави носят гир-

ture and Anti-structure. Harmondsworth, U.K.: Penguin, 1969.

[15] *Uḍḍīśa-tantra*, chap. 9; *Banerjee S. C.* A Brief History of Tantric Literature. Calcutta: Naya Prokash, 1986. P. 325.

[16] *Banerjee S. C.* A Brief History of Tantric Literature. P. 496–97.

[17] *McDaniel June.* The Madness of the Saints: Ecstatic Religion in Bengal. Chicago: University of Chicago Press, 1989. P. 112.

лянды из черепов или отсеченных голов и зачастую держат в руках свежеотрубленную голову или череп. Черепа также украшают чело Тары и иногда волосы Кали. Некоторые тексты, посвященные поклонению Махавидьям, также предписывают сиденья из черепов, делающих садхану эффективной. В *Мантра-махададхихи* в качестве особого условия говорится, что садхака должен принести человеческий череп в отдаленное место в лесу, очистить его, закопать в землю и выполнить обряд поклонения, сидя на этом месте.[18] Самый поразительный пример отрубленной головы в контексте Махавидий — это, конечно, Чхиннамаста, обезглавившая себя. Хотя я уже говорил о значении черепов и отрубленных голов в главе, посвященной Чхиннамасте,[19] их частое появление в связи с Махавидьями требует более подробного комментария.

Возможно, самое очевидное истолкование этих черепов и голов связано с приношением головы. Жертвоприношения животных (а иногда и людей) были достаточно распространены в традиции индуизма, и самым типичным способом убийства жертвы было обезглавливание. Во времена ведийского периода жертвоприношения животных обычно делались многим божествам; позднее большинство кровавых жертвоприношений предлагалось богиням. В современном индуизме, который продолжает традицию сотен лет, кровавые жертвоприношения по-прежнему неизменно связаны с определенными богинями. В некоторых храмах богини совершаются ежедневные жертвоприношения, как правило, козлов или кур. Почти что всегда голову животного отрубают и предлагают изображению богини, иногда на блюде. Раздел *тантрасары* посвящен *бали*, «кровавому жертвоприношению», в котором ясно говорится, что правильный метод убийства жертвы (которая, согласно тексту, может быть и человеческой) — это обезглавливание.[20] Отрубленные головы, которые носят, или на которых сидят

[18] *Mahidhara.* Op. cit. P. 214.

[19] См. обсуждение по поводу отрубленных голов в главе о Чхиннамасте.

[20] *Tantrasāra.* P. 682–683; *Paraśurāma-kalpasūtra* / Ed. A. N. Jani. Baroda: University of Baroda, 1979. P. 222, 245, 253.

отдельные Махавидьи, можно понимать как жертвенные подношения. Тот факт, что эти человеческие головы всегда мужские, в иконографии Махавидий нашел свое отражение в современной практике, которая почти всегда использует самцов животных.

Однако представляется возможной и другая интрепретация черепов и отрубленных голов, которая в большей степени согласуется с важностью трупов и мест кремации в поклонении и иконографии Махавидий. Отрубленная голова (или череп), особенно если ее носит в качестве украшения одна из богинь Махавидий, может служить символом преображенного сознания. С помощью духовной практики с трупами на месте кремации садхака стремится к прямой встрече с миром духов с целью приобрести силы, присущие духам: особую силу или всесилие; совершенное знание или всеведение; умение выходить за пределы времени и пространства, включая предвидение и ясновидение; и способность менять форму по желанию, становиться маленьким или легким, или же летать.[21] По сути адепт с помощью прямого контакта с миром духов стремится как-то превзойти ограничения физического, привязанного к земле человеческого существования.

То, что эти духовные способности часто говорят о выходе за пределы телесных ограничений и о расширенном сознании, об умении духа передвигаться без тела по своей воле, свидетельствует о разъединении тела и сознания, освобождении духа от тела. Эти отрубленные головы и черепа могут символизировать садхаков, которые благодаря особому благословению богини или же своим собственным усилиям достигли этого мастерства. Их можно воспринимать как олицетворение преображенного сознания в двух смыслах: во-первых, умерев, они получили статус духов; тема символической смерти во многих религиях функци-

[21] Восемь сиддх (*аṣṭa siddhi*), высших способностей или «совершенств» обретаемых с помощью йоги, включают некоторые из этих умений, и в традиции индуизма существуют издревле. Хорошо известный пример способности изменять форму по желанию, включая превращение в животное, — это Махишасура, буйвол-демон, которого уничтожает Дурга в *Дэви-махатмье*.

онирует именно так, а именно обозначает разительное изменение статуса.[22] Во-вторых, отрубленные головы могут обозначать сознание, вышедшее за пределы физического мирского существования: дух (олицетворяемый головой) покинул тело и больше не привязан к нему и не ограничен им.

Распространенный мотив в мировых религиях — стремление духовного мастера овладеть техниками для выхода за пределы человеческого существования. Шаманы и мистики могут служить тому примером. И тот, и другой предпринимают духовные путешествия для достижения непосредственного и преображающего опыта в мире духов, а для этого они зачастую должны пройти через символическую смерть и расчленение. О шамане часто говорится, как о раздираемом на куски духами, которые впоследствии воссоздают его тело из нерушимых частей, олицетворяющих новое трансцендентное состояние. Именно такое расчленение было описано бенгальским вайшнавом Пагалом Харанатхом (р. 1865). Путешествуя по Кашмиру, он вошел в глубокий транс. Чайтанья, знаменитый бенгальский вайшнавский реформатор, появился перед ним, разделил его тело на шестьдесят четыре части, а затем приступил к их очищению. Когда его тело было вновь собрано, Харанатх получил магические шаманские способности, т. е. расширенное сознание.[23]

Зачастую мистики прежде чем пережить блаженство слияния с божественным, проходят через «темную ночь души», во время которой они чувствуют себя так, словно они умерли. На месте кремации, имея дело с трупами, тантрические садхаки проходят через символическую смерть прежде, чем вступить в мир духов, в котором они воссоздаются как духовные существа, обладающие духовными способностями, превосходящими ограничения земного существования. Отрубленные головы, которые носит богиня, могут означать и символическую смерть и трансцендентное сознание садхаков, достигших успеха. Выражение бла-

[22] *Kinsley D.* «'The Death that Conquers Death»'.
[23] *McDaniel J.* Op. cit. P. 58.

женства и покоя, которое как будто носят эти отрубленные головы, кажется, подтверждает такую интерпретацию.

СЕКСУАЛЬНОСТЬ И ПРОБУЖДЕННОЕ СОЗНАНИЕ

Иконография и мифология Махавидий, ритуальное поклонение им наполнены скрытой и явной сексуальной символикой. Сексуальные отношения открыто присутствуют в *дхъяна* мантрах и изображениях Кали, Чхиннамасты и Тары,[24] и большинство отдельных Махавидий описаны как сексуально привлекательные и обладающие сексуальной энергией. Мифология, связанная с происхождением отдельных богинь Махавидий (например, Чхиннамасты и Матанги), подчеркивает сексуальное напряжение. Янтры, представляющие Махавидий, содержат скрытые сексуальные символы, и главную метафору пробуждения кундалини шакти можно интерпретировать как возбуждение сексуальной энергии. Кроме того, большинству Махавидий можно поклоняться с применением ритуала *панча таттва*, в котором сексуальное взаимодействие является кульминацией. Центральное положение сексуальных образов в поклонении Махавидьям и в их иконографии заслуживает дальнейшего комментария и анализа.

Сексуальные образы, связанные с Махавидьями, следует отнести к тантрической философии и ритуалу, которые представляют собой их основной религиозный контекст. Эти образы можно понимать на нескольких различных, но связанных между собой, уровнях. На самом абстрактном уровне сексуальные образы отражают тантрическое видение реальности как динамическое взаимодействие и напряжение между двумя великими принципами — Шивой и Шакти. Как коренные, лежащие в основе реальности принципы, основные компоненты сущностной структуры вселенной, Шива и Шакти вполне могут быть рассмот-

[24] *Mookerjee Ajit, Khanna Madhu.* Tha Tantric Way: Art, Science, Ritual. Delhi: Vikas Publishinh House, 1977. Pl. 3, которая считается Кали, но на самом деле Тара.

рены самыми разнообразными способами. Несколько изощренных философских систем возникло из попытки осмыслить и истолковать два этих принципа, и Кашмирский Шиваизм — возможно, самая замечательная из этих систем. Шива и Шакти проявляются во взаимном притяжении и взаимодополняемости полов. На уровне человеческого существования и человеческих отношений они неотъемлемо воплощены в отдельных мужчинах и женщинах. В контексте тантры сексуальная привлекательность, сексуальное поведение и взаимодействие указывают на основную структуру реальности — проявление динамического, энергичного, творческого и гармоничного взаимодействия Шивы и Шакти.

На более конкретном, но все еще довольно закодированном уровне, сексуальная образность наполняет янтры и мандалы, связанные со всеми богинями Махавидьями (как и вообще структуру и символизм тантрической мандалы). Преобладающие формы янтры — треугольник и лотос — имеют сексуальный подтекст. Треугольник, особенно обращенный вниз, символизирует вульву. Иногда считается, что обращенный вверх треугольник олицетворяет фаллос. Когда два треугольника наложены друг на друга, как на большинстве янтр, представляющих Махавидий, они обозначают сексуальный союз. Другая особенность композиции янтры — присутствие небольшой точки, называемой *бинду*, в самом центре диаграммы. Считается, что эта точка олицетворяет два принципа Шивы и Шакти в союзе, или же мужское семя, в особенности, когда точка включена в обращенный вниз треугольник в центре янтры. Лотос также имеет сексуальную коннотацию. Часто он символизирует воспроизведение, то, из чего возникает все мироздание, или же то, в чем оно содержится. Когда он открывается и цветет, рождается вселенная. В этом смысле он олицетворяет чрево, из которого рождается мир, и его можно сравнить с чревом или половым органом Шакти, от которой проистекает творение и в которой оно заключено.

Янтры Махавидий также заряжены рядом энергий мужских и женских божеств, расположенных в разных частях рисунка. Садхака помещает эти энергии в янтру, рисуя

или же воображая ее во время садханы. Во многих янтрах Махавидий лепестки внутреннего лотоса заряжены присутствием различных форм Рати и Камы — божеств, прежде всего, связанных с сексуальной энергией и желанием. В основной своей структуре янтры Махавидий можно понимать как схематическую передачу сексуальной образности и вместилище сексуальной силы. Как схематическое представление определенной богини и вообще космоса, который она воплощает, янтра опять же выражает идею о том, что реальность в основе своей сексуально заряжена.

Йони, в свою очередь, интерпретируется как янтра. Считается, что она содержит в сущностной форме все аспекты вселенной в микрокосмосе. *Йони-тантра*, описывая *йони-пуджу*, говорит о том, что йони — это проявление Дэви (Великой Богини). Более того, считается, что Дэви проявляется в виде Махавидий. Каждая из Махавидий отождествляется с определенной частью йони.[25]

В иконографии Махавидий сексуальная образность зачастую носит явно выраженный характер. Кали и Тара иногда изображаются в сексуальном союзе с Шивой; совокупляющаяся пара, обычно в виде Камы и Рати, присутствует в иконографии Чхиннамасты и Тары. Сексуальные мотивы и действия также занимают выдающееся место в определенных тантрических ритуалах, связанных с Махавидьями. В ритуале *панча макара* или *панча таттва* кульминационным действием, пятой *макарой*, является *майтхуна*, сексуальное взаимодействие садхаки и его *шакти*. Этот акт, согласно *тантрасаре*, в чрезвычайной степени обращен в ритуал.[26] Он включает тщательное очищение многих элементов и долгое ритуальное поклонение садхаки своей партнерше (текст написан от лица мужчины). Некоторые истолкователи предполагают, что главная цель ритуала заключается в том, чтобы садхака продемонстрировал способность контролировать свои сексуальные желания. Они заявляют, что во время акта семяизвержения не происходит, что семя направляется «вверх» или внутрь,

[25] The *Yonitantra* / Ed. J. A. Schoterman. New Delhi: Manohar, 1980. 3.14. P. 23.

[26] *Āgamavāgiśa Kṛṣṇānanda. Bṛhat Tantrasāra.* P. 692–702.

и таким образом сексуальная энергия контролируется или направляется по определенному каналу для духовных целей.[27] Тем не менее, в *тантрасаре* ясно указывается на то, что мужчина оставляет семя в женщине; делая это, он произносит определенную молитву, приравнивая свое семяизвержение к жертвоприношению: «Огонь атмана был воспламенен подношением очищенного масла; черпаком моего ума я делаю извечное подношение модальности моих чувств через каналы *сушумны*».[28] Это изречение указывает на то, что садхака не удерживает семя, а воспринимает свое семяизвержение как часть процесса, пробуждающего кундалини шакти. Кундалини пробуждается не сублимированной и обузданной сексуальной активностью, а правильно понятыми или, быть может, правильно оцененными сексуальными действиями.[29]

Сексуальные образы играют символическую роль в иконографии Махавидий и в ритуальном поклонении им. Их можно понимать метафорически, как олицетворение динамического полярного ритма реальности, взаимодействия Шивы и Шакти, создающего вселенную и наполняющего ее. В *Куларнава-тантре* говорится, что мир не подобен чакре, лотосу или ваджре, а скорее напоминает лингам и йони, таким образом, отражая форму Шивы и Шакти; повсюду, где присутствует союз этих двух, «садхака испытывает глубочайший транс [*самадхи*]».[30] Сексуальная образность может также символизировать пробуждающееся сознание. Подъем кундалини шакти и блаженство ее союза с Шивой в *сахасраре чакре* могут быть символически переданы сексуальным союзом. Сексуальная активность представляется

---

[27] Например, *Mookerjee A., Khanna M.* Op. cit. P. 166–167, 185.

[28] *Āgamavāgīśa Kṛṣṇānanda. Bṛhat Tantrasāra.* P. 702.

[29] *Shaw Miranda.* Passionate Enlightenment: Women in Tantric Buddhism. Princeton, N. J.: Princeton University press, 1994. М. Шоу утверждает, что сексуальная комплементарность и сексуальный союз являются центральными в буддийской тантрической духовности и что сексуальная связь используется для очищения центрального канала (*авадхути*) от всяческих препятствий и «узлов». Сексуальный союз — утверждает она, — медитативная техника, посредством которой достигается просветление (Ibid. P. 147, 160, 171, 186–188).

[30] *Kulārṇava-tantra* 108-109; *McDaniel J.* P. 111.

подходящей метафорой для пробуждения кундалини, поскольку оба процесса весьма энергичны и сопровождаются обостренным осознанием.

Похоже на то, что в некоторых случаях сексуальные образы отражают саму практику, как в ритуале *панча таттва*, в котором сексуальное взаимодействие может быть использовано как средство пробуждения кундалини шакти. Тем не менее в ритуале могут использоваться заменители, что говорит о том, что сексуальный контакт не обязателен для пробуждения кундалини. тантрические тексты иногда предупреждают о том, что только достигшие определенного духовного уровня и обладающие героической природой адепты могут совершать этот ритуал. Было бы преувеличением предположить, что открытая сексуальная активность — обязательная часть поклонения Махавидьям. С другой стороны, сексуальные практики явно играют определенную роль, а для некоторых садхаков в некоторых ситуациях сексуальное взаимодействие может привести к глубокому духовному переживанию.

СМЕРТЬ И СЕКСУАЛЬНАЯ СИМВОЛИКА

Поразительно, насколько центральное место занимают образы секса и смерти в материалах, связанных с Махавидьями. И те, и другие часто соседствуют в словесном портрете богини, и в некоторых ритуалах поклонения. В особенности Кали, Тара и Чхиннамаста нередко сочетают оба типа этой символики в своих изображениях. На изображении из Кангры XVIII в. Тара стоит на Каме и Рати, занимающихся любовью на погребальном костре.[31] Кали иногда изображается в сексуальном союзе с Шивой на месте кремации,[32] а Чхиннамаста обезглавливает себя, стоя или сидя на Рати, совокупляющейся с Камой. Пара нередко изображается лежащей на погребальном костре. Есть

[31] См.: Mookerjee A., Khanna M. Op. cit. Pl. 3. P. 83.

[32] На одном из изображений Кали и Шивы он лежит под ее ногами на погребальном костре, окруженном костями, воронами и шакалами. Он обнажен и возбужден сексуально. — *Rawson Philip.* Oriental Erotic Art. New York: A and W Publishers, 1981. Fig. 16. P. 22.

также примеры изображений Чхиннамасты, которая обезглавливает себя в сексуальном союзе с Шивой, лежащем на погребальном костре.

Это лишь наиболее поразительные примеры соседства образов смерти и секса. Некоторые тексты, посвященные Махавидьям, предписывают не менее шокирующие их сочетания в своих описаниях ритуалов поклонения Махавидьям. В разделе о Таре *Мантрамахададхихи* говорит, что садхака, стремящийся к власти, должен сесть в обнаженном виде на сердце трупа на месте кремации и, повторяя мантру богини, предложить ей тысячу цветов, каждый из которых должен быть покрыт его семенем.[33] В том же разделе текста описывается ритуал, в котором садхака должен представлять богиню сидящей на груди трупа в сексуальном союзе с ее супругом на пятнадцатилепестковом лотосе, при этом садхака также должен совершать половой акт.[34] Также в разделе о Таре *Мантрамахададхихи* упоминает ритуал, в котором садхака помещает человеческий череп в том месте, где он повторяет мантру богини. Затем, повторяя ее мантру, он должен пристально смотреть на женщину, прикоснуться к ней и сексуально соединиться с ней.[35] В *Уддиша-тантре* даются указания, как усовершенствовать эротическую привлекательность женщины, за которыми следуют правила *шава* садханы.[36]

Что может означать такое соседство образов секса и смерти? Я бы предложил две версии. Во-первых, тантрическая садхана, так тесно связанная с поклонением Махавидьям, выше всего ценит прямой непосредственный опыт. Как упоминалось выше, тантрическая садхана носит тайный и индивидуальный характер. Она совершается в уединенном месте. Священники не нужны, и хотя гуру садхаки может присутствовать или же в редких случаях садхака может принимать участие в коллективном ритуале, главным образом ритуалы, описанные в текстах о Махавидьях

[33] *Mahidhara.* Op. cit. P. 145.
[34] Ibid.
[35] Ibid. P. 181.
[36] *Uḍḍīśa-tantra.* Chaps. 7–9; *Banerjee S. C.* A Brief History of Tantric Literature. P. 325.

и других тантрических текстах, выполняются адептом в одиночестве. Эти тексты также ясно говорят, по крайней мере, об одной из целей садханы: стать единым с почитаемым божеством или же получить благословение видения этого божества — преображающем и, вероятно, очень сильном переживании. Мы можем представить тантрического садхаку как личность, стремящуюся получить конкретный религиозный опыт, для которой ритуалы — средство пережить интенсивность и глубину чувств и эмоций. И смерть, и секс являются ошеломляющими человеческими переживаниями, способными сделать человека полностью открытым и вырвать его из социальных условностей и ритуальной изоляции. И то, и другое, конечно, в высшей степени превратилось в ритуал практически в каждой культуре именно потому, что порождаемые при этом сильные эмоции способны вызвать социальный беспорядок. Но никакой ритуал не может гарантировать укрощение или упорядоченное направление в определенное русло этих двух фундаментальных человеческих переживаний. Именно «взрывная» природа образов смерти и секса ставит их в центр тантрической садханы, в которой так высоко ценятся преображающие духовные переживания. Как символы, они в особенности сильны в пробуждении чувств, способных глубоко воздействовать на человека и изменить его; они могут дать начало тому переживанию, к которому стремится садхака.

Во-вторых, соседство образов секса и смерти как нельзя лучше выражает природу реальности как неизменной и синхронной отправной точки — творения и разрушения. Рост и убывание всех существ и всех вещей, начиная от отдельных организмов до самóй бесконечной вселенной, соответствующим образом отражены в параллельном представлении образов секса и смерти. Если такое соседство нас шокирует, это происходит потому, что мы привыкли маскировать разрушительное измерение реальности настолько упорно, что ее неизбежное появление огорчает нас. Если нам кажется, что образы секса и смерти «не подходят друг другу», и мы считаем такое соседство «дурным вкусом», это всего лишь признание того, что наше ви́дение действитель-

и других тантрических текстах, выполняются адептом в одиночестве. Эти тексты также ясно говорят, по крайней мере, об одной из целей садханы: стать единым с почитаемым божеством или же получить благословение видения этого божества — преображающем и, вероятно, очень сильном переживании. Мы можем представить тантрического садхаку как личность, стремящуюся получить конкретный религиозный опыт, для которой ритуалы — средство пережить интенсивность и глубину чувств и эмоций. И смерть, и секс являются ошеломляющими человеческими переживаниями, способными сделать человека полностью открытым и вырвать его из социальных условностей и ритуальной изоляции. И то, и другое, конечно, в высшей степени превратилось в ритуал практически в каждой культуре именно потому, что порождаемые при этом сильные эмоции способны вызвать социальный беспорядок. Но никакой ритуал не может гарантировать укрощение или упорядоченное направление в определенное русло этих двух фундаментальных человеческих переживаний. Именно «взрывная» природа образов смерти и секса ставит их в центр тантрической садханы, в которой так высоко ценятся преображающие духовные переживания. Как символы, они в особенности сильны в пробуждении чувств, способных глубоко воздействовать на человека и изменить его; они могут дать начало тому переживанию, к которому стремится садхака.

Во-вторых, соседство образов секса и смерти как нельзя лучше выражает природу реальности как неизменной и синхронной отправной точки — творения и разрушения. Рост и убывание всех существ и всех вещей, начиная от отдельных организмов до самóй бесконечной вселенной, соответствующим образом отражены в параллельном представлении образов секса и смерти. Если такое соседство нас шокирует, это происходит потому, что мы привыкли маскировать разрушительное измерение реальности настолько упорно, что ее неизбежное появление огорчает нас. Если нам кажется, что образы секса и смерти «не подходят друг другу», и мы считаем такое соседство «дурным вкусом», это всего лишь признание того, что наше ви́дение действитель-

ности искажено и нереалистично. Те из богинь Махавидий, которые сочетают образы секса и смерти, являются иконами откровения для садхаки, стремящегося к расширению сознания, к осознанию подлинности вещей, не потворствующей удобной концепции по поводу собственной смертности и тленности. Это образы, помогающие садхаке сорвать покров майи (иллюзии, коренящейся в одержимости своим «я»).

РАЗЛИЧНЫЕ РОЛИ ЖЕНЩИН И ПОЧИТАНИЕ ЖЕНЩИН

Поразительно, насколько центральное место занимают образы женщин и женщины вообще в материалах, связанных с Махавидьями и сопутствующих тантрических материалах. Теологически богиня, или Шакти, в той или иной форме равна или даже превосходит бога-мужчину и мужской принцип, обычно представленный Шивой. Обычно она отождествляется с возникновением вселенной, и о ней говорится как о зарождающей и содержащей ее. Часто в текстах, посвященных Махадэви, она вдохновляет богов-мужчин на создание, поддержание и поглощение мироздания, или же берет эти функции на себя. Иконографически индивидуальные богини Махавидьи изображены как господствующие над мужскими божествами. Ни одна из Махавидий не предстает в роли традиционной индуистской жены или партнерши. Даже Лакшми, широко известная своим преданным и подчиненным положением супруги Вишну, изображена в одиночестве. Также стоит заметить, что отрубленные головы, украшающие тела богинь, — головы мужские, так же как и трупы, лежащие под ними. Когда в поклонение включено жертвоприношение животных, то приносятся в жертву самцы.

Более того, тексты о Махавидьях и родственные тантрические тексты часто упоминают важность почтительного отношения к женщинам.[37] В *Каулавали-тантре* говорит-

[37] Например, *Kaulāvalī* / Ed. Arthur Avalon. Delhi: Bharatiya Vidya Prakashan, 1985. Chap. 10. P. 12; *Mahidhara*. P. 181; *Kaṇkālamālinī-*

ся, что на всех женщин следует смотреть как на проявления Махадэви.[38] *Нила-тантра* говорит, что лучше покинуть своих родителей, гуру и даже богов, чем оскорбить женщину.[39]

Некоторые обряды включают почитание отдельных женщин. В определенные моменты ритуала *панча таттва*, особенно во время *майтхуны*, садхака усердно поклоняется своей *шакти*. Согласно описанию ритуала в *тантрасаре*, он начинает с того, что поклоняется в уме богине и разным группам женщин: танцовщицам, капаликам («носящим черепа», особый вид религиозного адепта), проституткам и женщинам касты парикмахеров, прачек, и пастухов.[40] Эти группы относятся к низким кастам или же социально или религиозно маргинальны. Именно из такой группы садхака нанимает женщину, которая станет его *шакти* в ритуале. Значение низкокастового или маргинального статуса таких женщин может относиться к общей теме ритуала, который утверждает как священное то, что обычно считается запретным или оскверняющим, и использует его в поклонении богине, присутствующей во всем. Почитая женщин из низких каст или религиозно или социально маргинальных женщин, адепт переворачивает обычную иерархию респектабельности. Относясь с почтением к таким женщинам, он утверждает сущностную, лежащую в основе всего божественность в виде конкретных проявлений богини. Он утверждает как божественное то, что обычно презирают и чего избегают.[41]

Во время ритуалов, непосредственно связанных с *майт-*

---

tantra. Chap. 4; краткое обсуждение женщин в тантрической литературе см. *Banerjee S. C.* A Brief History of Tantric Literature. P. 499–503.

[38] *Kaulāvalī-tantra*. Chap. 10; *Banerjee S. C.* A Brief History of Tantric Literature. P. 217.

[39] *Kaulāvalī*-tantra. Chap. 16; *Banerjee S. C.* A Brief History of Tantric Literature. P. 253.

[40] *Āgamavāgiśa Kṛṣṇānanda. Bṛhat Tantrasāra*. P. 694.

[41] Тем не менее неверным было сделать отсюда вывод, что лишь низкокастовые и социально маргинальные женщины принимали участие в тантрической садхане. Так же неверно говорить, что такие женщины никогда не были полноправными участницами тантрической садханы (в противоположность «использования» их садхаками-мужчинами). См.: *Shaw M.* повсюду в тексте, в частности. P. 35–68.

хуной, настойчиво звучит мотив поклонения женщине как богине. Выполнив *бхута шуддхи* и *ньясу* на ее теле для очищения и обожествления женщины, садхака усаживает ее на кровать, которой затем поклоняется как *питхе* богини. Представляют, что священное место находится в центре вселенной и изображается оно в виде лотоса, который поддерживает космический змей в глубине космического океана. На лотосе восседает богиня, которую символизирует *шакти* садхаки. Затем садхака поклоняется телу женщины: с помощью мантр он «помещает» в ее конечности пять форм Кама-дэвы, бога сексуального вожделения. Снова, используя мантры, он обожествляет ее бюст или заряжает его священной энергией, «помещая» в него божеств Васанту (олицетворяющую весну и влюбленность) и Каму. Он представляет, что ее чело украшает луна (что часто встречается на изображениях Махавидий), а правая и левая ее стороны наполнены божественными существами. Затем садхака поклоняется ее вагине, в которой следует видеть три канала, представляющих луну, солнце и огонь. Из канала луны истекает вода, из канала солнца — менструальная жидкость, а из огненного канала, находящегося посредине, — проистекает семя. Затем, кроме своего личного божества, он должен совершить поклонение двум богиням — Бхагамале и Бхагамалини (оба имени означают «обладающие гирляндой из йони»), как обитающим в вагине *шакти*.[42] В этот момент он должен также поклониться своему пенису как олицетворяющему Шиву. Вкратце, садхака ритуально возвышает половой акт до вселенского события соединения Шивы и Шакти.

Некоторые тантрические тексты также упоминают ритуальное поклонение женщине, предшествующее половому акту вне контекста ритуала *панча таттвы*, что говорит о том, что тантрический садхака должен всегда рассматривать такой акт как священный обряд, в котором или с помощью которого можно реализовать свою принадлежность космосу. Например, *Гуптасадхана-тантра* совету-

[42] *Tantrasāra*. P. 701.

ет адепту поклоняться его жене или жене другого, омывая водой ее ноги, затем поклониться ее лбу, лицу, шее, сердцу, пупку, грудям и вагине, повторяя сотню мантр его личного божества. Во время семяизвержения садхака должен предложить свое семя Шиве и представить свою *шакти* как свое личное божество.[43] *Кубджика-тантра* также дает садхаке наставления вне контекста ритуала *панча таттва* поклоняться своей жене, лежащей в постели в состоянии опьянения. Он должен видеть в ней богиню и, повторяя мантры, должен коснуться ее сердца своим сердцем, ее вагины своим пенисом и ее лица своим лицом, таким образом символизируя союз Шивы и Шакти.[44]

В *Йогини-тантре* говорится, что *йони пуджа*, поклонение вульве — лучший из всех видов поклонения.[45] В *Камакхъя-тантре* садхаке предписывается поклоняться богине в виде гениталий его *шакти*.[46] *Майя-тантра* указывает, что адепт должен представлять свое личное божество обитающим в йони женщины, «не принадлежащей ему», для того чтобы достичь совершенства.[47] *Сарволласа-тантра* Сарвананды, цитируя *Врихад-йони-тантру*, обсуждает треугольник вершиной вниз — символ йони, как содержащий в трех своих сторонах Брахму, Вишну и Шиву, а также большинство Махавидий. Вкратце в тексте говорится о том, что треугольник это сама Великая Богиня, обитель всех божеств. О Кали говорится как о живущей на трех сторонах треугольника, идентичного йони, и в конце (возможно глубоко внутри) живет Дхумавати, которая происходит оттуда (быть может, вместе с менструацией).[48] На корнях волос йони обитает Махакали, а Матанги жи-

[43] *Guptasādhanā-tantra*. Chap. 4; *Banerjee S. C.* A Brief History of Tantric Literature. P. 184–185.

[44] *Kubjikā-tantra*. Chap. 16; Banerjee S. C. A Brief History of Tantric Literature. P. 223.

[45] *Yoginī-tantra*. Chap. 7; Banerjee S. C. Brief History of Tantric Literature. P. 347.

[46] *Kāmākhyā-tantra* 36; *McDaniel J.* Op. cit. P. 122.

[47] *Māyā-tantra* 6; *McDaniel J.* Op. cit. P. 123.

[48] *Yoni-tantra* 6.5 (*The Yonitantra*. P. 20) особо упоминает, что йони пуджу следует совершать во время менструации.

вет в складках кожи ниже пупка. Камала и Камакхья покрывают собой все.[49] Тот же текст, цитируя *Врихад-йони-тантру*, также сопоставляет йони со священными *тиртхами* («перекрестками» или святыми местами), особенно с некоторыми священными реками и озерами.[50] Текст также говорит о том, что поклонение йони приносит заслугу, равную той, что приобретается совершением трудных паломничеств в святые места, поскольку сама йони содержит всю их священную силу.[51]

Другой распространеный ритуал, в котором почитаются женщины, это *кумари пуджа*.[52] Он состоит в том, что не достигшей половой зрелости девочке и девственнице предлагается пуджа и угощение. В этом случае упоминаются девушки из высших каст, обычно брахманки, в то время как в других текстах говорится, что любая каста подходит для этого ритуала. Ритуал этот не строго тантрический или связанный с Махавидьями, хотя он упоминается в тантрических текстах и материалах, относящихся к ним. Его зачастую совершают в наши дни в честь Дурги. И снова мы видим ясно выраженный мотив вездесущего божественного женского принципа, проявляющегося в отдельных женщинах.

Конечно, возможно и то, что некоторые из этих ритуалов вовсе не указывают на почтительное отношение к женщинам, а просто служат примерами того, как мужчины используют женщин в качестве объектов своей похоти. Основная часть индуистского общества подвергла резкой критике подобные тантрические практики как предлог для сексуальной невоздержанности. Тем не менее очевидно, что эти ритуалы соответствуют высоко развитой философии или теологии реальности, и, следовательно, несправедливо утверждать, что совершаются они исключительно ра-

---

[49] *Sarvollāsa-tantra*. Calcutta: Harambacandra Bhattacharya, 1953. 50.30–32. P. 202; также см.: *Yoni-tantra*. P. 23–24.

[50] *Sarvollāsa-tantra* 50.40–42.

[51] Ibid. 50.37.

[52] *Kaulāvalī-tantra*. Chap. 15; *Gandharva-tantra*. Chap. 18; *Kāmākhyā-tantra*. Chap. 11; *Kubjikā-tantra*. Chap. 7; и *Nīla-tantra*. Chap. 15, в которых этот ритуал описан как совершаемый на трупе; *Banerjee S. C.* A Brief History of Tantric Literature. P. 251.

ди сексуального удовлетворения и подразумевают скрытое или явное оскорбление женщин.

В некоторых тантрических традициях женщин называют передающими учение, исполняющими роль учителей или гуру. Примером служит традиция Пашчимамная Каула, процветавшая в Кашмире и Непале. Согласно *Мантхана-бхайрава-тантре*, принадлежащей этой школе, между гуру и *йогини* (практикующая женщина) не должно видеться никакого различия.

Тайна всех писаний, высшая суть устной традиции — на губах йогини. Таким образом, она почитается как Высшая Сила, дарующая блаженство [знание] врожденной природы вещей... Йогини — лоно, из которого рождается просветленный йогин, а рот ее, из которого происходит традиция, — священная матрица (йони)... Как лоно (йони) творения, Нижние Уста (ардховактра) являются сутью учения Каула.[53]

В школе Пашчимамная Шива первоначально открыл учения йогини, которые впоследствии передавали их из поколения в поколение.[54] Этим подразумевается, что женщины, по крайней мере в данной тантрической традиции, играли важную, если не центральную роль, как источники тантрических наставлений. Согласно *Гуптасадхана-тантре*, посвящение женщиной-гуру ведет к реализации всех желаний и является великой удачей посвящаемого.[55] *Пранатошини*, цитируя *Рудраямалу*, обсуждает условия, при которых женщина-гуру может провести обряд посвящения, а также качества, которыми такая женщина должна обладать. Итак, очевидно, что женщины были гуру, по крайней мере, в некоторых тантрических культах.[56]

---

[53] *Dyczkowski M. S. G.* The Canon of the Saivagama... P. 64.

[54] Ibid. P. 65.

[55] *Banerjee S. C.* A Brief History of Tantric Literature. P. 184. Марк Дычковский, автор нескольких книг на тему индуистской тантры, сообщил мне, что и индуистские, и буддийские тантрические линии передач упоминают учителей-женщин, хотя последние в явном меньшинстве.

[56] *Prāṇatoṣinī-tantra.* Calcutta: Basumati Sahitya Mandir, 1928. 2.2. P. 96. — Также ясно, что обсуждение в этом происходит от мужского лица. Условия, при которых женщина может выполнять функцию

Хотя богиня и играет ведущую роль в большей части тантрической литературы, особенно в текстах, посвященных Махавидьям, и хотя некоторые тантрические тексты призывают к почитанию женщин и отдельным женщинам иногда поклоняются, и несмотря на то, что по крайней мере в одной тантрической традиции женщины названы источником учения и передающими учение, остается все же неясно, до какой степени материалы, связанные с Махавидьями, или относящиеся к ним тантрические материалы являются выражением женской духовности. В большинстве случаев тексты передают мужскую точку зрения и, похоже, что написаны они мужчинами для мужчин. Женщин иногда описывают как объекты для мужских субъектов, и предполагается, что садхака — мужчина, а его партнерша — женщина. Ритуалы описаны с его точки зрения.

Поскольку тексты уделяют первостепенное внимание богиням, образности женственности и женщинам и обычно рассматривают все относящееся к женщинам в позитивном, утверждающем ключе, и поскольку мы знаем, что иногда женщины становились учителями и принимали полноправное участие в тантрической садхане, возможно, что духовность, описанная в тантрических текстах, отражает религиозные переживания женщин наравне с мужчинами. Миранда Шоу утверждала, что в случае с тантрическим буддизмом «мужской взгляд» и мужскую духовность вообще можно рассматривать как отражающие в том числе и женский опыт, до тех пор пока женщины дают учения, полностью участвуют в ритуалах вместе с мужчинами и иногда пишут тантрические тексты.[57] То же может относиться и к индуистскому тантризму,[58] в особенности

гуру, зависят от того, является ли ее муж гуру, вдова ли она (и, если это так, имеет ли она сына) и т. д. Таким же образом верность мужу упоминается среди ее достоинств в первую очередь. Также см. *Bhattacharyya N. N.* History of the Tantric Religion: A Historical, Ritualistic and Philosophical Study. New Delhi: Manohar Publishers, 1982. P. 121: «В тантрической религиозной традиции женщина имеет право посвящать адептов в тайны культа и действовать как гуру».

[57] *Shaw M.* Op. cit. P. 174 и повсюду в тексте.

[58] Обсуждение женской духовности в индуистской тантре см.: *Gupta*

к поклонению Махавидьям. В то время как мужчины были авторами большинства тантрических текстов, возможно, что женщины написали некоторые из них,[59] так как в некоторых случаях они сами были учителями. Возможно также и то, как утверждает Миранда Шоу в случае с буддийской тантрой, что мужская духовность, представленная в текстах, написанных мужчинами, могла пополняться информацией из религиозного опыта женщин, особенно в тех случаях, когда оба пола принимали участие в тантрических ритуалах. Тем не менее до сегодняшнего дня мне не удалось найти индуистские тантрические тексты, в которых открыто бы обсуждались или описывались тантрические обряды с женской точки зрения. Занимаясь этим исследованием, я расспрашивал разных ученых и тех, от кого получал информацию, не знают ли они о существовании каких-либо материалов о Махавидьях или любых других индуистских тантрических материалах, написанных женщинами и для женщин. Но никто о таких не слышал.

Это не означает, что такие тексты не существуют. Недавний труд Миранды Шоу о тантрическом буддизме действует отрезвляюще в этом смысле, показывая, до какой степени ученые не придавали значения источникам, написанным женщинами. Не похоже, чтобы ученые, исследующие индуизм, были прилежнее тех, кто занимается буддизмом в поисках текстов, написанных женщинами, или рассказов о женской духовности. Можно лишь надеяться, что индуистские тантрические тексты, сочиненные женщинами, обнаружатся в ближайшем будущем.

Sanjukta. Women in the Śaiva/Śākta Ethos. P. 193–210, *Denton Lynn Teskey.* Varieties of Hindu Female Asceticism. P. 225–227. Обе работы в: Leslie Julia / ed. Roles and Rituals for Hindu Women (Delhi: Motilal Banarsidass, 1992).

[59] Существует разряд тантр (*нигама*), в которых Шива задает вопросы метафизического характера, а Шакти (Парвати) отвечает на них (*прим. пер.*).

ПОТЕНЦИАЛЬНО ОСВОБОЖДАЮЩАЯ ПРИРОДА СОЦИАЛЬНЫХ АНТИ-МОДЕЛЕЙ

Итак, остается следующий вопрос: как кто-либо может желать отождествиться, по-настоящему стать (по логике тантры) такой богиней, как Кали, Чхиннамаста, Дхумавати, Бхайрави или Матанги, каждая из которых поразительно воплощает в себе маргинальные, загрязняющие или социально разрушительные качества? Богини эти ужасны, опасны и отталкивающи. Нередко они угрожают социальному порядку. В своей тесной связи со смертью, насилием, загрязнением и вызывающими презрение маргинальными социальными функциями они подвергают сомнению такие общепринятые социальные «добродетели», как комфорт, безопасность, уважение и честь. Стремление отождествиться или слиться с одной из этих богинь говорит о том, что садхака в каком-то смысле находит маргинальность, социальные табу и вообще все запретное — духовно ободряющими или освобождающими. В чем же скрывается потенциально освобождающая сила того, что можно назвать социальными анти-моделями?

Ответ, как я уже не раз упоминал на протяжении этой книги, возможно, лежит в определенных индуистских тантрических акцентах. Эти богини «соответствуют» логике определенных аспектов тантры, особенно тантры левой руки, основная цель которой — вывести сознание за пределы условного, вырваться из установленных социальных норм, ролей и ожиданий. Ниспровергая, высмеивая или отвергая условные социальные нормы, что и видится как цель ритуала пяти запретных вещей (*панча таттва*), адепт стремится освободить свое сознание от унаследованных, навязанных и, быть может, подавляющих категорий правильного и неправильного, плохого и хорошего, загрязненного и чистого.

Основная цель тантры левой руки — преодолеть то, что можно назвать затвердением категорий. Жить, согласно правилам о чистоте и загрязнении, кастах и классах, диктующим как, где и каким именно образом должна совершать-

ся всякая функция тела и с какими людьми можно и нельзя социально взаимодействовать, может создать ощущение тюремного заключения, из которого захочется вырваться. Возможно, более маргинальные, эксцентричные «аутсайдерские» богини среди Махавидий способствуют этому побегу, как социальные анти-модели, способные эффективно «сдвигать» человека. Отождествляясь с одной из них, адепт может пережить состояние расширенного или освобожденного сознания; отождествление с запретным или изолированным от общества может дать адепту новый и свежий взгляд на клетку респектабельности и предсказуемости.

Перспектива с места кремации (Кали, Тара и другие) или же образ загрязненного, представителя низкой касты с культурной переферии (Матанги), или зловещей и изолированной вдовы, которой остерегаются (Дхумавати), — все это подрывает чтимые социальные ценности, культурные нормы и установленные рамки понятий в сознании тантрического адепта. Принятие такой точки зрения, слияние с одной из этих богинь может вполне включать или подразумевать преображение личности, в результате которого закосневшие представления сбрасываются, а чувства, ум и дух беспредельно расширяются.

ГЛОССАРИЙ

аватара (*avatāra*) — «нисхождение» или инкарнация божества

авидья (*avidyā*) — неведение

адхарма (*adharma*) — зло, безнравственность

Алакшми (*Alakṣmī*) — «Неблагоприятная» богиня; сестра Лакшми

амрита (*amṛta*) — нектар бессмертия

Аннапу́рна (Annapūrṇā) — богиня, наполненная едой

асана (*āsana*) — сиденье, используется в духовной практике; также поза в хатха-йоге (*прим. пер.*)

атман (*ātman*) — «я» или душа; духовная суть человека

Багаламукхи (Bagalāmukhī) — Журавлиноликая богиня, одна из Махавидий

бали (*bali*) — кровавое подношение божеству

Бамакхепа (Bāmākhepa) — известный бенгальский святой,

санскр. Вамакшепа (Vāmākṣepa) — современник Рамакришны, служитель Тары 1843–1911

биджа (*bīja*) — слог-семя, звук-семя

биджа мантра (*bīja mantra*) — мантра-семя

бинду (*bindu*) — семя, точка, или суть; компонент янтры

Брахма (Brahmā) — один из богов Тримурти; создатель

брахман (*brahman*) — абсолют; высшая реальность; также см. *ниргуна брахман, шабда брахман*

брахман (brahman) — член касты священников

бхава (*bhava*) — духовная предрасположенность; умонастроение

Бхайрава (Bhairava) — яростная форма Шивы

Бхайрави (Bhairavī) — яростная богиня, одна из Махавидий

Бхуванешвари (Bhuvaneśvarī) — «Хозяйка мира», одна из Махавидий

бхута (*bhūta*) — один из пяти элементов; также привидение

бхута шуддхи (*bhūta śuddhi*) — ритуал, в котором адепт совершает воображаемое растворение и воссоздание вселенной

Вайшнава (Vaiṣṇava) — относящийся к Вишну, почитающий Вишну

вак сиддхи (*vāk siddhi*) — способность претворять сказанное в жизнь, сила высшей речи

Вамачара (Vāmācāra) — путь левой руки в тантре

вахана (*vāhana*) — средство передвижения божества, обычно какое-либо животное

видья (*vidyā*) — знание; в тантрических контекстах — мантра

вира (*vīra*) — «герой»; тип религиозного практикующего, способного совершать определенные тантрические ритуалы левой руки

Вишну (Viṣṇu) — один из трех великих богов индуизма; хранитель

дакшина — (*dakṣiṇa*) юг; правая сторона; по часовой стрелке; также дар священнику после совершения обряда

даршан (*darśan*) — лицезрение образа божества

Дурга (Durgā) — богиня, уничтожающая демона

Дурга Пуджа (Durgā Pūjā) — праздненство в честь Дурги; также известно как Наваратра, фестиваль девяти ночей

дхарма (*dharma*) — вселенский и нравственный порядок

Дхумавати (Dhūmāvatī) — «Обитающая в дыму», одна из Махавидий

дхъяна (*dhyāna*) — созерцание

дхъяна (*dhyāna mantra*) — мантра, мантра-созерцание, часто с описанием внешности божества

дэви (*devī*) — богиня

Дэви-махатмья (*Devī-māhātmya*) — самый почитаемый из индуистских шактийских текстов; возможно, написан около IV в. н. э.

Гаджа-лакшми́ (Gaja-Lakśmī) — изображение Лакшми со слонами по бокам

гандхарвы (*gandharva*) — небожители

Ганеша (Gaṇeśa) — слоноголовое божество, сын Шивы и Парвати

гарбха гриха (garbha gṛha) — «утроба-дом», святая святых индуистского храма

Гаури (Gaurī) — «Золотистая», эпитет Парвати

гуны (guṇa) — качества или составляющие материи: *саттва* (духовность, чистота), *раджас* (энергия, сила), и *тамас* (похоть, неведение)

Джагаддхатри (Jagaddhātrī) — «Няня мира», «та, что нянчит мир», богиня

джапа (japa) — твержение (мантры)

Джая (Jayā) — одна из двух спутниц богини Чхиннамасты

джива (jīva) — жизненная сила; обычно индивидуальная душа (прим. пер.)

джняна (jñāna) — освобождающая мудрость; знание

Индра (Indra) — Правитель града богов

индрия (indriya) — физическое чувство; чувственное восприятие

йогини (yoginī) — практикующая йогу женщина

йогини (мн. ч.) — существа женского рода, связанные с магическими способностями

кавача (kavaca) — «доспехи», род защитного заклинания

Кали (Kālī) — «Черная», одна из Махавидий

Калигхат (Kālighāṭ) — самый знаменитый храм Кали, в честь которого названа Калькутта

Кали Пуджа (Kālī Pūjā) — праздненство в честь Кали

Кали Юга (Kālī Yuga) — текущая космическая эра, отмеченная упадком нравов; последняя из четырех юг

Кама (kāma) — сексуальное желание

Кама или Кама-дэва (Kāma, Kāma-deva) — Бог любви

Камакхья (Kāmākhyā) — Богиня с «очами, полными желания»; также название места в Ассаме, где ей поклоняются

Камала (Kamalā) — «Лотосная», одна из Махавидий, также известная как Шри или Лакшми

Камарупа (Kāmarūpa) — центр богини в Ассаме, также древнее название Ассама (*прим. пер.*)

капалика (*kāpālika*) — «носящий череп», название одного из видов религиозного аскета, также имя Шивы

Кришна (Kṛṣṇa) — «Черный», божество

Кубера (Kubera) — Бог богатства

кула (kula) — «семья», линия передачи или группа религиозных адептов

Кундалини (kuṇḍalinī) — внутренняя сила в форме змеи, которую пробуждают с помощью тантрической йоги

кундалини шакти (kuṇḍalinī śakti) — кундалини как женская сила или божество

Лакшми (Lakṣmī) — также известная как Шри или Камала; одна из Махавидий

Лалита (Lalitā) — «Нежная и хрупкая», «Прекрасная», эпитет Трипура-сундари, одна из Махавидий

Лалита-сахасранама (Lalitā-sahasranāma) — «Тысяча имен Лалиты», знаменитый гимн богине

майтхуна (maithuna) — сексуальный союз

майя (māyā) — лжесознание, самовлюбленность, магическая сила иллюзии

мангал кавья (maṅgal kāvya) — «благодатные стихи», жанр бенгальской литературы

мандала (maṇḍala) — графическое или символическое изображение космоса

мантра (mantra) — священная словесная формула; божество в словесной форме

Мантра-маходадхихи (Mantra-mahodhahiḥ) — пособие по тантре

Марана (māraṇa) — способность лишать кого-либо жизни одним желанием

Матанги (Matāṅgī) — одна из Махавидий

матрики (mātṛkā) — «матушки», звуки или буквы, дающие рождение мирозданию

Матрики *(Mātṛkā)* — группа яростных богинь

Махадэви (Mahādevī) — «Великая богиня»; всеохватывающая трансцендентная женская реальность

Махавидья (Mahāvidyā) — «Великое знание», «Великая мантра», эпитет богини

Махавидьи (мн. ч.) — группа из десяти тантрических богинь

Махант (mahant) — главный священник храма

Махишамардини (Mahiṣamardinī) — «Убийца Махиши», эпитет Дурги

мокша (mokṣa) — духовное освобождение от перерождений

мудра (mudrā) — жест руки

мукти (mukti) — освобождение, свобода от перерождений

муладхара чакра (mūlādhāra cakra) — самая нижняя чакра, в которой спит кундалини

мурти (mūrti) — образ

нади (nāḍī) — вена или артерия

нама стотра (nāma stotra) — гимн, состоящий из имен или эпитетов

нирвана (nirvāṇa) — окончательное освобождение и свобода от перерождений

ниргуна (nirguṇa) — лишенный качеств, превосходящий все качества и форму

ниргуна брахман (nirguṇa brahman) — высшая реальность, лишенная качеств

Ниррити (Nirṛti) — Неблагоприятная богиня

Ньяса (nyāsa) — ритуал, в котором на тело помещаются семянные слоги божеств, или обожествление тела мантрами и мудрами

панча макара (pañca makāra) — см. *панча таттва*

панча таттва (pañca tattva) — ритуал, в котором адепт вкушает пять запретных вещей

Парвати (Pārvatī) — «Горянка», богиня, супруга Шивы

пати врата (pati vratā) — преданная мужу жена

Питамбара (Pītāmbarā) — «Облаченная в желтые одежды», эпитет Багаламукхи

Питха (pīṭha) — сиденье, алтарь, священный центр, обычно связанный с богиней

пишачи (piśāca) — демоны, пожирающие плоть

Пракрити (prakṛti) — природа или физический мир

Пралайя (pralaya) — космическое растворение

Пранатошини (Prāṇatoṣinī)
Или Пранатошини-мантра (Prāṇatoṣinī-tantra) — тантрический сборник, возможно, написанный в Бенгалии в XVII в.

Прапанчасарасара-самграха (Prapañcasārasārasaṁgraha) — тантрический сборник

Прапанчасара-мантра (Prapañcasāra-tantra) — ранний южноиндийский тантрический текст, приписываемый Шанкаре

прета (preta) — привидение

Притхиви (Pṛthivī) — богиня Земля

Пуджа (pūjā) — богослужение

Пурана (purāṇa) — жанр средневековых текстов, включающих мифологию, этику, легенды и предписания как проводить ритуалы

Раджараджешвари (Rājarājeśvarī) — «Царица царей», частый эпитет Трипура-Сундари

Раджас (rajas) — энергия, одна из трех гун

Рама (Rāma) — герой «Рамаяны»; один из десяти аватаров Вишну (*прим. пер.*)

Рамакришна 1836–1886 (Rāmakṛṣṇa Parāmahaṁsa) — знаменитый бенгальский святой, преданный Кали

Рамаяна (Rāmāyaṇa) — индуистский эпос

Рати (Rati) — «сексуальный союз», супруга Камы, бога любви

садхака (sādhaka) — религиозный адепт

садхана (sādhanā) — религиозное устремление; духовное упражнение

сансара (saṁsāra) — сфера перерождений, наш мир

Сарасвати (Sarasvatī) — богиня мудрости и учености

Сати (Satī) — супруга Шивы; согласно некоторым текстам, источник Махавидий

саттва (sattva) — чистота, одна из трех гун

саттвический — духовный

Сатья Юга (Satya Yuga) — первый и самый совершенный из четырех периодов мирового цикла

Саундарьялахари (Saundaryalaharī) — знаменитый гимн богине, авторство которого приписывается Шанкаре

сахасранама стотра (sahasranāma stotra) — гимн тысячи имен

сахасрара чакра (sahasrāra cakra) — самая верхняя чакра, изображаемая в виде тысячелепесткового лотоса, расположенного прямо над макушкой головы

саччидананда (saccidānanda) — «бытие, сознание, блаженство», рапспространенное определение брахмана

сварупа (svarūpa) — сущностная форма

Сватантра-тантра (Svatantra-tantra) — тантрический сборник

сиддхи (siddha) — небожители; буквально «совершенные» (*прим. пер.*)

сиддхи (siddhi) — «совершенства», магические способности

Сита (Sītā) — богиня, героиня Рамаяны, супруга Рамы

стамбхана (stambhana) — способность сковывать движение или парализовывать человека

стотра (stotra) — гимн

стхула (sthūla) — физический, антропоморфический, «грубый» аспект божества

сушумна нади (suṣumnā nāḍī) — центральный канал тонкого тела в тантрической йоге

тамас (tamas) — неведение, одна из трех гун

тантры (tantra) — жанр писаний, относящихся к тантрической практике и теории

Тантрасара (Tantrasāra) — тантрический сборник или пособие

Тантризм — форма индуистской и буддийской религиозной практики

тантрика (tāntrika) — практикующий тантру

Тара (Tārā) — одна из Махавидий

таттва (tattva) — вещь или истина; таковость (*прим. пер.*)

таттвы — категории мироздания

тиртхи (tīrtha) — «перекрестки», священные центры

титхи (tithi) — тридцать дней растущей и убывающей луны

тримурти (trimūrti) — «обладающий тремя формами»; триада индуизма, состоящая из Брахмы — творца; Вишну — хранителя и Шивы — разрушителя

Трипура-Сундари (Tripura-Sundarī) — «Краса трех миров», одна из Махавидий

уччатана (uccāṭana) — способность насылать на врага недуг по желанию; способность истреблять

уччишта (ucciṣṭa) — остатки пищи

упа-пураны (upa-purāṇa) — меньшие или «младшие» пураны, обычно более краткие и более ранние, чем основные пураны

Хималая (Himālaya) — Гималаи в образе бога

чакра (cakra) — духовный центр внутри тела

чандала (caṇḍāla) — очень низкая каста

Чхиннамаста (Chinnamastā) — «Самообезглавленная», одна из Махавидий

шабда брахман (śabda brahman) — лежащая в основе суть реальности, проявленная в звуке

шава садхана (śava sādhanā) — духовная практика с использованием трупа

Шакамбхари (Śakambharī) — «Приносящая овощи» богиня

шакта (śākta) — относящийся к шакти, почитающий шакти

шакта питха (śākta pitha) — «сиденья шакти», священные места, связанные с богиней

Шакта-прамода (śākta-pramoda) — тантрический сборник или пособие

шакти (śakti) — энергия, сила Шакти шакти, воплощенная в форме богини

Шактисамгама-тантра (Śaktisaṁgama-tantra) — тантрический сборник

Шанкара (788–820) (Śankara) — знаменитый индуистский философ

Шарада-тилака-тантра (Śaradā-tilaka-tantra) — тантрический сборник

Шива (Śiva) — божество, связанное с Махавидьями, аскетизмом, йогой и растворением вселенной

шмашана садхана (śma'sāna sādhanā) — духовные практики, совершаемые на местах кремации трупов

Шодаши (Ṣoḍa'sī) — «Шестнадцатилетняя», «шестнадцатая», «обладающая шестнадцатью благими качествами»; эпитет Трипура-Сундари, одной из Махавидий

Шри (Śrī) — «Благостная»; другое имя Камалы, одной из Махавидий

Шри-сукта (Śrī-sūkta) — древний гимн, посвященный Шри

Шривидья (Śrīvidyā) — форма богини Трипура-Сундари в виде мантры; также тантрическая школа

юги (yuga) — периоды или стадии мира или вселенной

якша (yakṣa) — сверхъестественное существо, обычно связанное с лесом или с небесной обителью

Яма (Yama) — Владыка мертвых и повелитель юга

янтра (yantra) — схематическое изображение божества или космоса

BIBLIOGRAPHY

Adigal, Prince Ilango. *Shilappadikaram.* Translated by Alain Danielou. New York: New Directions Book, 1965.

Agni-purāṇa. Poona: Anandasrama Sanskrit Series, 1957.

Agni Puranam. Translated by Manmatha Nath Dutt Shastri. 2 vols. Varanasi: Chowkhamba

Sanskrit Series Office, 1967.

Bagchi, Prabodh Chandra. *Studies in the Tantras.* Calcutta: University of Calcutta, 1975.

Bana. *The Kādambarī of Bana.* Translated by C. M. Ridding. London: Royal Asiatic Society, 1896.

Banabhaṭṭa. *Kādambarī.* Bombay: Mathurānāth øastrī, 1940.

Bandyopadhyay, Pranab. *The Goddess of Tantra.* Calcutta: Punthi Pustak, 1990.

Banerjee, S. C. *A Brief History of Tantric Literature.* Calcutta: Naya Prokash, 1986.

Banerji, Sures Chandra. *Tantra in Bengal: A Study of Its Origin, Development and Influence.*

Calcutta: Naya Prokash, 1977.

Bankhandesvara, Sri. *Mahāvidyā Catustayam: Tārā, Dhūmāvatī, Bhuvaneśvarī, Mātaṅgī.* Dattiya, M. P.: Pitambara Pith, n.d.

Basham, A. L. *The Wonder That Was India.* New York: Grove Press, 1959.

Beck, Guy L. *Sonic Theology: Hinduism and Sacred Sound.* Columbia: University of South Carolina Press, 1993.

Behera, K. S. «Lakùmī in Orissan Literature and Art». Pp. 91–105 in D. C. Sircar, ed. *Foreigners in Ancient India and Lakùmī and Sarasvatī in Art and Literature.* Calcutta: University of Calcutta, 1970.

Benard, Elisabeth Anne. «Chinnamastā: The Awful Buddhist and Tantric Goddess». Ph. D. diss., Columbia University, New York, 1990. Published as *Chinnamastā: The Aweful Buddhist and Tantric Goddess.* Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1994.

Beyer, Stephan. *The Cult of Tārā: Magic and Ritual in Tibet.* Berkeley: University of California Press, 1973.

Bhāgavata-purāṇa. Gorakhpur: Gita Press, Samvit 2021.

The Bbagavata Purana. Translated and annotated by Ganesh Vasudeo Tagare. 4 vols. Delhi: Motilal Banarsidass, 1976.

Bharati, Agehananda. *The Tantric Tradition,* London: Rider, 1965.

Bhattacharya, Asutosh. *Bangla mangal-kavyer itihasa.* Calcutta: E. Mukharji and Co., 1939.

Bhattacharyya, Benoytosh. *The Indian Buddhist Iconography: Mainly Based on the Sādhanamālā and the Cognate Tantric Texts of Rituals.* Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyaya, 1968.

Bhattacharyya, Narendra Nath. *History of the øākta Religion.* New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1974.

———. *History of the Tantric Religion: A Historical, Ritualistic and Philosophical Study.* New Delhi: Manohar Publishers, 1982.

Bhattasali, Nalini Kanta. *Iconography of Buddhist and Brahmanical Sculptures* in *the Dacca Museum.* Dacca: Rai S. N. Bhadra Bahadur, 1929.

Bbavabhūti's Mālatīmādhava with the Commentary of Jagaddhara. Edited and translated by M. R. Kale. Delhi: Motilal Banarsidass, 1967.

Blofeld, John. *Bodhisattva of Compassion: The Mystical Tradition of Kuan Yin.* Boulder, Colo.: Shambala Publications, 1978.

Bosch, F. D. K. *The Golden Germ.* The Hague: Mouton, 1960.

Brahma-vaivarta-purāṇa. Poona: Ānandāśrama Sanskrit Series, 1935.

Brahma-Vaivarta Puranam. Translated by Rajendra Nath Sen. 2 parts. Allahabad: Sudhindra Nath Vasu, 1920, 1922.

Bṛhaddharma Purāṇam. Edited by M. M. Haraprasad Sastri. Varanasi: Chaukhamba Amarabharati Prakashan, 1974.

Brooks, Douglas Renfrew. *Auspicious Wisdom: The Texts and Traditions of Śrīvidya Śākta Tantrism in South India.* Albany: State University of New York Press, 1992.

———. *The Secret of the Three Cities: An Introduction to Hindu Śākta Tantrism.* Chicago: University of Chicago Press, 1990.

Brown, Cheever Mackenzie. *God as Mother: A Feminine Theology in India.* Hartford, Vt.: Claude Stark & Co., 1974.

———. *The Triumph of the Goddess: The Canonical Models and Theological Visions of the Devī-Bhāgavata Purāṇa.* Albany: State University of New York Press, 1990.

Cakravarti, Rasmohan. «Mahāvidyā Tārā ki Sādhanā». *Caṇḍī,* no. 7 (1946).

Carman, John. *The Theology of Rāmānuja.* New Haven, Conn.: Yale University Press, 1974.

Chakravarti, Chintaharan. *Tantras: Studies on Their Religion and Literature.* Calcutta: Punthi Pustak, 1963.

Coburn, Thomas B. *Devī-Mahātmya: The Crystallization of the Goddess Tradition.* Delhi: Motilal Banarsidass, 1984.

———. *Encountering the Goddess: A Translation of the Devī-Māhātmya and a Study of Its Interpretation.* Albany: State University of New York Press, 1991.

Coomaraswamy, Ananda. *Yakùas. 2* parts. Delhi: Munshiram Manoharlal, 1971.

Coward, Harold. *Bhartṛhari.* Boston: Twayne Publishers, 1976.

Dāmara-tantra. Edited and translated by Ram Kumar Rai. Varanasi: Pracya Prakashan, 1988.

Daniélou, Alain. *Hindu Polytheism,* Bollingen Series LXXHI. New York: Bollingen Foundation, 1964.

———. *Yoga: The Method of Re-integration.* New York: University Book Publishers, 1955.

Das, Upendra Kumar. *Bhāratiya Śaktisādhanā.* 2 vols., Santiniketan: Ranjit Rai Prakasan, Visvabharati, 1967.

Datiya, Śrī Swami Ji Mahārāja. *Sri Chinnamasta Nityarcana.* Prayag: Kalyan Mandir Prakasan, 1978.

Denton, Lynn Teskey. «Varieties of Hindu Female Asceticism». Pp. 211-31 in Julia Leslie, ed. *Roles and Rituals for Hindu Women.* Delhi: Motilal Banarsidass, 1992.

de Tourreil, Savithri Shanker. «Nayars in a South Indian Matrix: A Study Based on Female- Centered Ritual». Ph. D. diss., Concordia University, Montreal, 1995.

Devī-bhāgavata-purāṇa. Varanasi: Pandita Pustakalaya, 1969.

[Devī-bhāgavata-purāṇa]. The Sri Mad Devi Bhagavatam. Sacred Books of the Hindus, vol. 26. Translated by Swami Vijnanananda. Allahabad: Sudhindra Nath Vasu, 1921–23.

Devī-mahātmya. See Coburn and below.

[Devī-māhātmya]. The Glorification of the Great Goddess. Edited and translated by Vasudeva S. Agrawala. Varanasi: All-India Kashiraj Trust, 1963.

Dhal, Upendra Nath. *Goddess Lakùmī: Origin and Development.* New Delhi: Oriental Publishers, 1978.

Dīkùit, Rājeś. *Bagalāmukhī evam Mātarigī Tantra Śastra.* Agra: Sumit Prakashan, 1989.

———. *Bhairavī evam Dhūmāvatī Tantra Śastra.* Agra: Dīp Publication, 1988.

———. *Bhuvaneśvarī evam Chinnamastā Tantra Śāstra.* Agra: Braj Printers, 1988.

———. *Kālī Tantra Śāstra.* Agra: Sumit Prakashan, 1987.

———. *úodaśī Tantra Śāstra.* Agra: Sumit Prakashan, 1991.

———. *Tārā Tantra Śāstra.* Agra: Sumit Prakashan, 1987.

Divyāvadāna. Edited by P. L. Vaidya. Buddhist Sanskrit Series, no. 20. Darbhanga: Mithila Research Institute, 1959.

Dold, Patricia. «The Mahāvidyās at Kāmarūpa». Paper presented at the annual meeting of the Canadian Association for Asian Studies, Ottawa, June 1993.

Dvivedi, Vibhuti Narayana, and Harisankara Upadhyay. *Srī Tārāsādhana.* Vindhyacal: Śrī Tārā Mandir, 1988.

Dyczkowski, Mark S. G. *The Canon of the Śaivāgama and the Kubjikā Tantras of the Western Kaula Tradition.* Albany: State University of New York Press, 1988; Delhi: Motilal Banarsidass, 1989.

———. *The Doctrine of Vibration: An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism.* Albany: State University of New York Press, 1987; Delhi: Motilal Banarsidass, 1989.

Eck, Diana L. *Banaras, City of Light.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1982.

——. «India's Tirthas: 'Crossings' in Sacred Geography» *History of Religions 20,* no. 4 (May 1981): 323-44.

Eliade, Mircea. *Rites and Symbols if Initiation: The Mysteries of Birth and Rebirth.* New York: Harper & Row, Publishers, 1958.

——. *Yoga: Immortality end Freedom.* New York: Pantheon Books, 1958.

Elmore, Wilber Theodore. *Dravidian Gods in Modern Hinduism: A Study of the Local and Village Deities of Southern India.* Hamilton, N. Y.: Published by the author, 1915.

Erndl, Kathleen M. *Victory to the Mother: The Hindu Goddess of Northwest India in Myth, Ritual, and Symbol.* New York: Oxford University Press, 1993.

Garg, Kulsekar Śrī Maheś' Candra. «Pūjā Swamiji aur Śrī Pītāmbarā Pith Datiya». *Caṇḍi 7,* no. 40 (October 1981): 17–21.

Garuḍa-purāṇa. Edited by Ramshankar Bhattacarhya. Varanasi: Kashi Sanskrit Series, 1964.

The Garuda-Puranam, Translated by Manmatha Nath Dutt Sastri. Banaras: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1968.

Gautam, Caman Lai. *Kālī Siddhi.* Bareli, U.P.: Sa§skṛti Sa§sthān, 1984.

Ghosh, Ni ranjan. *Concept and Iconography of the Goddess of Abundance and Fo tune in Three Religions of India.* Burdwan, West Bengal: University of Burdwan, 1979.

Ghoshal, U. N. *Studies in Indian History and Culture.* Bombay: Orient Longman, 1965.

Gonda, Jan. *Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View.* Leiden: E. J. Brill, 1969.

——. *Aspects of Early Visnuism. id* ed. Delhi: Motilal Banarsidass, 1969.

——. «The Indian Mantra». *Oriens,* vol. 16 (1963). Reprinted in J. Gonda. *Selected Studies IV.* Leiden: E. J. Brill, 1975.

Goudriaan, Teun, and Sanjukta Gupta. *Hindu Tantric and Śākta Literature.* Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981.

Gupta, Sanjukta. «Women in the Śaiva/Śākta Ethos». Pp. 193-110 in Julia Leslie, ed. *Roles and Rituals for Women.* Delhi: Motilal Banarsidass, 1992.

Harshananda, Swami. *Hindu Gods and Goddesses.* Mylapore: Sri Ramakrishna Math, 1988.

Hawley, John Stratton, and Donna Marie Wulff, eds. *The Divine Consort: Radhā and the*

Goddesses of India. Berkeley, Calif.: Berkeley Religious Studies Series, 1982.

Hershman, P. «Hair, Sex and Dirt». *Man,* vol. 9 (1974).

Hiltebeitel, Alf. «Draupadī's Hair». *Pūruùārtba* 5 (1981): 179–214.

Hymn to Kālī (Karpurādi-stotra). Edited and translated by Arthur Avalon. Madras: Ganesh & Co., 1965.

The Hymns of the Rgveda. Translated by T. H. Griffith. 4th ed. 2 vols. Banaras: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1963.

«Jambhaladatta's Version of the Vetalapa□cavimsati». Translated by M. B. Emeaneau. *American Oriental Society* 4 (1934): 59–63.

Jha, Acarya Ananda. «Chinnamastā Tattva». *Sanmarg-Tantravises Ank* (Varanasi), July 26, 1979, pp. 68–72.

Kahikey, Shiv Prasad Mishra. «Bahati Ganga (The Flowing Ganges)». Translated by Paul R.

Golding and Virendra Singh. Manuscript, Varanasi, n.d.

Kakati, Bani Kanta. *The Mother Goddess Kāmākhyā*. Gauhati, Assam: Lawyer's Book Stall, 1948.

Kālikā-purāṇa. Bombay: Venkateśvara Press, 1891.

Kalyāṇa, Śakti Aṅk. Gorakhpur: Gita Press, 1934.

Kalyāṇa, Tīrtha Aṅk. Gorakhpur: Gita Press, 1957.

Kane, Pandurang Vaman. *History of Dharmaśātra*. Vol. 2 Poona: Bhandarkar Oriental Institute, 1974.

Karpurādi-stotra. See *Hymn to Kālī*.

Kaulāvalī. Edited by Arthur Avalon. Delhi: Bharadya Vidya Prakashan, 1985.

Kinsley, David. «'The Death That Conquers Death': Dying to the World in Medieval

Hinduism». Pp. 97–108 in Frank E. Reynolds and Earle H. Waugh, eds. *Religious Encounters*

with Death: Insights from the History and Anthropology of Religions. University Park: Pennsylvania State University Press, 1977.

———. *The Divine Player: A Study of Kṛùṇa Līlā*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1979.

———. *Hindu Goddesses: Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*. Berkeley: University of California Press, 1986.

Kramrisch, Stella. *The Presence of Śiva*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981.

Kripal, Jeffrey J. «Kālī's Tongue and Ramakrishna: 'Biting the Tongue' of the Tantric Tradition». *History of Religions* 54, no. *i*(November 1994): 151–89.

Kṛùṇānanda âgamavāgiśa. *Bṛhat Tantrasāra*. Calcutta: Navabharat Publishers, 1984.

Kumar, Pushpendra. *The Principle of Śakti*. Delhi: Eastern Book Linkers, 1986.

———. *Sakti Cult in Ancient India*. Banaras: Bharatiya Publishing House, 1974.

———. *Sakti Cult in Hinduism*.

———. *Tārā: The Supreme Goddess*. Delhi: Bharatiya Vidya Prakashan, 1991.

LakùmīTantra, a Pa□carātra Text. Translated by Sanjukta Gupta. Leiden: E. J. Brill, 1972.

[Lalitā-sahasranāma]. Sri Lalita Sahasranamara. Translated by Chagany Suryanarayanamurthy.

Madras: Ganesh, 1962.

Latitā-sahasranāma with Bhāskararāya's Commentary. Translated by R. Ananthakrishna Sastry.

Madras: Theosophical Publishing House, 1951.

Leslie, Julia. «Śrī and Jyeùṭthā: Ambivalent Role Models for Women». Pp. 107-28 in Julia Leslie,

ed. *Roles and Rituals for Hindu Women.* Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1992.

——, ed. *Roles and Rituals for Hindu Women.* Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1992.

Levy, Robert I., with the collaboration of Kedar Rāj Rājopādhyāya. *Mesocosm: Hinduism and the Organization of a Traditional Newar City in Nepal.* Berkeley: University of California Press, 1990; Delhi: Motilal Banarsidass, 1992.

Liṅga-purāṇa. Edited by J. V. Bhattacharya. Calcutta: J. V. Bhattacharya, 1885.

The Linga-Purana. Translated by a Board of Scholars, 2 parts. Delhi: Motilal Banarasidass, 1973.

Lorenzen, David N. *The Kāpālikas and Kālāmukhas: Two Lost Śaivite Sects.* Berkeley: University of California Press, 1972.

Mahābhāgavata-purāṇa. Edited by Pushpendra Kumar. Delhi: Eastern Book Linkers, 1983.

Mahabhārata. Edited by Vishnu S. Sukthankar et al. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1933.

The Mahābhārata. Translated and edited by J. A. B. van Buitenen. Vol. I: *The Book of the*

Beginning. Vol. 2: *The Book of the Assembly Hall and the Book of the Forest.* Vol. 3: *The Book of Virāṭa and tbe Book of the Effort.* Chicago: University of Chicago Press, 1973,1975,1978. (Incomplete.)

The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana. Translated by K. M. Ganguly. 12 vols. Calcutta: Oriental Publishing Co., n.d.

Mahākāla-samhitā. Allahabad: Gāngānath Jha Research Institute, 1974.

Mahānirvāṇa-tantra. See *Tantra of the Great Liberation.*

Mahidhara. *Mantra Mahodadhiḥ.* Vol. I. Edited and translated by Ram Kumar Rai. Varanasi: Prachya Prakashan, 1992.

Mantramahārṇava. Bombay: Khemraj Śṛikṛùṇadas Publishers, 1990.

Mantra-mahodadhiḥ. See Mahidhara.

Marglin, Frederique Apffel. *Wives of the God-King: The Rituals of the Devadasis ofPuri.* New York: Oxford University Press, 1985.

Matsya Puranam. Translated by a Taluqdar of Oudh. Allahabad: Sudhindra Nath Vasu, 1916.

McDaniel, June. *The Madness of the Saints: Ecstatic Religion in Bengal.* Chicago: University of Chicago Press, 1989.

McGee, Mary. «Feasting and Fasting: The Vrata Tradition and Its Significance for Hindu Women». Ph.D. diss., Harvard University, 1987.

Menon, Usha, and Richard A. Shweder. «Kali's Tongue: Cultural Psychology and the Power of Shame in Orissa, India». Pp. 241-84 in Shinobu Kitayama and Hazel Rose Markus, eds. *Emotion*

and Culture: Empirical Studies of Mutual Influence. Washington, D.C.: American Psychological Association, 1994.

Mishra, Kamalkar. *Significance of the Tantric Tradition.* Varanasi: Arddhanaris-vara Publications, 1981.

Mishra, V. B. *Religious Belief and Practices of North India.* Leiden: E. J. Brill, 1973.

Mitchener, John E. *Traditions of tbe Seven èùis.* Delhi: Motilal Banarsidass, 1982.

Mookerjee, Ajit. *Tantric âsana: A Way to Self-Realization.* Basel: Ravi Kumar,1971.

Mookerjee, Ajit, and Madhu Khanna. *The Tantric Way: Art, Science, Ritual.* Delhi: Vikas

Publishing House, 1977; London: Thames and Hudson, 1977;Boston: New York Graphic Society, n.d.

Morinis, E. Alan. *Pilgrimage in the Hindu Tradition: A Case Study of West Bengal.* Delhi: Oxford University Press, 1984.

Muṇḍamālā-tantra. Calcutta: Nava Bharat, 1980.

Nagaswamy, R. *Tantric Cult of South India.* Delhi: Agam Kala Prakashan, 1982.

Nandi, Ramendra Nath. *Religious Institutions and Cults of tbe Deccan.* Delhi: Motilal Banarsidass, 1973.

Narayanan, Vasudha. «The Goddess Śrī: The Blossoming Lotus and Breast Jewel of Viùṇu». Pp. 224–37 in John Stratton Hawley and Donna Marie Wulff, eds. *Tbe Divine Consort: Rāddhā and the Goddesses of India.* Berkeley,Calif.: Berkeley Religious Studies Series, 1982.

———. «*Karma* and *Kṛpa.* Human Bondage and Divine Grace: The Teṅkalai Śrī Vaiùṇava Position». DePaul University, Chicago, n.d.

O'Flaherty, Wendy. *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva.* London:

Oxford University Press, 1973.

———. *Origins of Evil in Hindu Mythology.* Berkeley: University of California Press, 1976.

———. *Sexual Metaphors and Animal Symbols in Indian Mythology.* Delhi: Motilal Banarsidass, 1981. First published as *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts.*

Chicago: University of Chicago Press, 1980.

Padma-purana. Edited by Khemaraj Srikrsnadas. Bombay: Venkatesvara Press, n.d.

Pal, P. *Hindu Religion and Iconology.* Los Angeles: Vichitra Press, 1981.

Pandey, K. C. *Abhinavagupta: An Historical and Philosophical Study.* 2d ed. Varanasi:

Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1963.

Paraśurāma-kalpasūtra. Edited by A. N. Jani. Baroda: University of Baroda, 1979. First published 1923.

Pott, P. H. *Yoga and Yantra: Their Interrelation and Their Significance for Indian Archaeology.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1966.

Prāṇatoùinī-tantra. Calcutta: Basumati Sahitya Mandir, 1928.

Prapañcasārasāra-saṁgraha. Edited by Girvanendra Sarasvati. 2 parts. Tanjore Sarasvati Mahal Series, no. 98. Thanjavur: T.M.S.S. Library, 1976,1980.

Prapañcasāra-tantra. Edited by John Woodroffe. Delhi: Motilal Banarsidass, n.d.

Principles of Tantra: The Tantratattva of Śrīyukta Śiva Candra Vidyārnava Bhattācārya Mahodaya. Edited by Arthur Avalon. Madras: Ganesh & Co., 1960.

Rama Prasada's Devotional Songs: The Cult of Shakti. Translated by Jadunath Sinha. Calcutta:

Sinha Publishing House, 1966.

Ramayana. Edited by J. M. Mehta et al. Baroda: Oriental Institute, 1960.

The Ramayana of Valmiki. Translated by Hari Prasad Shastri. 3 vols. London:

Shantisadan, 1957-62.

Rao, S. K. *Tibetan Tantric Tradition.* New Delhi: Arnold-Heinemann, 1977.

Rao, S. K. Ramachandra. *Śrī-Cakra: Its Yantra, Mantra and Tantra.* Bangalore: Kalpatharu Research Academy, 1982.

Rao, T. A. Gopinatha. *Elements of Hindu Iconography.* 2d ed. 2 vols. New York: Paragon Books, 1914–1916.

Rawson, Philip. *The Art of Tantra.* London: Thames and Hudson, 1973.

———. *Oriental Erotic Art.* New York: A and W Publishers, 1981.

Rg-veda, See *The Hymns of the Rgueda.*

Śākta-pramoda. Bombay: Khemraj a Srikrsnadasa Prakasan, 1992.

Śaktisaṣgama-tantra. Vol. 4: *Chinnamastā Khaṇḍa.* Edited by B. Bhattacharyya and

Vrajavallabha Dvivedi. Baroda: Oriental Institute of Baroda, 1978.

Śāradā Tilaka Tantram. Edited by Arthur Avalon. Delhi: Motilal Banarsidass, 1982. First published in Calcutta, 1933.

Saraswati, Bandana. «The History of the Worship of Śrī in North India to cir. A.D. 550». Ph.D. diss., University of London, 1971.

Śarmā, Lakùmī Narayana. *Tantra Vidyā.* Delhi: World Book Co., 1986.

Sarvollāsa-tantra. Calcutta: Harambacandra Bhattacharya, 1953.

Sastri, Acarya Pandita Sri Sivadattamisra. *Bagalāmukhī-rahasyam.* Varanasi: Thakur Prasad Pustak Bharadar, 1951.

Sastri, Govinda. «Karuṇāamayi Tārā». *Caṇḍi* 6, no. 7 (1946).

Sastry, T. V. Kapali. *Sidelights on Tantra.* Pondicherry, 1971.

Śatapatba-brāhmaṇa. Translated by Julius EggeUng. 5 vols. Delhi: Motilal Banarsidass, 1966.

Satpathy, Sarbeswar. *Dasa Mahavidya and Tantra Sastra.* Calcutta: Punthi Pustak, 1992.

———. *Sakti Iconography in Tantric Mahāvidyās.* Calcutta: Punthi Pustak, 1991.

The Saundaryalaharī or Flood of Beauty. Edited and translated by W. Norman Brown. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1958.

Sax, William. *Mountain Goddess: Gender and Politics in a Himalayan Pilgrimage.* New York: Oxford University Press, 1991.

Schrader, F. Otto. *Introduction to the Pañcarātra and the Ahirbudhnya Saṣhitā.* Madras: Adyar Library, 1916.

Sharma, Jagannath Prasad. *Bharat Tīrth Darśan.* Varanasi: Bhola Yantralaya, 1984.

Shāstrī, Ushā P., and Nicole Menant, trans. *Hymnes à la déesse.* Paris: Le Soleil Noir, 1980.

Shaw, Miranda. *Passionate Enlightenment: Women in Tantric Buddhism.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994.

Sircar, D. C. *The Śākta Pīṭhas.* Delhi: Motilal Banarsidass, 1973.

——, ed. *Foreigners in Ancient India and Lakùmīi and Sarasvatī in Art and Literature,* Calcutta: University of Calcutta, 1970.

Sivaramamurti, C. *Nataraja in Art, Thought and Literature.* New Delhi: National Museum, 1974.

Skanda-purāṇa. 5 vols. Calcutta: Mansukharaja Mora, 1959-62.

Slusser, Mary Shepherd. *Nepal Maṇḍala: A Cultural Study of the Kathmandu Valley. 2* vols. Princeton, NJ.: Princeton University Press, 1982.

Sontneimer, Gunther-Dietz. *Pastoral Deities in Western India.* Translated by Anne Feldhaus. New York: Oxford University Press, 1989.

Srivastava, M. C, P. *Mother Goddess in Indian Art, Archaeology and Literature.* Delhi: Agam Kala Prakashan, 1979.

Svoboda, Robert E. *Agbora: At the Left Hand of God.* Albuquerque, N.M.: Brotherhood of Life, 1986.

Taittīrya-brāhmana. 2 vols. Poona: Anandasrama Sanskrit Series, 1934, 1938.

Tantra of the Great Liberation (Mahanirvana-tantra). Translated by Arthur Avalon. New York: Dover Publications, 1972.

Tantrasāra, See Kṛùṇānanda âgamavāgiśa.

Taponiùṭa, Vedamūrti [Śrirām Śarmā âcārya]. *Tantra-mahāvijñāna. 2* vols., Khavaja Kutub and Bareli, U.P.: Sarhskrti Sarhsthan, 1971-

Thaplyal, Kiran. «Gajalakāmī on Seals». Pp. 112-25 ^{m} D. C. Sircar, ed. *Foreigners in Ancient India and Lakùmī and Sarasvatī in Art and Literature.* Calcutta: University of Calcutta, 1970.

Thurston, Edgar. *Castes and Tribes of Southern India.* 7 vols. Madras: Madras Government Press, 1909.

Tiwari, Jagdish Narain. «Studies in Goddess Cults in Northern India, with Reference to the First Seven Centuries A.D.». Ph.D. diss., Australian National University, n.d.

Tucci, Giuseppe. *Tibetan Painted Scrolls. 2* vols. Rome: Libraria dello Stato, 1949.

Tuker, Francis. *The Yellow Scarf.* London: J. M. Dent & Sons, 1961.

Turner, Victor W. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1974.

——. *The Ritual Process: Structure and Anti-structure.* Harmondsworth, U.K.: Penguin, 1969.

Vāmana-purāṇa. Edited by Anand Swamp Gupta. Translated by S. M. Mukhopadhyaya and others. Varanasi: All-India Kashiraj Trust, 1968.

Van Kooij, K. R. *Worship of the Goddess according to the Kālikāpurāṇa.* Leiden: E.J. Brill, 1972.

Varāha-purāṇa. Mathura: Gita Press, n.d.

Viùṇu-purāṇa. Gorakhpur: Gita Press, Samvit 2024.

The Vishnu Purana, a System of Hindu Mythology and Tradition. Translated by H. H. Wilson. 3d ed. Calcutta: Punthi Pustak, 1961.

Vogel, J. P. «The Head-Offering to the Goddess in Pallava Sculpture». *Bulletin of the School of Oriental Studies* (London) 6: 539-43.

Woodroffe, Sir John. *Śakti and Śākta, Essays and Addresses.* Madras: Ganesh & Co., 1987. First published in 1927.

Yogini Tantra. Edited by Biswanarayan Shastri. Delhi: Bharatiya Vidya Prakashan, 1982.

The Yonitantra. Edited byj. A. Schoterman. New Delhi: Manohar, 1980.

Zbavitel, D. *Bengali Literature.* Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1976.

Zimmer, Heinrich. *The Art of Indian Asia. 2* vols. New York: Pantheon Books; 1955.

———. *Philosophies of India.* Cleveland: World Publishing Co., 1956.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие переводчика 7
Предисловие 14

Часть первая. Махавидьи как группа
Десять Махавидий 23
Распространенная иконография и литературные источники 26
Махавидьи как формы Махадэви 32
Мифы о происхождении Махавидий 36
Взаимоотношения между Махавидьями 55
Махавидьи и магические способности 79
Значение термина «*Махавидья*» 82
Заключительные заметки 87

Часть вторая. Отдельные Махавидьи
Кали: Черная Богиня 92
Тара: Богиня, ведущая через препятствия 122
Трипура-Сундари: Краса Трех Миров 147
Бхуванешвари: Повелительница мира 168
Чиннамаста: Богиня, обезглавливающая себя 184
Бхайрави: Грозная 211
Дхумавати: Богиня-вдова 219
Багаламукхи: Парализующая 238
Матанги: Богиня-пария 257
Камала: Лотосная богиня 274

Часть третья. Заключительные размышления
Трупы и места сожжений 287
Черепа и отрубленные головы 293
Сексуальность и пробужденное сознание 297
Смерть и сексуальная символика 301
Различные роли женщин и почитание женщин 304
Потенциально освобождающая природа социальных анти-моделей 312
Глоссарий 314
Bibliography 322

Дэвид Кинсли

ОБРАЗЫ БОЖЕСТВЕННОЙ ЖЕНСТВЕННОСТИ В ТАНТРЕ

Десять махавидий

Директор издательства *П. В. Соснов*
Корректор *И. А. Симкина*
Верстка *Е. М. Воронковой*

Подписано в печать 01.03.07. Формат $84\times108\,{}^{1}/_{32}$.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 16,6 + 0,78 вклейка.
Тираж 1000 экз. Заказ № 109

Издательство
«Академия исследований культуры»
E-mail: post@arculture.ru www.arculture.ru

Типография Издательства СПбГУ.
199061, С.-Петербург, Средний пр., 41

Труд канадского индолога Дэвида Кинсли, посвященный Махавидьям — редкой группе богинь индуистского пантеона, проливает свет на удивительные обряды и практики, связанные с поклонением Богине-Матери, проявляющейся в самых разнообразных формах. За отталкивающей и устрашающей внешностью некоторых из Махавидий скрываются философское видение и представления индийцев о духовном пути. Автор глубоко исследует символику, иконографию, характеристики каждой из десяти богинь, мифы, связанные с их происхождением, особенности ритуального поклонения им и приходит к следующему выводу: Махавидьи призваны пробуждать сознание, разрушая стереотипное мышление и выводя за пределы предсказуемого и социально привычного.

9 785943 960475