

СПЕЦИФИКА ТАНТРИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Обращаясь к теме *тантрической литературы*, мы намерены ограничиться территорией индуизма, не затрагивая обширный комплекс буддийской тантры и немногочисленные джайнские аналоги. Впрочем, и за вычетом буддийских и джайнских тантрических текстов остается поистине необъятное море индуистских сочинений, многие из которых до сих пор не переведены на европейские языки и с академической точки зрения не изучены, оставаясь скромными литературными эндемиками.

Тантрические тексты – органичная и очень важная часть индийской духовной литературы. Они активно заимствуют из других ее жанров арсенал образных, дидактических и мировоззренческих приемов, используя эти приемы для основополагающей цели – описания и анализа особого духовного измерения, которое позволяет ограниченному по своей природе индивиду получить доступ к радикальному самопреображению (*мокша*).

Довольно трудно с точностью определить объем понятия «тантрическая литература», даже если ограничивать его рамками индуизма. Он не совпадает с объемом понятия *тантра*, потому что, во-первых, далеко не все тантрические тексты являются тантрами, а, во-вторых, не все то, что фигурирует под вывеской тантры, относится именно к тантризму как специфической эзотерической традиции индуизма. Характерный пример второго аспекта – известнейший дидактический текст «Панчатантра», созданный в начале новой эры. Как уже становится понятно по переводу названия этого текста («Пятикнижие»), тантра – это просто «книга», причем «книга» в смысле главы, части единого системного целого. Очевидно, что «Панчатантра» не только не является тантрой в собственном смысле слова, но и вообще не имеет отношения к тантрической литературе.

Помимо собственно тантр, речь о которых еще впереди, в конгломерат тантрических текстов входят также раннешиваитские агамы и вишнуитские самхиты (с оговорками), произведения североиндийских *натхов*, тамильских *сиддхов*, бенгальских *сахаджиев*, адептов кашмирского шиваизма и некоторых других тантрических школ и течений. В целом тантрическая литература представляет собой масштабный комплекс, состоящий из сотен, если не тысяч, текстов, созданных в разное время и в разных регионах и «канонически» друг с другом никак не связанных. В силу того, что тантризм пустил корни, наверное, во всех индуистских культурах, тантрическая литература с формальной точки зрения приобрела определенную профессиональную окраску.

В жанровом отношении тантрическая литература не менее пестра, чем в конфессиональном и региональном. Помимо упомянутых выше тантр, агам и самхит, она включает в себя упанишады, сутры, пураны, стотры, ступи, нибандхи и другие, жанрово размытые, типы текстов. Уместно добавить, что ко многим таким сочинениям составлялись комментарии, каждый из которых тоже можно рассматривать как отдельное тантрическое произведение.

В силу различных обстоятельств единый свод текстов, авторитетный для всех школ и направлений индуистской тантры, не сложился. Из необозримого литературного набора эти школы и направления брали такие тексты, которые в наилучшей мере совпадали с их собственными программными установками и задачами. Примечательно, что широта диапазона сюжетов позволяла тантрическим авторам свободно обращаться за подтверждением правильности своих постулатов к корпусу ведийских сочинений: различные тантры обильно цитируют самхиты и особенно упанишады, превращая их в своих благосклонных предшественников. Впрочем, каким бы соблазнительным ни выглядело для многих тантристов ретроспективное включение древних индоарийских священных сочинений в разряд «прото-тантрических», в реальности между теми и другими нет прямой связи: тантрическая литература отмечает совершенно иной этап религиозной истории Индии и предназначена для иных целей.

Произведя редукцию общего массива тантрических текстов до индуистских пределов, мы совершим внутри этих пределов еще одну редукцию, вынеся за рамки рассмотрения *все* жанры тантрической литературы, за исключением самих тантр, преимущественно шактистских. Ведь тантры составляют ядро тантрической литературы, и поэтому они достаточно репрезентативны для того, чтобы адекватно судить о ней, равно как и о тантризме в целом¹.

Специфика тантры может быть рассмотрена как изнутри, т. е. с точки зрения самих носителей традиции, так и извне. Если мы хотим понять эту специфику в максимально целостном виде, следует учитывать *обе* эти точки зрения. Мы хотели бы подчеркнуть важность этого методологического приема. Несомненно, приоритетной выглядит позиция адептов. Однако в том случае, когда понимание тантры попадает в исключительную зависимость от мнений ее создателей и их последователей, мы не сможем избавиться от оценочной окраски, не сумеем понять объективный характер текста, не сможем адекватно соотнести его смыслы со смыслами других,

¹ В данной статье мы оставляем в стороне сложный вопрос о том, почему те или иные тексты *тантрических* традиций называли себя *тантрами*. Об этом, в частности, см.: [Гудриаан, Гупта, 1981: 7].

нетантрических, текстов – при том, что многие сюжеты, образы, идеи, как было упомянуто выше, пришли в тантры именно из нетантрической литературы. Иными словами, в этом случае толкователю следует принимать посвящение в тантрическую традицию и тем самым утрачивать исходную почву беспристрастности. Адепт же как таковой безразличен к интересубъективному видению, он не может (да и не желает, потому что не считает это полезным и истинным) сообщить на другом языке особенности смыслового наполнения своего текста. Он добровольно отказывается быть субъектом культуры как пространства диалога. Но, с другой стороны, если истолкование будет опираться только на позиции ученого наблюдателя со стороны, оно окажется еще более уязвимым. Ведь такой наблюдатель во многом судит о тексте по его внешним признакам, не будучи в состоянии проникнуть в суть переживаний тех, на кого этот текст оказывает преобразующее воздействие. Впрочем, подобный аналитик по меньшей мере знает смысловые зоны, в которые вписаны тексты различных жанров индийской духовной литературы, и, допустим, тантрическую мокшу он может понять, сопоставляя ее с мокшей веданты или упанишад². Таким образом, удерживание в сознании обеих отмеченных систем координат позволяет добиться более сбалансированного восприятия предмета.

Итак, начнем с первого взгляда – исходящего изнутри традиции. Если проанализировать адептуальные представления, то перед нами окажется совокупность характеристик, сводимых к наиболее важной: тантра есть специфический *священный текст*. Но что означает «священство» того или иного текста? Думается, что в первую очередь оно демонстрирует особую семантику³, отличающую такой тип текста от прочих литературных типов, относящихся к повседневному существованию. Расставленные в священном тексте акценты показывают более высокие категории бытия, определяют смысловой и ценностный горизонт человека, стремящегося жить духовной жизнью.

Священный характер текста размывает понятие авторства. Вообще говоря, очень многим священным текстам, в том числе и тантрам, присуще двойное, вертикальное авторство. Суть этой позиции состоит в следующем. Во-первых, есть «главный автор», в качестве которого выступает то или иное божество. В тантрах таким божеством чаще всего является Шива. Шива адресует свое речение конкретному персонажу (обычно это его супруга Шакти),

² Ср. мнение о том, что «ознакомительный труд по тантрической доктрине вполне может написать человек, не являющийся практикующим адептом этой школы» [Фёрштайн, 2004: 15].

³ Об этом вопросе см.: [Константинов, 2006].

обращающемуся к нему с конкретной просьбой. Произнесение текста богом, хотя оно и увязывается с определенной квазиисторической эпохой, происходит вне времени, в вечности. Во-вторых, есть личность земного медиатора, авторитетного духовного наставника, который, схватывая смысл и саму форму текста в откровении, передает полученное знание заинтересованным людям. Духовная сверхчуткость этого «вторичного» автора, находящегося на более низкой ступени иерархии (по сравнению с божеством), позволяет ему улавливать и актуализировать трансцендентный, вечный смысл тантры. Этот посредник может, например, избираться самим божеством (как в случае с основателем кашмирского шиваизма Васугуптой), либо он может как бы случайно узнать о сакральном знании, которое первоначально не предназначалось для посторонних ушей. Для последнего случая характерен эпизод с Матсьендранатхой, основателем школы натхов, который подслушал в образе рыбы разговор между Шивой и Шакти и затем воспроизвел их беседу в текстовой форме [Элиаде, 2004: 386].

Священство текста, среди прочего, предполагает статус *божественного совершенства*. В таком тексте все правильно, все верно; он лишен изъянов и абсолютно безупречен. Кроме того, он полностью категоричен в своих положениях. Его весть – это истина в последней инстанции, и усомниться в ней означает подвергнуть сомнению ценность тех теорий и практик, которые освящает сам этот текст. Священный текст обладает непререкаемым авторитетом. Он не терпит раздвоенности сознания тех, к кому обращен: либо ты *целиком* принимаешь его, и тогда становишься его последователем, адептом, либо не принимаешь, и тогда оказываешься вне традиции. Существенен сам способ циркулирования священного текста: он не столько *читается* адептом, сколько *проживается* всеми его психотелесными структурами, и с изложенными в тексте постулатами последователю учения вменяется в обязанность постоянно соразмерять события своей внутренней и внешней жизни. Можно сказать, что с точки зрения прагматики священного текста организован прескриптивно и нормативно.

Далее, тантры часто подчеркивают, что они – *тайные* тексты. Библейское «не мечите бисер перед свиньями» в полной мере приложимо к данной позиции. По словам «Куларнава-тантры» (XI. 83), «как молоко содержится в кокосовом орехе, так и учение *кулы* (одно из тантрических направлений – С.П.) следует хранить в тайне». Подобная эзотеричность священного текста, ограждающая его от посягательств профанических идей, может означать сразу несколько факторов. Во-первых, содержание тантры не поддается познанию «с наскоку», но требует особой духовной «профессионализации». Во-вторых, тантрические принципы невозможно постичь с позиций

профанического мировоззрения, соответственно, они предполагают особые каналы понимания. В-третьих, эти истины в какой-то мере опасны для обычного индивида, потому что они ломают привычный для него способ жизнеустройства. В-четвертых, при всей своей духовной силе они и сами парадоксально хрупки, не вынося давления со стороны грубого внешнего окружения: ведь это давление способно привести к забвению и угасанию традиции, лишить текст его эффективности («Йони-тантра», III. 2).

Тайность священного текста позволяет ему добиться максимальной чистоты спиритуальной линии, четкого отделения «зерен» от «плевел»; эта демаркация ориентирована на духовное освобождение. Здесь тантры показывают свою *сомериологическую* направленность. Священство тантры – не призыв к благоговейному, пассивному созерцанию текста, а использование его для конкретной духовной деятельности. Иными словами, тантра – не культовый объект, а своего рода учебное пособие, предназначенное для активного преобразования сознания адепта в русле мировоззренческих установок данной тантрической школы.

Как известно, традиционное индийское сознание лишено интереса к событиям исторического плана, оно видит в них лишь бесконечное воспроизведение потока сансары. Суть истории выхолощена монотонной чередой повторяющихся явлений, обескровлена неумолимыми законами кармы. Вместо идеи уникальных, неповторимых исторических событий, складывающихся в логически связные периоды и эры, индийцы оперируют представлением о четырех квазиисторических социокосмических эпохах гигантской протяженности – *югах*. Согласно распространенной тантрической идее, в каждой из этих эпох циркулирует какая-то одна специфическая группа текстов, наиболее пригодная именно для нее. Так, с *сатья-югой* ассоциируются веды, с *трета-югой* – дхармашастры, с *двапара-югой* – пураны, а с *кали-югой* – тантры («Маханирвана-тантра», I. 18 сл.). Примечательно, что земные авторы тантр относят тантрические послание к концу этого великого хронологического цикла. Они невольно признают сравнительно поздний характер тантр как духовных текстов, однако не считают, что этот факт умаляет достоинство тантрической весты. Каждая группа текстов ничуть не хуже и не лучше остальных, каждая из них эффективно описывает тот набор духовных средств, который присущ конкретной эпохе. Не тексты со временем становятся хуже или лучше, а люди, и именно соразмерно слабеющей нравственности и духовности из глубин откровения извлекаются соответствующие произведения. Но для того, чтобы подчеркнуть ценность той или иной группы текстов для данной эпохи, автор может намеренно превознести ее, усилив критический пафос в адрес других групп

текстов. Поэтому в тантрах нередко встречаются нападки против тех же вед, считающихся неэффективными в *кали-югу* («Маханирвана-тантра», II. 15). Время вед прошло, люди стали другими и теперь требуются более действенные средства, чтобы пробудить их от духовной спячки («Тарабхактирахасья-дипика», 3). Это тем более сложно, что мы живем в наименее благоприятное для духовного развития время, что налагает на священные тексты особую ответственность. Вот так парадоксальным образом тантры, с одной стороны, обращаются к ведам за своей легитимацией, а с другой, подвергают их же остракизму за недостаточную соразмерность современной эпохе. Образно выражаясь, в старые мехи движения к свободе теперь, по мнению тантристов, должно быть влито новое литературное вино.

Внешняя по отношению к тантрам позиция охватывает их совокупность как бы с высоты птичьего полета. Под внешней позицией в данном случае будет пониматься не пристрастное и подчас враждебное отношение к тантризму иных, нетантрических, учений Индии, и не обывательски-плоское восприятие тантры, характерное для массовой публики, а максимально отстраненное, объективно-нейтральное рассмотрение тантр, выраженное в академических трудах. Таким образом, нижеизложенное будет своего рода тантрологической саморефлексией.

Тексты тантр составлялись на протяжении более тысячи лет, примерно с VII по XIX вв., и наиболее активно этот процесс происходил в XIII – XVIII вв.⁴ Впрочем, мы не станем утверждать наверняка, что в современную эпоху они уже не создаются. Далеко не все нынешние тантрические направления, продолжающие классические линии или тяготеющие к ним, афишируют сегодня свою деятельность, опасаясь непонимания и клишированного восприятия тантрической традиции, сложившегося не только за пределами Индии, но и в ней самой⁵.

Количество тантр по разным причинам не поддается точному подсчету. Правда, тантрические авторы часто оперируют «каноническим» числом 64 (напр., «Махасиддхисарасвата»); однако данное число не следует воспринимать как некую универсалию, с помощью которой тантристы пытались охватить все многообразие наименований текстов на каком-то конкретном историческом этапе, скорее, это символ некой завершенности, формальной и содержательной полноты.

⁴ По мнению Р. Рао, с X по XVIII вв. См.: [Рао, 2002: 79].

⁵ О становлении тантрической литературы см.: [Пахомов, 2005: 22 сл.].

Тантры отличаются по своему размеру: некоторые из них достаточно невелики⁶, другие более объемны. Как уже отмечалось выше, тантра представляет собой диалог, действующими лицами которого выступают обычно бог и богиня. Один из персонажей является вопрошателем, своими вопросами задающим тон и направление всему произведению. В том случае, если вопрошает богиня, а отвечает бог, такой тип тантры называется *агамой*; если же наоборот (это более редкий случай) – *нигамой*⁷.

Как правило, в первой главе тантры затрагиваются вопросы общего, философского характера – о природе божества, происхождении мира, плачевном положении людей в современную эпоху и т. д. Обычно уже в самом начале тантры главный ее персонаж сообщает, ради чего она создана, какую цель преследует. Подчеркивая фундаментальные изъяны сансары, тантра предлагает, на ее взгляд, наиболее эффективные средства для вызволения из «океана страдания». Соответственно, цель каждой тантры – мокша. По словам «Куларнава-тантры» (I. 6), «узнав это учение, человек освободится от сансары». Путь к мокше, т. е. собственно описание всевозможных ритуальных, магических, психопрактических, эротических и прочих методов, составляет основную часть текста. Философия же не играет в тантре доминирующую роль: она есть своего рода «служанка практики» и часто используется для общего осмысления полученных в духовном опыте результатов.

С позиции внешнего наблюдателя, не обращающегося к сверхчувственным источникам познания, сакральность тантры уже не выглядит столь самоочевидной. Вместо вопроса о смысле священного характера тантры на первое место выдвигается проблема того, какие структуры ответственны за появление, развитие и поддержание этого высокого статуса. Священным текст оказывается не сам по себе, а в какой-то связи с чем-то и с кем-то. Другими словами, должно наличествовать особое отношение к этому тексту, которое и делает его священным, и должны быть те, кто развивает по тем или иным причинам такое отношение. При внешней позиции тема трансцендентного происхождения тантры просто выносится за скобки. Идея божественного автора тантры рассматривается как удобный литературно-мифологический прием, повышающий ее авторитетность. Двойное, вертикальное авторство нивелируется и сводится только к земной манифестации.

Из этой основополагающей установки внешней позиции к тантре вытекают и следующие. В частности, при ней делается заметным встречающийся в тантрах прием самовосхваления – обычно

⁶ Например, «Марджари-тантра» состоит всего из десяти шлок.

⁷ Например, «Кулачудамани-тантра».

содержательного характера, когда в какой-либо тантре прославляется проповедуемое ею учение (например, в «Нирвана-тантре», XI. 3 – 5). Данный прием служит тем же целям, что и идея божественного автора, а также тому, чтобы показать, что именно данная тантра является наилучшим путем к окончательной свободе. Самовосхвалению вторит и критика (подчас резкая и уничижительная) мнений оппонентов. Автор тантры не занимается их подробным критическим разбором, ему достаточно уже того, что они не следуют тантрическому учению, а значит, их собственные взгляды и практики по определению весьма далеки от совершенства. Это бескомпромиссная, не идущая ни на какие уступки позиция, наверное, излишне категорична, потому что при более внимательном изучении содержания любой тантры обнаруживается, что ее собственное учение носит следы явного влияния иных религиозных и философских систем Индии, особенно санхьи и веданты⁸.

Автор тантры становится первой и наиболее важной инстанцией сакрализации текста. Второй такой инстанцией оказывается группа последователей во главе с наставником, – который, впрочем, и сам может быть автором тантры, – применяющих данный текст на практике. Иными словами, священный характер тантры, заданный автором, укрепляет (синхронически) *школа*, в которой тантра функционирует. Непосредственной причиной сакрализации на этом уровне является сложный комплекс веры и внутреннего опыта, апробирующего те положения, которые выдвигает тантра. Третьей же инстанцией будет вся тантрическая традиция, передающая (диахронически) смыслы и ценности данной тантры из поколения в поколение.

Язык, на котором создавались тантры – это в основном все тот же санскрит, язык классической индийской учености. Применительно к тантрам наблюдаются некоторые особенности его использования. В частности, это далеко не всегда правильный классический санскрит с его строгими правилами. В тантрах нередко случаи смешения грамматических родов (например, мужского со средним), нестандартно используются падежи, не всегда соблюдаются правила сандхи, нормы применения временных и модальных форм. Бывают случаи «забвения» долгот, встречаются и орфографические ошибки⁹.

С таким применением языка коррелирует и его стилистика. Хотя многие тантры написаны в стихах, чаще всего в размере *шлока*, они –

⁸ Ср.: «Философские идеи, «лежащие в основании тантр, суть модификации систем санхьи и веданты» [Пэйн, 1933: 76]. Ср. также: [Чакраварти, 1963: 39].

⁹ Некоторые исследователи полагают, что сравнительно низкое качество такого «тантрического санскрита» связано с тем, что авторы тантр не получили классического образования, поскольку принадлежали к низким социальным слоям. См.: [Гудриаан, Гупта, 1981: 27].

отнюдь не художественные тексты. Можно сказать, наверное, что тантры – одни из наименее эстетичных и наиболее бедных в художественном отношении текстов, написанных на санскрите. Богатейший арсенал образных средств санскрита, его синонимия и паронимия, аллитерации и игра слов – эти и другие языковые достоинства используются тантрами крайне незначительно. Нередко встречаются штампованные фразы, скудный набор метафор. Объясняется все это практичной направленностью тантр: они обращаются к языку обычно только как к удобному инструменту описания. Но несмотря на такую видимость простоты языка, зачастую тантры достаточно темны для понимания – либо благодаря намеренному применению неоднозначных идиом, либо благодаря утаиванию тех или иных подробностей практики. Это роднит тантры с текстами европейской алхимии, известными своими причудливыми описаниями. Информация же о недостающих подробностях приобретается не напрямую из тантрического текста, а через устный комментарий компетентного лица¹⁰.

К содержательным особенностям тантры можно отнести и такое явление, как *квазимифология*. В то время как пураны или эпос воспринимают миф в его чистом виде, не усматривая в нем дополнительного слоя значений, тантры, черпая мифологические образы и сюжеты из тех же пуран и эпоса, на языке мифа могут сообщать, например, о расположении энергетических каналов или о движении микрокосмической энергии («Шатчакра-нирупана»). Тем самым экстравертивная мифология пуран трансформируется в тантре в интровертивную мифологию – квазимифологию психосоматических объектов. В частности, те или иные божества, упоминаемые в тантре, предстают там не как объекты культа, а как условные знаки, относящиеся к каким-либо аспектам микрокосма или макрокосма¹¹. Отдельные застывшие фрагменты мифа становятся в тантре символическими образами, элементами иконографии, и применяются в духовной практике – например, как объекты созерцания.

Выше мы в методологических целях постарались развести две герменевтические установки по отношению к тантре. Однако в реальности границы между ними не столь отчетливы. Тантрический адепт, использующий на практике ту или иную тантру, вполне способен отчасти занять по отношению к ней внешнюю позицию, например, классифицируя тантры по региональному или конфессиональному признакам, – хотя, конечно, его изначальная

¹⁰ См. любопытные соображения о «тантрическом языке» в: [Бхарати, 1992: 164 ff.].

¹¹ Ср.: «Все шакто-тантрические божества... не имеют ни антропоморфной основы, ни мифологии» [Бхаттачарья, 1982: 347].

ангажированность и пристрастность препятствуют ему в полной мере перейти в русло академической беспристрастности. С другой стороны, и нейтральный ученый, исследующий смысловую наполненность тантры извне, способен углубить свое понимание предмета через общение с носителями традиции или даже через принятие каких-либо форм посвящения. Таким образом, «внутренняя» (тантрическая) традиция и «внешняя» (тантрологическая) традиция способны обогащать друг друга в развитии смыслового горизонта тантрической литературы.

1 сентября 2006 г.

ЛИТЕРАТУРА:

- Бхарати, 1992 – Bharati A. *The Tantric Tradition*. London: Rider.
- Бхаттачарья, 1982 – Bhattacharyya N. N. *History of the Tantric Religion*. Manohar.
- Гудриаан, Гупта, 1981 – Goudriaan T., Gupta S. *Hindu Tantric and Śākta Literature*. Wiesbaden: Harrasowitz.
- Константинов, 2006 – Константинов А. В. Семантика священного и религиозный опыт. *Третьи Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение*. Материалы научной конференции. Отв. ред. С. В. Пахомов. СПб.: СПбГУ.
- Пахомов, 2005 – Пахомов С. В. Индуистская тантрическая литература. *Восток*, № 2.
- Пэйн, 1933 – Payne E. *The uaktas. An Introductory and Comparative Study*. Calcutta, London, etc.
- Рао, 2002 – Рао Р. *Тантра. Мантра. Янтра*. М.: Беловодье.
- Фёрштайн, 2002 – Фёрштайн Г. *Тантра*. М.: Гранд-Файр.
- Чакраварти, 1963 – Chakravarti C. *Tantras. Studies on their Religion and Literature*. Calcutta.
- Элиаде, 2004 – Элиаде М. *Йога: бессмертие и свобода*. СПб.: СПбГУ.