

С. В. Пахомов

Генезис индуистского тантризма¹

Тантризм частично уничтожил древние практики, частично их поглотил и видоизменил. С тех пор пураническая религия и лежащий в ее основе ведизм оказываются в той или иной степени пронизаны им.

Луи Рену

Проблема происхождения тантризма чрезвычайно сложна. По большому счету, мы не можем с определенностью утверждать, в каком регионе, когда, при каких обстоятельствах и у каких племен, народностей или других социальных групп появляется то, что допустимо обозначить в качестве индуистского тантризма. Обо всем этом можно говорить только с известной долей условности. Неясны ни истоки тантризма, ни трансформация возможной «прототантрической» религиозности в зрелую систему, а, следовательно, нельзя быть уверенным в том, что на таком-то этапе исторического развития тантризма еще нет, зато на следующем он уже возникает.

Прежде чем попытаться разобраться в этих и других многочисленных затруднениях, следует еще раз вернуться к выяснению сущности тантризма.

В самом общем, предварительном, виде тантризм можно определить как **религиозно-философскую, эзотерическую традицию, использующую в качестве своих священных текстов тантры**. Эта традиция получила распространение прежде всего в индуизме и буддизме. При всей внешней понятности входящих в данное определение слов следует все-таки ненадолго остановить на них внимание. Словосочетание «религиозно-философская» указывает на неразделимость религиозных и философских элементов. Это разделение тем более невозможно, что в Индии, в отличие от западных мыслительных систем, восходящих к античному философствованию, не закрепились практика незаинтересованного, «теоретического» узрения истины, а значит, не произошло и резкого отрыва философии от религии. Тантра, как и многие другие индийские системы мысли, вполне может претендовать на статус

¹ Текст публиковался двумя частями: 1) IX Социологические чтения преподавателей, аспирантов и студентов. Межвузовский сборник научных трудов. Пенза: Пензенский государственный педагогический университет им. В. Г. Белинского, 2007. С. 126–141. 2) X Социологические чтения преподавателей, аспирантов и студентов. Межвузовский сборник научных трудов. Пенза, Пенз. гос. пед. ун-т им. В. Г. Белинского, 2008. С. 257–266.

даршаны.² Далее, «эзотеричность» тантризма указывает на стремление его адептов отделять свое учение от «профанных», массовых, учений, доступных всем желающим; тантризм, несмотря на социальную эгалитарность, духовно элитарен, недоступен для непосвященных, и этот факт в его системе координат означает, что именно он может эффективно помочь в обретении универсально значимой для индийской культуры цели – окончательного освобождения от круговорота рождений и смертей (*сансара*). Далее, понятие «традиции» указывает на передачу определенного знания по цепи учительской преемственности (парампара). В данном случае мы в эвристических целях, стремясь показать единство изучаемой системы, сознательно отстраняемся от того обстоятельства, что в рамках тантризма действуют *различные* школы и подшколы, каждая из которых, в сущности, представляет собой отдельную традицию. Тем не менее, поскольку эти отдельные традиции имеют многочисленные точки пересечения друг с другом, а иногда даже общих основателей, можно представить их как части единого целого. Наконец, использование тантр – текстов, давших имя всей традиции – указывает на авторитетность и сакральность этих произведений, более значимых для тантристов, чем произведения ведические и брахманистские.

Очевидно, что тантризм – это сложное, комплексное образование, имеющее множество признаков. На наш взгляд, сводить эти признаки к какому-то одному было бы неверно, хотя эта несводимость не означает, что их нельзя определенным образом упорядочить. Все эти тантрические признаки перекликаются друг с другом. При характеристике того или иного религиозного направления важно понимать, какие признаки у этого направления наиболее существенны, а какие – второстепенны. Тогда все они могут быть выстроены в своеобразную иерархию. С точки зрения такой иерархии, на первом месте следует поставить мировоззренческие установки («философия») тантристов, явно или неявно лежащие в основе их духовных практик, на втором – собственно сами практики и то, что к ним относится, а на третьем – организационный аспект деятельности тантристов. Среди же установок наиболее важным оказывается понятие *шакти* как воплощения абсолютного начала, необходимого звена между миром абсолютной трансцендентности и эмпирической реальностью.³ Мы предлагаем следующий порядок признаков тантризма:

1. Идея шакти как высшей универсальной энергии.
2. Микро-макрокосмический параллелизм.
3. Представление об индивидуальном теле как о «зародыше» вселенной.

² По крайней мере, эти претензии оправданы для кашмирского шиваизма.

³ *Элиаде М.* Йога: бессмертие и свобода. Пер. с англ. СПб., 2004 (2-е изд.). С. 276.; *Padoux A.* Recherchez sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques. Paris, 1963. P. 47.

4. Идея обретения прижизненного освобождения.
5. Особые посвящения неортодоксального типа.
6. Большое значение магики-окультурной сферы и развития психических сверхспособностей.
7. Особые символы и средства: янтры, мандалы, мудры, мантры и др.
8. Особые ритуальные практики.
9. Огромное практическое значение йоги.
- 10.«Тонкая» физиология и ключевая роль в ней энергии кундалини.
- 11.Стираемость социально обусловленных (кастовых) различий в ходе совместных ритуальных действий.
- 12.Высокое положение женщин, предписание уважать и почитать женщин.
- 13.Признание божественной сущности духовного наставника.

Здесь перечислены основные (но не единственные) признаки тантризма. При этом первыми названы те, которые относятся к мировоззренческой стороне (1 – 4), затем – к практической (5 – 10), наконец, к организационной (11 – 12). На мнение о том, что на первое место следует поставить практическую сторону, а не теоретическую, мы ответим, что, хотя тантру часто и вполне обоснованно называют *садханой*, т. е. духовной практикой, любая практика должна отталкиваться от каких-то мировоззренческих установок, вносящих в нее смысл и цель.

Вообще говоря, при попытке в сжатой форме схватить сущность какого-нибудь индийского (и особенно индуистского) вероучения мы сталкиваемся с той методологической трудностью, что характеризующие это учение признаки можно подчас довольно легко обнаружить и в других индийских учениях; следовательно, точно дефинировать учение на основе соответствующих признаков почти нельзя. Между индийскими религиозно-философскими системами нет четких границ: все они обладают некоторыми типическими, структурными чертами, присущими им постольку, поскольку они сами принадлежат к индийской духовной культуре как таковой. Одна из важных особенностей данной культуры – ее *инклюзивизм*,⁴ или способность «включать» в себя элементы иных культур, ассимилировать их до такой степени, что через какое-то время они начинают восприниматься как исконно индийские. На уровне же отдельных систем внутри индийской культуры, к которым, без сомнения, относятся и религиозно-философские индийские учения, инклюзивизм проявляется в способности этих учений впитывать постулаты (а также содержание и форму текстов, линии учительской преемственности, организацию общин и т. д.) друг у друга, неуловимо при этом меняясь.

⁴ Идею индийского инклюзивизма активно развивает, например, Пол Хакер. Ср.: Hacker P. Inklusivismus // Oberhammer G. (Hrsg.). Inklusivismus. Eine Indische Denkform. Wien, 1983. См. также: Зонтхаймер Г.-Д. Пять компонентов индуизма и их взаимодействие // Древо индуизма. М., 1999. С. 268.

Подобное впитывание становится мощным фактором развития данного учения. С инклюзивизмом тесно связан и *синкретизм*. Если инклюзивизм есть способность системы делать своими различные, подчас противоречащие ей, элементы, то синкретизм – это способность располагать эти элементы так, чтобы они подчинялись внутренней логике системы, осмыслялись на основе ключевых ее положений; при этом данные элементы способны сохранять относительную самостоятельность, что намекает на их изначальное происхождение. Синкретизм же сочетается с *традиционализмом*, который означает, среди прочего, то, что старые элементы системы, хотя они и вытесняются на периферию элементами новыми, не исчезают окончательно, но сохраняются неопределенно долгое время – столь долгое, сколь существует сама эта система.

Все вышеперечисленное с успехом можно отнести и к тантризму, причем к тантризму даже в гораздо большей мере, потому что возникновение тантризма в Индии создало весьма своеобразную ситуацию «дублирования» школ, при которой одна и та же школа может быть и «конфессиональной», и «тантрической» (например, натха). Действительно, ни один из этих признаков, наверное, не будет являться исключительно «тантрическим» по своему содержанию и может быть найден в иных индийских традициях. Так, вайшнавские общины, пронизанные духом бхакти, также отрицают кастовый строй в ритуале, используют мантры и мудры; «тонкая» физиология признается во всех направлениях йоги, отчасти и в аюрведе; обожествление наставника – вообще характерная черта всех индийских школ, и т. п. Однако в своей совокупности и ранжированности эти признаки и образуют специфический облик индуистского тантризма.

Тантризм – это преимущественно «школьное» движение; за пределами соответствующих школ, в которых разрабатываются те или иные эзотерические доктрины и практики, он не существует. Говорить о «народном», «популярном» тантризме бессмысленно – это всегда традиция инициатическая, требующая серии посвящений. Следовательно, генезис тантризма – это всегда генезис тантрических школ. Тем не менее резонно предположить, что появление тантризма – зрелой и специфической дисциплины – могло состояться уже после того, как основательно развились мифологемы и практики народных и племенных форм религиозности. Именно отталкиваясь от этих образцов религиозности и модифицируя их, и складывался тантризм.⁵

⁵ См. о превалировании культа Кали среди низких слоев общества: *Chakravarti C. Tantras. Studies on their Religion and Literature. Calcutta, 1963. P. 36.* Ср. также: «Часто небезосновательно полагают, что тантризм коренился, по крайней мере, на ранних этапах, в низших кастах Индии или за пределами арийского влияния. Инкорпорация в тантрическую традицию какого-нибудь ритуала в качестве эзотерического могла представлять окончательный этап поглощения в индуизм примитивного культа

Тантризм нельзя называть отдельной индийской религией: его школы *всегда* относятся либо к индуизму, либо к буддизму. Поскольку нас в данном случае интересует индуистский тантризм, то буддийский аналог мы оставим без рассмотрения, впрочем, обращаясь к нему к нему по мере необходимости.

Прототантрические элементы. Столь сложное образование, как тантризм, безусловно, не могло появиться в одночасье. Прежде чем эта традиция была воспринята индийцами эксплицитно, как особая *неведическая* дисциплина, должно было пройти немало лет и даже столетий его «утробного» развития. И действительно, генезис тантризма растянулся почти на полторы тысячи лет, если не больше. Если бросить взгляд в толщу индийской религиозной истории, то мы обнаружим на разных (наверное, даже на всех) ее этапах, в различных регионах, разнообразные «прототантрические» элементы.⁶ По сути, как это ни парадоксально, нет ни одного элемента развитых тантрических учений, которым не нашлось бы какого-то соответствия в предыдущие эпохи.

Хотя прямую связь между ведой и тантрой следует отвергнуть, тем не менее, в литературе жанра шрути все-таки можно обнаружить те или иные элементы, которые допустимо интерпретировать как тантрические. По мнению Ч. Чакраварти, почва для возникновения тантризма была подготовлена уже в ведические времена.⁷

Обычно в качестве идеологической предшественницы тантризма называют «Атхарваведу», магические заговоры и заклинания которой использовались в домашней обрядности. Действительно, многие такие заговоры и заклинания напоминают некоторые тантрические практики. Впрочем, магическая сторона индоарийской религиозности представлена и в более старом собрании текстов, «Ригведе». Так, в гимне I. 191 приводится заговор против ядовитых змей и насекомых; в гимне VII. 104 Индра и другие божества призываются для уничтожения различной нечисти. Гимн X. 162 направлен против демонов, которые вредят зародышу в утробе матери. Но любопытнее всего те гимны, содержание которых приближается к тантрической ритуалистике группы *шаткарма*. Так, гимн X. 145 является руководством для отваживания соперницы, а X. 159 – это гимн восхваляющей себя замужней женщины, которая прямо говорит о себе как об «убийце соперниц». При этом женщина достигает полной власти над своим супругом, что можно соотнести с тантрическим

плодородия. <...> Многие тантрические божества начали свою карьеру как местные божки». – Gupta S., Hoens D., Goudriaan T. Hindu Tantrism. Leiden / Köln, 1979. P. 36.

⁶ «Можно утверждать, что некоторые тантрические элементы и ранние этапы тантрической системы намного старше своего первого появления в литературе». – Hindu Tantrism. P. 17.

⁷ Chakravarti Ch. Antiquity of Tantricism // The Indian Historical Quarterly. Vol. VI, No. 1. March, 1930. P. 120.

ритуалом *вашикарана*, или «постановка под контроль». «Антидемонические» обряды известны и по более поздней литературе – например, из «Ваджасаней-самхиты» (VII. 3) или «Тайттирия-араньяки» (IV. 27). «Тайттирия-брахмана» (II. 3. 10) упоминает мифологический эпизод, в котором Сита, дочь Праджапати, прибегает к колдовским практикам для завоевания сердца Сомы. Впрочем, отношение к таким практикам у ортодоксов было сравнительно сдержанным, недаром «Атхарваведа» далеко не сразу была воспринята как книга откровения.

Также в «Ригведе» (X. 136) мы встречаем описание необычных существ, «косматых аскетов», «подпоясанных ветром»; они способны самостоятельно нестись по воздуху, они нечувствительны к ядам, дружны с гандхарвами, апсарами, богом Рудрой. Эти персонажи выглядят не столько мифологическими существами, сколько реальными людьми, сумевшими обрести необычные психические способности (*сиддхи*), в частности, умение левитировать. Подобные способности играют большую роль в тантризме, служа признаком духовного совершенства адепта. Интересно отметить, что уже в этом довольно архаичном тексте⁸ устанавливается связь подобных аскетов с Рудрой; одно из имен Рудры – Шива, который впоследствии оказался связан с тантрическими культами. Вполне может быть, что предтечи этих аскетов, напоминающих своими обликом и способностями шиваитских аскетов, были выходцами из шаманских кругов.

Короткие резкие слова типа *phaс* (которые можно сопоставить с тантрическими *биджа*-мантрами), использовавшиеся в ритуале, также встречаются уже в «Ригведе». В «Тайттирия-араньяке» (IV. 27) упоминаются заклинания, похожие на заклинания из тантрических магических ритуалов (*абхичара*). «Артхашастра» (XIV. 3) также говорит о различных заклинаниях, вызывающих оцепенение существ. В тантризме силе особым образом произнесенного слова (*мантра*) придается огромное значение; собственно, это только развитие чрезвычайно архаичных т повсеместно распространенных представлений, в которых слова и вещи еще не отделялись друг от друга. В «Ригведе» (X. 125) воспевается священная речь, Вач. Она «пропитала собой небо и землю», она настолько всесильна, что «кого возлюбит, того делает могучим». И еще: «Благодаря мне ест пищу тот, кто смотрит, // Кто дышит и кто слышит сказанное. // Не отдавая себе отчета, они живут мною».⁹ Именно на этот гимн впоследствии ссылались приверженцы тантризма, отождествляя священную речь с космической энергией-Шакти. Но если в самом этом

⁸ Тем самым уже в то время, на рубеже II и I тыс., существовали какие-то формы поклонения ведическому богу Рудре, на которые, впрочем, и тогда активно влияли неарийские культы.

⁹ Цитаты из Ригведы и Атхарваведы даны в переводе Т.Я.Елизаренковой.

гимне и трудно обнаружить подобное тождество, он все-таки оказался важен для теоретического обоснования практики рецитации тантрических мантр, или священных формул, посвященных различным божествам. Еще более глубокое развитие представления о священном слове, речи, получили в упанишадах. Мистический первослог *Ом*, который встречается уже в брахманах, становится здесь воплощением абсолютного начала, в форме невыраженного, невербального звука, из которого происходит мир. Небольшая по своему размеру «Мандукья-упанишада» целиком посвящена символике *Ом*, или *Аум*, раскладывая это слог на четыре компонента, каждый из которых соотносится с временами, с определенными уровнями сознания, и др. Излишне говорить о первостепенной важности слога *Ом* в тантре. Можно, например, вспомнить, что одна из чакр, располагающаяся на уровне «третьего глаза» (*аджня*), сопоставлена именно с ним.

Тантрические практики, включающие в себя элементы секса, также не возникли на пустом месте. Пара «секс и ритуал» достаточно известна еще с ведических времен, если не раньше. В ведической литературе описаны случаи земледельческой сексуальной магии, основанной на той идее, что ритуальное соитие должно даровать почве плодородие. Похожими представлениями насыщены и многие другие ведические ритуалы, например, *ашвамедха* (в котором осуществляется символическое возлежание супруги царя с телом убитого жертвенного коня), *махаврата* и др. В текстах есть пассажи, интерпретирующие ведические ритуалы в сексуальном смысле («Шатапатха-брахмана», I. 1. 18, 20 сл.). В «Айтарейя-араньяке» (II. 3. 7. 3.) утверждается, что не следует презирать семя мужчины и кровь женщины, потому что они суть формы Адитья и Агни. В «Брихадараньяка-упанишаде» (VI. 4) половой акт рассматривается как жертвоприношение, в ходе которого мужчина приносит свое семя на алтарь женщины. «Джайминия-брахмана» (I. 17) соотносит истечение семени в чрево женщины с возлиянием молока в огонь, ежедневно происходившем во время агнихотры в каждом арийском доме. Впрочем, не следует забывать о том, что в ведических текстах I тыс. до н. э. идея секса еще не связывалась с представлением о мокше и прежде всего подчеркивала аспекты плодородия.¹⁰ Но при всех различиях между ведизмом и тантризмом кажется очевидным, что и там, и тут представление об эротическом выходит за пределы чисто буквального понимания, и сексуальное сношение видится как воплощение неких универсальных космических процессов.

В ритуальных целях также использовалось и вино (*сура*), что напоминает о таком элементе тантрической практики панчамакара, как *мадья*. Вино предлагалось Индре, Ашвинам и Сарасвати на жертвенных церемониях *саутрамани* («Шатапатха-брахмана» V. 4. 5. 19 сл.). Оно

¹⁰ Ср.: Hartzell J. F. Tantric Yoga. Columbia University, 1997. P. 119, 126.

применялось также и в ритуале *ваджанея* («Шатапатха-брахмана» V. 1. 2. 10 – 19).

Активно используемый тантризмом комплекс йогических практик – это тоже плод долговременной традиции, восходящей, вероятно, еще к Протоиндийской цивилизации (примерно XXIV – XVIII вв. до н. э.). Буддизм поставил занятие йогическим созерцанием в связь с достижением окончательного освобождения. Эта идея повлияла и на ведическую культуру, что особенно заметно на примере «Майтри-упанишад» (гл. VI). В сущности, все йогические практики в той или иной мере нашли свое место в индуистском тантризме, более того, ряд йогических направлений стал восприниматься исключительно как тантра, например, кундалини-йога. Между йогой и тантрой настолько много схожего, что возникает искушение редуцировать вторую традицию к первой. Тем не менее йога для тантры – хоть и существенный, но не единственный ее компонент.

Существует свидетельства о прототантрических элементах и со стороны неортодоксальных традиций. Так, «Чуллагага» (V. 10. 2) сообщает о некоем *бхиккху* (монахе), который брал и использовал только то, что мог найти на свалках или на кладбище и который ходил за подаянием с чашей из черепа – этот монах напоминает тантрических капаликов. «Мадджхима-никая» («Чулладхаммасамадана-сутта») упоминает некоторых «шраманов и брахманов», которые не считали предосудительным сочетать аскетические практики с нарушением целомудрия в компании с женскими «коллегамии». Возможно, здесь речь идет о чем-то похожем на позднейшую тантрическую *майтхуну* (ритуальное совокупление), тем более что, например, «Катхаваттху» (3) говорит о майдтхуне как о дхарме, т. е. как о некоей системе. Далее, согласно «Тевидджа-сутте», другие «шраманы и брахманы» применяли магические методы для того, чтобы обеспечить телесную безопасность и избавить его от ран. Были и такие «профессионалы», которые способны были вызывать вражду, оцепенение, глухоту и другие неприятные и болезненные состояния. Подобные методы также напоминают арсенал процедур тантрической шаткармы. Наконец, некоторые жили за счет практик, повышающих у клиентов потенцию, избавляющих от бесплодия и т. д. «Брахмаджала-сутта» (I. 21 сл.) осуждающе описывает целые группы специалистов по гаданиям, предсказаниям, магическим заговорам, целительству – если верить тексту, подобные занятия были в середине I тыс. до н. э. широко распространены; последующие тантристы во многом жили за счет такого же рода занятий, внушавших непросвещенным массам благоговейный трепет.¹¹

¹¹ Ср. свидетельство о предсказаниях будущего у современных тантристов: Рукавишникова Н. Ф. Колесница Джаганнатха. М., 1983. С. 179.

Если рассматривать местные, неведические корни тантризма, то, хотя нам мало что о них известно в силу отсутствия ранних аутентичных письменных источников, мы можем судить о них, во-первых, по глухим упоминаниям в ведических, джайнских и буддийских текстах; во-вторых, опираясь на тамильскую литературу, которая вообще представляет собой наиболее архаичную письменную традицию среди неарийских (по крайней мере, дравидских) народностей Индии. Хотя самые ранние образцы этой литературы созданы только в конце старой эры, она, тем не менее, описывает такие формы религиозности, которые были в ходу за много столетий до этого. Пожалуй, главное, что привнесли в тантризм дравиды, это сакрализация женского начала, которая отсутствовала в патриархальном арийском обществе. Так, большое значение имеет в древнетамильской религии жестокая и свирепая богиня войны и смерти Коттравей, которую почитали экстатическими танцами, воскурениями особых наркотических веществ, и пр. Такого же рода танцем почитают бога Муругана, сына Коттравей.¹² Типичная тантрическая богиня Кали изображается довольно зловещим образом, что также отсылает к древним неведическим (если не доведическим) религиозным представлениям. Хотя Кали воспринимается как абсолютная и вечная богиня, воплощающаяся в различных формах, ее облик настолько конкретен, что явно подразумевает локальный прототип. То же самое можно сказать фактически обо всех тантрических божествах.

Ведические тексты мало что говорят о местных неведических традициях, а если и говорят, то, разумеется, неизменно в отрицательном ключе. Однако пусть даже через осуждения, но до нас доходят сведения о том, какими были эти местные традиции. Так, «Ригведа» упоминает неких «поклонников фаллоса» (चिचनदेवाय) (VII. 21. 5, X. 99. 3.), называя их также поклонниками ложных богов (अनृदेवाय), безбожниками (अदेवाय) – подразумевая, что те не почитали арийских божеств. Ведические тексты порицали отсутствие у неарийских племен варновой системы, и мы можем предположить, что этот факт – отсутствие важного для ариев социального разделения – отчасти повлиял на становление идеи неразличения социальных слоев в тантрическом ритуале; очевидно, что подобное отношение к вопросам социальной «чистоты» не могло произойти из ведического субстрата. Далее, в «Махабхарате» («Карнапарва») рассказывается о стране Аратта, располагающейся на северо-западе

¹² «В литературе описан жрец *велан*. Он танцует экстатический танец *вериятту*, является отражением Муругана и в в конце концов, в своем неистовом танце, становится Веланом с заглавной буквы В». – *Зонтхаймер Г.-Д.* Пять компонентов индуизма и их взаимодействие. С. 276. Ср. также: «В Тамилнаде жители издревле поклонялись Муругану ритуалами, похожими на тантрические». – *Lorenzen D. N.* The Kāpālikas and Kālāmukhas. Two lost śaivite sects. Berkeley and Los Angeles, 1972. P. 53.

Индии. В этой стране живут аратты, или бахлики, не признающие ведическую дхарму. Бахлики – это «скверна для всей земли <...> воры». «Они пьют крепкие напитки из зерна и патоки, едят говядину с чесноком, лепешки с мясом и плодами ватья. <...> Им чужды принципы добродетели. Умощенные, украшенные венками, они, напившись допьяна, хохочут, поют и, скинув одежды, пляшут с женщинами у стен города и домов, у всех на виду. <...> Из всего рода у них один становится брахманом, все же остальные делают, что захотят».¹³ Оргиастичность араттов не могла не шокировать ведических ортодоксов, которые видели в ней опасные извращения «истинного» порядка вещей. Г. М. Бонгард-Левин полагает, что Аратта (он называет ее Вахикой) – «один из древнейших очагов шиваизма и тех небрахманистских культов, которые в дальнейшем получили название тантрических».¹⁴

Дравидская культура знает таких персонажей, которые нетипичны для арийской среды. Вот как описывается в тамильской «Повести о браслете» (созданной, впрочем, не раньше V в. н. э.) Чалини, пророчица у древнетамильского охотничьего племени эйнаров:¹⁵ «Чалини с взлохмаченными космами и воздетыми ввысь руками, словно одержимая самим божеством, забила в неудержимом танце. <...> Короткие вьющиеся волосы Чалини были подобраны кверху узлом, украшенной маленькой серебряной змеей и полумесяцем из белого кривого бивня дикого кабана. <...> Ожерельем служили ей нанизанные на крепкую нить белые зубы свирепого тигра, а сари ей заменяли шкуры леопарда. Она сидела верхом на криворогом олене, крепко сжимая в своих руках лук». Через какое-то время пророчица преображается в саму богиню смерти: «Чалини была украшена полумесяцем молодой луны. Когда она открыла свой лоб, то сверкнул ее немигающий третий глаз. Она была белозуба, с устами, подобными кораллам, и с шеей, почерневшей от выпитого яда. Поясом ей служил исходящий злобой змей. Вместо лука она сгибала великую гору. Грудь ее была закрыта кожей ядовитой змеи. Рукой, украшенной браслетом, она приготовилась метнуть трезубец. Плечи ее покрывала слоновая кожа, бедра и ноги завернуты в шкуру кровожадного льва.. каждый ее шаг как бы возвещал победу, даруемую богиней. Котравей стояла на голове могучего асуры о двух головах и туловищах».¹⁶

¹³ См.: Махабхарата. Карнапарва. Пер. Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой. М., 1980. С. 110 – 114. Авторы перевода считают, что религиозные и социальные условия жителей Аратты восходят к эпохе Хараппской цивилизации.

¹⁴ Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. М., 1993. С. 168. Этот же автор говорит, что в индийских источниках данная территория отождествляется с Шиби («Сибой» греков). (Там же. С. 168).

¹⁵ «Повесть о браслете» («Шилаппадикарам»). Пер. Ю. Я. Глазова. М., 1966. С. 89.

¹⁶ Там же. С. 90.

Подобное описание экстатической пророчицы, перевоплощающейся в зловещее божество, совпадает с образами различных тантрических богинь. С другой стороны, при описании второго облика Чалини заметно влияние шиваизма: пророчица обретает типичные атрибуты бога Шивы (третий глаз, почерневшая шея, змей вместо пояса и пр.).¹⁷

Чем ближе мы подходим к эпохе появления собственно тантризма, тем все больше становится свидетельств о подобного рода элементах. Несомненно, что их было бы еще больше, если бы мы лучше знали верования местных народностей, весьма повлиявшие на становление не только тантризма, но и индуизма в целом.

Подобные сведения, естественно, носят отрывочный характер и не дают нам возможность составить более-менее связное представление о «тантрических» культах, практиках и идеях, существовавших в древности. Еще раз подчеркнем, что речь может идти только об элементах, интерпретируемых в свете того, что впоследствии известно как тантризм. Вплоть до появления письменных тантрических текстов тантризм как завершенное целое еще не мог появиться.

Время появления и расцвета тантризма. Точная хронология – не самая сильная сторона религиозных традиций Индии. Собственно, только начиная с позднего Средневековья мы можем датировать (да и то далеко не всегда) их появление и развитие – и не в последнюю очередь благодаря влиянию мусульманской историографии, которая осознает уникальность исторических событий. Более же ранняя эпоха даты словно не замечала, и тантризм здесь отнюдь не исключение.

Ученые выдвигали разные гипотезы относительно времени появления и развития тантризма. Одну из самых радикальных точек зрения поддерживает Дебипрасад Чаттопадхья. В своем труде «Локаята-даршана» он вначале упоминает мнение некоего Бандопадхьяи и неких безымянных «археологов», согласно которому тантризм столь же древен, как и учение вед. Более того, тантризм оказывается арийским по происхождению: «примерно в одно время с белокожими ариями в Индию проникла и другая арийская раса, более темнокожая. Они пришли из древней Персии. <...> Именно эти племена и занесли в Индию тантризм».¹⁸ Сам же Чаттопадхья склонен еще больше удревять тантризм, помещая его в эпоху Индской цивилизации: «Тантризм должен существовать в Индии не менее пяти тысяч лет».¹⁹ Первоначальный тантризм, согласно этому автору, был якобы «прост, даже примитивен, и

¹⁷ См. о переносе признаков и атрибутики Шивы на Шакти: *Bake A. A. The Appropriation of Śiva's attributes by Devī // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. Univ. of London, 1955. Vol. XII. Part 3. P. 519 – 525.*

¹⁸ *Чаттопадхья Д. Локаята даршана. История индийского материализма. Пер. с англ. М., 1961. С. 356.*

¹⁹ Ук. соч. С. 356.

лишь позднейшие интерпретации его носят хитроумный и утонченный характер».²⁰ Причина столь значительного удревления тантризма состоит в том, что Чаттопадхья связывает тантризм с ритуальными обрядами земледельческой магии, т. е. с народной средой – причем, более конкретно, с женской частью общества (потому что «только женщины занимались земледельческой магией в период ее возникновения»²¹). Несколько более поздним временем, хотя и тоже довольно архаичным, датирует происхождение тантризма Шама Шастри: «тантрическую форму культа можно проследить еще с начала I тыс. до н. э.»²²

Однако большинство ученых появление и генезис тантризма увязывают с эпохой Гуптов (Gupta, 320 – 544 гг.), знаменовавшей собой золотой век индийской культуры. Так, чешский исследователь Камил Звелебил считает, что тантризм как отчетливое движение появился в начале IV в., а в V в. он уже распространился по всей стране, «особенно на юге и северо-востоке».²³ Как полагает М. Элиаде, это «мощное религиозно-философское движение, появившись в IV в. н. э., начиная с VI в. приняло масштабы общеиндийской моды».²⁴ К. Болле, видя в тантризме «поздний феномен человеческой истории», датирует его начало «примерно 400 г. н. э., с появлением и увеличением влияния тантр».²⁵ Этим же периодом датируют возникновение тантризма Дж. Фойерштайн, Дж. Нидэм, Г. Ф. Ильин и Г. М. Бонгард-Левин, Д. Лоренцен (применительно к школе капаликов), Н. Д. Бхаттачарья, Л. Сильбюрн (относительно школы крама)²⁶ и другие авторы.

²⁰ Ук. соч. С. 327.

²¹ Ук. соч. С. 300.

²² Цит. по: *Chakravarti Ch. Tantras*. P. 10.

²³ *Zvelebil K. The Poets of the Powers*. London, 1973. P. 26. К. Звелебил утверждает, что «тантризм содержит очень старые элементы, относящиеся к религиозной праистории и предыстории Индии, но их введение или вторжение в буддизм и индуизм в массовом и систематическом манере началось не позже первых вв. н. э., возможно, только после 5-6 вв». (Ibid. P. 26).

²⁴ *Элиаде М. Йога. Бессмертие и свобода*. С. 272.

²⁵ *Bolle K. Persistence of Religion*. Leiden, 1965. P. 3, 41. См. также: *Stutley M. and J. A Dictionary of Hinduism. Its Mythology, Folklore and Development 1500 B. C. – A. D. 1500*. London, 1977. P. 298: «Хотя с исторической точки зрения тантризм – продукт периода Гуптов, в реальности он является расширением древних йогических традиций и представляет психо-экспериментальную интерпретацию не-тантрических знаний».

²⁶ *Фёрштайн Г. Тантра*. М., 2002. С. 20. *Needham J. Science and Civilisation in China*. Cambridge etc, 1983. Vol. V. Pt. V. P. 259. Правда, автор имеет в виду прежде всего буддийский тантризм; *Ильин Г. Ф., Бонгард-Левин Г. М. Индия в древности*. М., 1985. С. 483; *Lorenzen D. The Kāpālikas and Kālāmukhas*. P. 53; *Bhattacharyya N. D. Tantric Religion // The History and Culture of the Indian People*. Vol. IV. Bombay, 1955. P. 314; *Silburn L. Introduction // Hymnes aux Kālī. La roue des énergies divines*. Paris, 1975. P. 1; *Silburn L. Introduction // Maheśvarānanda. Mahārthamaṅgali*. Ed. et tr. par L. Silburn. Paris, 1995 (1st ed., 1968). P. 14.

С другой стороны, иные исследователи отстаивают еще более позднее происхождение индуистской тантры. В послегуптское время помещает начало индуистской тантры Н. Ф. Рукавишникова (VII – VIII вв.), А. Паду (после VIII в.), Лэйн Литтл (VIII в., тамильские сиддхи), Ф. О. Шрадер, (VIII в., панчаратра)²⁷ и другие.

Как представляется очевидным, такое сложное учение, как тантризм, вряд ли могло появиться без соответствующих систематических руководств – будь то в устной или в письменной форме. Иначе говоря, возникновение тантризма теснейшим образом соотносится с возникновением первых тантрических текстов, прежде всего тантр. Именно появление тантр (к которым можно также отнести агамы и самхиты) дало новому учению идеологическую основу и помогло ему распространиться на больших территориях. Тантризм до тантр – это преимущественно тантрические или даже прототантрические «элементы», которые существовали в разных регионах и разных духовных религиозных традициях.²⁸ Мы согласны с теми учеными, которые относят возникновение первых тантрических текстов к эпохе Гуптов.

Несомненно, складыванию тантрических систем очень способствовали те постепенные изменения в обществе, которые привели к превращению ведизма-брахманизма в индуизм. Остановимся вкратце на основных вехах этого процесса, в научной литературе получившего название «индуизация». Древняя ведическая религиозность, достигнув своего пика в период, описанный литературой поздних брахман и сутр, превратившись в разветвленный и сложный ритуальный комплекс, примерно в середине I тыс. до н. э. (индийское «осевое время») дала трещину: при всей своей изощренности и претензии на всеохватность она была не в состоянии удовлетворить религиозным чаяниям и потребностям всех социальных групп. Появляется великое множество странствующих отшельников, философов, мистиков, которые, вступая друг с другом в дискуссии по самым разным вопросам, развивали новые способы мысли, системы ценностных отношений, воззрения на мир, общество, человека. В

²⁷ Рукавишникова Н. Ф. Колесница Джаганнатха. С. 177; Padoux A. Recherche... P. 43; Little L. An Introduction to the Tamil Siddhas // www.alchemywebsite.com/indian_a.html; Schrader F. O. Introduction to the Pañcaratra and the Ahirbudhnya Sañ hita Adyar, 1916. P. 19.

²⁸ Впрочем, есть и другие мнения об этом. Например, А. С. Геден считает, что «тантрические обычаи и формулы были в ходу намного раньше», чем тантрические тексты, появлявшиеся с VI – VII вв. См.: Geden A. S. Tantras // Encyclopaedia of Religion and Ethics. Ed. by J. Hastings. Vol. XII. Edinburgh, 1921. P. 192. Ср. также мнение Кнута Якобсена: «Тантрические традиции распространились по всей Индии около 500 г. н. э. или немного раньше, а первые индийские тексты, которые называются тантрами, начали составляться на санскрите около 800 г.» – Jacobsen K. A. The Female Pole of the Godhead in Tantrism and the Prakṛi of Sañ khya // Numen. Vol. 43. Leiden, 1996. P. 57.

эту эпоху, известную как «эпоха шраманов», складывалась в Индии новая интеллектуальная атмосфера. Именно в этот период появились такие значительные религиозно-философские системы, как буддизм и джайнизм, привлекая множество последователей. Правители индийских государств все чаще стали прибегать к неортодоксальным учениям, отказываясь от услуг ведических жрецов; наиболее ярким примером здесь является царь Ашока (правил в 268 – 231 до н. э.). Этот конфликт школ «астики» и «настики» происходил на фоне миграции индоариев, которая не прекращалась с тех времен, когда они впервые пересекли Инд и оказались на холмистых равнинах Пенджаба. К середине первого тысячелетия до н. э. в Северной Индии имелось уже много самостоятельных государств; примерно в то же время началось и проникновение индоариев на юг страны. В процессе этого проникновения и укрепления государственности индоарии, как и за сотни лет до того, встречались с представителями совершенно чуждых им по своему характеру культур, с их специфическими религиозными представлениями.

Если обобщить вышесказанное, то ведическая культура, в лице ее жреческих представителей, столкнулась с тремя основными «вызовами времени», пользуясь терминологией Арнольда Тойнби. Первый вызов шел изнутри самой этой культуры; он был связан с тем, что все большей популярностью у широких народных масс (тех, что объединяются в разряд вайшьев и шудр) индоариев стали пользоваться божества, не самые значимые в глазах брахманского сословия – прежде всего, Вишну и Шива. Эти «маргинальные» боги незаметно расшатывали цитадель официальной религиозности и делали ее более демократичной. Вторым вызов бросали неортодоксальные учения, отрицавшие священный характер вед и не склонные ни автоматически признавать первенство брахманов, ни обожествлять их. Наконец, третий вызов относился к местным племенам и народностям с их культурами и верованиями, совершенно независимыми от «официальной» религиозности.

Какой ответ давали жрецы на эти «вызовы времени»? Если говорить в общем, то каждый раз от брахманов требовался пересмотр своих первоначальных концепций, с тем, чтобы соотнести их с новыми настроениями и тенденциями. Что касается первого вызова, то он разрешался тем, что эти и другие популярные божества постепенно вводились в официальные культы, разрабатывалась их литургия, символика, иконография и т. д. Иначе говоря, этим божествам находили более важное место внутри системы, чем это было раньше. Вторым вызов был более серьезен, поскольку ставил под вопрос сами основы существования той картины мира, к которой привыкли жрецы. Но и этот вызов решался посредством тактики инклюзивизма и адаптации. Многие положения буддизма, джайнизма и других, более мелких, неортодоксальных движений, напрямую или опосредованно вводились в

брахманистскую систему. Усиление тенденции «онтологического пессимизма», которая была только намечена, но не развита, в ранних упанишадах; развитие этических конструкций брахманизма в сторону смягчения первоначальной механистической, формальной этики (в частности, большое значение приобретает идея ненасилия, или *ахимсы*); рост йогических дисциплин – эти и иные положения, ценности, практики пришли от неортодоксальных учений. Наконец, на третий вызов брахманы откликнулись тем, что усваивали местные религиозные представления, а также соотносили образы ведических (или полуведических, вроде Рудры) божеств с образами этих местных неарийских богов, так что последние оказывались проявлениями, «манifestациями» ведических божеств.²⁹ Ярким примером вклада местной религиозности является повышение значения женских божеств.

По всей видимости, генезис тантризма происходил в русле поисков ответа на все эти три «вызова», особенно на третий из них. Для большей конкретизации этой темы следует затронуть проблему той социальной среды, в которой впервые появляется тантризм. Кому был выгоден тантризм, кого он мог привлечь? Какие группы способствовали возникновению тантризма? Можно выдвинуть несколько версий. Вот первая из них. Поскольку тантризм – это в первую очередь духовная практика (*садхана*) и оторванные от нее, чисто спекулятивные, вопросы не пользуются среди тантристов большой популярностью, логично заключить, что та общественная сила, которая вывела тантрические элементы из огромного массива прототантрической религиозности и соединила их в некую систему, состояла из различных духовных искателей – аскетов, отшельников, йогингов, оккультных мистиков, которых в Индии было всегда много, но которых еще больше стало в первых веках новой эры. Все эти искатели, в свою очередь, принадлежали к брахманистской культуре, однако они были достаточно открыты для того, чтобы впитать в себя различные новации, относящиеся к наследию местных народностей или тех групп, которые занимали низкое положение в брахманистском обществе. С другой стороны, эти подвижники и мистики занимались и интерпретацией принципов собственной культурной парадигмы. Все они должны были принадлежать к образованным слоям населения, поскольку они умели составлять грамотные, систематические руководства по сложным духовным практикам, иначе говоря, писать тантры и преподавать их содержание своим ученикам. Вряд ли далеким от истины будет предположение о том, что местные религиозные верования давали им содержание, тогда как брахманистская культура снабжала категориальным аппаратом и символами. Такие ключевые понятия тантрической психотехники, как

²⁹ Ср.: Кулке Г., Ванина Е. Ю. Орисса: Джаганнатх // Древо индуизма. С. 384.

шакти, кундалини, чакры и многие другие, были известны и намного раньше, однако только в условиях глобального синтеза они приобрели новое значение. Итак, согласно первой версии, тантризм впервые появился в кругах духовных искателей, стоявших несколько особняком в тогдашней брахманистской культуре.

Вторая версия связывает появление тантризма с деятельностью ортодоксального жречества. Многие жрецы совершали магические ритуалы, имевшие охранительное значение. Некоторые такие «магические» жрецы занимали очень высокие государственные посты – достаточно вспомнить *пурохиту*, домашнего царского жреца, который являлся его советником, министром, казначеем и т. д. Основная обязанность такого рода жрецов (теснейшим образом текстуально связанных с «Атхарваведой») – обеспечить благосостояние и процветание данного региона (государства) или своего патрона (которым могла быть любая знатная персона, не только из царской династии), а также создать мощную «систему безопасности», препятствовавшую проникновению демонических или колдовских сил. Арсенал средств, позволявших совершать те и иные операции, разумеется, всегда был достаточно велик и хорошо разработан в Индии, однако по мере развития государства и социума требовались все более действенные способы развития их жизнеспособности. В этом смысле вполне представима ситуация, при которой жрецы, в том числе жрецы такого уровня, как пурохита, могли прибегать к магическим средствам, «доказавшим» свою эффективность в других регионах и других культурах, народностях.³⁰ Магия же могла «потянуть» за собой и весь спектр религиозных представлений и культовую сторону тантризма. Не случайно, что немало правителей в своих государствах устанавливали шактистские культы – это могло означать, что они, вслед за правительственными жрецами, признавали магическое покровительство верховной богини.

Наконец, третья версия увязывает происхождение тантризма целиком с местным субстратом. В этом случае оказывается, что прототантрические локальные формы постепенно трансформировались в тантризм под влиянием брахманистской религиозности, в согласии со стратегией «санскритизации» и «аризации» этого местного субстрата. Достаточно вспомнить о воздействии североиндийского индоарийского ареала на дравидов юга, особенно Тамилнада. В этом случае уже местные представители религии вдохновлялись символами и образцами, выращенными в недрах ведической культуры, писали тексты, в которых сплавлялась воедино и местная религиозность, и индоарийская брахманистская религиозность – что и привело к возникновению тантры.

³⁰ Ср. также: Hindu Tantrism. P. 30.

Итак, мы выдвигаем три версии возможного генезиса тантризма, точнее, условий, которые этому процессу способствовали. Всех их объединяет то, что тантризм оказывается плодом переплетения неарийской и индоарийской (брахманистской) форм религиозности. Отличает их то, насколько эти формы влияли друг на друга. Согласно первым двум версиям, брахманизм как бы «извлек» из себя тантризм, испытывая мощное влияние неарийской религиозности – в одном случае влияние испытывали духовные искатели, в другом – «официальные» или домашние жрецы. Согласно же последней версии, наоборот, местные традиции испытали воздействие со стороны различных брахманистских элементов, что и привело к трансформации прототантризма в тантризм. Нам кажется, что следует учитывать все эти версии, поскольку они взаимосвязаны. Вполне возможно, что тантризм развивался одновременно с трех этих сторон.³¹

Но не следует забывать и то, что тантризм – это все-таки совокупность отдельных традиций, имеющих свою собственную историю. Все тантрические школы (капалика, панчаратра, натха и др.) не восходили к некоему единственному источнику, но формировались на собственной основе. В противном случае придется принимать «диффузионистскую» точку зрения, согласно которой в каком-то одном определенном регионе, в определенное время, прототантризм превратился в тантризм и своеобразными концентрическими кругами распространился бы по всей Индии, вовлекая в свои практики все большее количество духовных искателей. Несомненно, подобная точка зрения весьма привлекательна, поскольку она дает ясный ответ на вопрос о происхождении тантры, однако она страдает изъяном редуccionизма, а следовательно, искусственна и ложна.

Впрочем, если и нельзя сказать с определенностью относительно региона происхождения тантризма (о чем еще см. ниже), то относительно времени его происхождения ситуация чуть более ясна. Если и не во всех своих направлениях, то хотя бы в некоторых из них, тантризм *начинает* складываться приблизительно к концу IV – V вв., когда в Индии окончательно созревают условия для формирования этой специфической духовной культуры. Эти условия появились прежде всего в русле политики гуптских царей, благодаря которой интенсивнейшим образом шло сращивание индоарийской и неарийской форм религиозности, а также «классицизация» этого сращивания.³² Межкультурные контакты и привели к тем последствиям, которые уже были освещены нами выше.

³¹ Ср. *Hartzell J. F. Tantric Yoga*. P. 218 – 219: «Тантрические идеи и практики выросли из популярной культуры, а также из популярной йогической культуры, и постепенно были инкорпорированы в консервативное русло».

³² Ср.: *Индия в древности*. С. 483.

Разумеется, далеко не сразу тантризм стал широко известным. Так, о нем молчат многие авторитетные индийские источники, например, лексикографический словарь «Амаракоша» (V в.),³³ ранние дхармашастры, «Рамаяна» и «Махабхарата»; тантры не входят в число традиционных жанров литературы, и даже китайские буддисты-паломники более позднего времени, не только Фа-сянь (V в.), но и Сюань-цзан и И-цзин (VII в.), не упоминают тантрические традиции. Однако уже в пуранах, создававшихся примерно в то же время, тантрические элементы или упоминания о тантре распространяются достаточно широко, и позднее известны даже целые «тантрические» пураны, например, «Калика-упапурана».

Мы можем сделать определенный вывод о том, что, несмотря на умалчивание со стороны ряда важных свидетелей (вроде того же Сюань-цзана), тантризм становится достаточно известен и даже популярен в Индии уже с VII – VIII вв. Это начало расцвета индуистской тантры, который продолжался примерно до XII – XIII вв.³⁴ По словам Элиаде, тантризм становится своеобразной «модой», им оказываются «заражены» едва ли не все направления индийской духовной культуры – «философия, мистицизм, ритуалистика, этика, иконография и даже «художественная» литература. <...> Это было паниндийским движением, т. к. его разделяли все великие индийские религии и все «сектантские» школы».³⁵

Место возникновения тантризма. Относительно этой проблемы между учеными также существует много расхождений. Если суммировать высказывания исследователей, то можно свести их в две основные версии. Согласно первой из них, тантризм имеет *экстраиндийское* происхождение, т. е. был импортирован на индийскую территорию из других мест; согласно второй, напротив, тантризм появился в самой Индии (*интраиндийское* происхождение тантры). Вкратце остановимся на этих мнениях. Так, известный синолог Дж. Нидэм утверждает, что «тантризм глубоко обязан китайским влияниям», ссылаясь в этом и на Ж. Фильоза.³⁶ О китайской родине тантризма пишет и Д. Ч. Сен.³⁷ Во

³³ Хотя «Амаракоше», автором которого был Амарасинха, и знакомо слово «тантра», однако там оно не обозначает соответствующее религиозное движение.

³⁴ О расцвете тантрических систем в этот период см.: *Briggs G. W. Gorakhnāth and the Kānpaṣa Yogins. Calcutta, 1938. P. 275 (VII – XII вв.); Kane P. V. History of Dharmaśāstra. Vol. V. Part II. Poona, 1964. P. 1073 (VII – XII вв.); Hindu Tantrism. P. 25 (к 1000 г.); Bhattacharyya N. N. History of the Tantric Religion. Manohar, 1982. P. 254 (IX – XII вв.); Banerji S. C. Tantra in Bengal. Calcutta, 1978. P. 42 (VII – XII вв.); Borsani G. S. La Filosofia indiana. Milano, 1976. P. 419. (VIII – IX вв.), и др.*

³⁵ Элиаде М. Ук. соч. С. 272.

³⁶ *Needham J. Op. cit. P. 283.* Нидэм постулирует сильное даосское воздействие на тантризм, в частности, в сфере сексуальных религиозных практик (*Ibid. P. 284.*)

³⁷ *Sen D. Ch. History of Bengali Literature. Calcutta, 1954 (2nd ed.; 1st ed. – 1911). P. 228.*

внешних истоках тантры были убеждены и Х. П. Шастри, и Дж. Вудрофф, который верил в персидские («халдейские») корни тантризма. Вполне определенно относительно дальневосточных (даосских) и центральноазиатских (из Тибета и даже Монголии) влияний на тантризм высказывается П. Ч. Багчи.³⁸

Радикально «интраиндийскую» точку зрения принимает бенгальский ученый С. Банерджи, который считает, что индуистская тантра появилась в Бенгалии.³⁹ На Бенгалию как на родину тантризма и тантрической литературы указывает также М. Винтерниц.⁴⁰ Неопределенно на Восток (хотя, наверное, в большей степени на Ориссу) показывает Н. Ф. Рукавишников.⁴¹ Как считают многие исследования, тантрическая школа кула происходит из Ассама.⁴² Колыбелью тантризма называет составитель «Энциклопедии тантризма» Бенгалию и Ассам.⁴³ С другой стороны, школа панчаратра, по мнению авторитетного исследователя этой школы Ф. О. Шрадера, возникла на севере Индии и позже распространилась к югу.⁴⁴ А вот М. Л. Видьярathi уверен в том, что «тантрическая традиция происходит от дравидов»⁴⁵, следовательно, ее истоки следует искать на юге страны. С ним в целом согласен и Д. Лоренцен, обнаруживающий истоки школы капаликов на юге или в Декане.⁴⁶

Некоторые исследователи занимают среднюю позицию между двумя этими крайними точками зрения. Так, П. В. Кане допускает возможность происхождения кулачары за пределами Индии, однако отказывается считать, что *вся* тантра – чужеродный для Индии феномен: напротив, по его мнению, тантрические учения, появившись в Индии, мигрировали в другие регионы – Тибет, Китай.⁴⁷ Кис Болле считает, что тантра возникла в приграничных регионах.⁴⁸ Мирча Элиаде, который также отмечает факт развития Индии в приграничных районах (северо-запад страны, а также Бенгалия и Ассам), в то же время допускает какие-то «вероятные гностические влияния, которые могли проникнуть в Индию через Иран и

³⁸ *Bagchi P. Ch. Evolution of the Tantras // Cultural History of India. Vol. IV. Calcutta, 1956. P. 226.*

³⁹ *Banerji S. C. Tantra in Bengal. P. 32 ff.* Впрочем, в другой своей монографии этот автор дает понять, что родиной тантры уместно считать Ассам. См.: *Banerji S. C. A Brief History of Tantra Literature. Calcutta, 1988. P. 10.*

⁴⁰ *Winternitz M. Geschichte der Indischen Litterature. Leipzig, 1904 – 1913. Bd. II. S. 482.*

⁴¹ *Рукавишников Н. Ф. Колесница Джаганнатха. С. 177.*

⁴² Напр.: *Silburn L. Introduction // Maheśvarānanda... P. 14.*

⁴³ Энциклопедия тантры (Алхимия экстаза). Сост. В. Нугатов. М., 1997. С. 441.

⁴⁴ *Schrader F. O. Introduction to the Pañcaratra and the Ahirbudhnya Sañ hita P. 16.*

⁴⁵ *Vidyarthi M. L. India's culture through the ages. Kanpur, 1952 (2nd ed.). P. 27.*

⁴⁶ *Lorenzen D. The Kāpālikas and Kālāmukhas. P. 53.*

⁴⁷ Цит. по: *Banerji S. C. Tantra in Bengal. P. 35.*

⁴⁸ *Bolle K. Persistence of Religion. P. 42.*

северо-западную границу».⁴⁹ О возможных греко-римских влияниях, проникавших в Индию в I – II вв. н. э., пишет также Дж. Борсани.⁵⁰ Авторы фундаментального труда «Индуистский тантризм» осторожно замечают, что «процесс формирования тантрических ритуалов мог складываться в тех землях, занимаемых ариями, где сильнее всего была неарийская традиция. Есть основания полагать, что по крайней мере некоторые элементы тантрического культа возникли у народов с горной культурой на северо-западе Индии (Уддияна или Сват, Гандхара или Кашмирская долина) и потом были перенесены вдоль Гималаев к востоку, в Бенгалию и в Ассам»⁵¹.

Нельзя не упомянуть и стоящую особняком точку зрения авторитетного французского индолога Луи Рену, который, отмечая новизну «тантрической системы», в то же время признает, что не знает ни то, «какие события привели к ее формированию, ни то, чисто ли он индийского происхождения или создан из разномастных источников, внешних по отношению к индуизму».⁵² Все эти мнения демонстрируют сложность данной проблемы, далекую от разрешения и по сей день.

Как представляется очевидным, тантризм в виде своих отдельных школ и практик, основанных на тантрах, действительно должен был возникнуть в тех регионах, где проявления местного субстрата (а следовательно, и «вызов времени») оказывались наиболее сильными и влиятельными для индоарийской культуры.⁵³ Хотя прародинами тантризма могут быть чуть ли не любые регионы Индии (версию об

⁴⁹ Элиаде М. Йога. С. 273 – 274. Ср. также: «Немало любопытных параллелей можно проследить между тантризмом и великим западным мистериософиологическим течением, возникшим из слияния гностицизма, герметизма, греко-египетской алхимии и традиций мистерий в начале христианской эры» (Там же. С. 274).

⁵⁰ Borsani G. S. La Filosofia indiana. P. 419.

⁵¹ Hindu Tantrism. P. 36.

⁵² Renou L. Religions of Ancient India. London, 1953. P. 87. См. также Walker B. The Hindu World. An Encyclopedic Survey of Hinduism. In 2 vols. Vol. II. P. 482 (s. v. “Tantrism”). London, 1968.

⁵³ М. Элиаде склонен говорить об этих проявлениях как о «возрождении женственности», «духовном контрнаступлении», «новых победах доарийских племен» и т. д. (См.: Элиаде М. Ук. соч. с. 274 – 275). Нам же кажется, что «возрождение» и тому подобные феномены уместны были бы только в том случае, если бы местная религиозность долгое время находилась под гнетом ведической традиции. На самом деле никакого гнета не существовало – по той простой причине, что индоарии еще не были близко знакомы с этими верованиями, а если и были, то не обращали (до определенного времени) на них внимания, тем самым позволяя им развиваться самостоятельно. Подлинный же прорыв в этой области, приведший к формированию тантризма, случился только тогда, когда индоарии ощутили настоятельную необходимость развить духовные или магические практики, обогатившись вневедическим материалом, о чем уже говорилось выше.

экстраиндийском происхождении тантры приходится отбросить), нам кажется, что наибольшие «претенденты» на эту роль – Ассам (Камарупа), Бенгалия, Орисса и Тамилнад, т. е. северо-восток, восток и юг страны, регионы с сильным неарийским присутствием. Возможно, что тантрические школы и культы появились во всех этих областях почти одновременно. Нельзя исключить и определенное неиндийское влияние, особенно со стороны приграничных горных племен из Непала и Тибета.⁵⁴

Буддийский и индуистский тантризм. Еще одну проблему представляет сопоставление двух разновидностей тантризма, одна из которых развивалась в рамках индуизма, а другая – в рамках буддизма. Даже при беглом взгляде на обе традиции бросается в глаза их поразительное сходство в самых разных компонентах – теоретических постулатах, духовных практиках, используемых средствах; наконец, общим является даже название священных текстов («тантры»). Резонно спросить: с чем связано такое сходство и не является ли оно плодом влияния одной традиции на другую; можно еще больше заострить данный вопрос: не происходит ли одна форма тантризма от другой?

С одной стороны, многие исследователи и активные приверженцы буддийской тантры утверждают, что она древнее индуистской тантры (а значит, и была первоисточником влияния). Авторы труда «Индия в древности» полагают, что буддийские тантры древнее индуистских.⁵⁵ Систематическую форму тантризм, по-видимому, впервые приобрел в буддизме, замечают М. и Дж. Статли.⁵⁶ Бенойтош Бхаттачарья также придерживается подобной точки зрения: по его мнению, буддийская «Гухьясамаджа-тантра» написана ни много ни мало как в III в. н. э. Опираясь на этого ученого, известный немецкий последователь буддийского тантризма Лама Анагарика Говинда (Э. Л. Гоффманн) подчеркивает, что «сравнение буддийских тантр с индуистскими не только показывает удивительное расхождение в методах и целях, несмотря на некоторое внешнее подобие, но и доказывает духовный и исторический

⁵⁴ По крайней мере, установлено, что культ тантрической богини Кубджики – непальского происхождения. См.: *Schoterman J. A. Introduction // The Śaṭsāhasra Saṁhitā*. Ed., tr. and annotated by J. A. Schoterman. Leiden, 1982. P. 5. Однако Шотерман датирует начало этой школы достаточно поздно – с XII в.; к тому времени индуистский тантризм переживал пору расцвета. Неиндийский характер культа Кубджики отмечает и Ч. Чакраварти. См.: *Chakravarti Ch. Tantras*. P. 46. Есть версия и о том, что свой вклад в формирование тантрических практик могли внести тибетские племена, во время военных походов в VII в. к югу от главного Гималайского хребта. – *Majumdar R. C. History of Ancient Bengal*. Calcutta, 1971. P. 83. f.

⁵⁵ Индия в древности. С. 524. Впрочем, авторы тут же оговариваются, что «по характеру своих положений тантризм скорее тяготеет к индуистской религии; ряд его идей восходит к упанишадам и даже ведам» (Там же).

⁵⁶ *Stutley M. and J. A Dictionary of Hinduism*. P. 298.

приоритет и оригинальность буддийских тантр».⁵⁷ На его взгляд, буддийский тантризм глубоко повлиял на индуистский тантризм, но никак не наоборот. Например, идея шакти, столь важная в индуистском аналоге, не играет никакой роли в ваджраяне, где, напротив, на первом месте стоит праджня. Вообще, «из-за смешения буддийского тантризма с шактизмом индуистских тантр возникла огромная путаница, которая до сих пор мешает пониманию ваджраяны и ее символизма».⁵⁸ Многие другие авторы акцентируют внимание на различии между двумя формами тантризма, которое, на их взгляд, гораздо существеннее, чем внешнее, поверхностное сходство.⁵⁹

Другие представители ученого мира отдают в этом вопросе первенство индуистскому тантризму. Например, среди буддологов XIX в. господствовало мнение о том, что буддийский тантризм есть некое вырождение изначально чистого духа раннего буддизма, который начал искажаться уже в период составления махаянских сутр под воздействием индуистского тантризма (шактизма). Подобного мнения, например, придерживался Л. Уоддел. В XX в. буддология преодолевает столь узкое, однобокое воззрение. Далее, С. Банерджи, критикуя Б. Бхаттачарью, также ревностно отстаивает приоритет индуистского тантризма над буддийским и его более раннее происхождение.⁶⁰ Уважительно относясь к буддийскому аналогу, Дж. Вудрофф все-таки более древним считает индуистскую ее форму. Бенгальские авторы Бос и Хальдар согласны с ним в этом.⁶¹ В целом можно сказать, что авторы, в вопросе «кто раньше?» отдающие первенство индуизму, в большей степени, чем «буддологи», склонны подчеркивать сходства и до определенной степени взаимозависимость между обеими традициями. Оригинальную концепцию предложил Х. фон Глазенапп, достаточно резко отличающий тантризм от шактизма: он выделяет в буддийском тантризме два течения: одно шактистское по

⁵⁷ Лама Анагарика Говинда. Основы тибетского мистицизма. СПб., 1993. С. 276.

⁵⁸ Там же. С. 278, 281.

⁵⁹ Гюнтер Г., Тругна Ч. Заря тантры. СПб., 1993. С. 8; Дандарон Б. Д. Махамудра как объединяющий принцип буддийского тантризма // Дандарон Б. Д. Буддизм. СПб., 1996. С. 94: «Цели и задачи буддийского тантризма, основой и объединяющим принципом которого является махамудра, не имеют ничего общего с целями и задачами шиваитского тантризма».

⁶⁰ Banerji S. C. Tantra in Bengal. P. 28: «Культ Шакти и индуистская тантра намного старше ранних буддийских тантр». Впрочем, он соглашается с тем, что впоследствии индуистским тантризм мог проникнуться влиянием буддизма (Ibid. P. 29).

⁶¹ Bose D. N., Haldar H. Tantras: their Philosophy and Occult Secrets. Calcutta, 1981 (3rd ed.). P. 6.

своему характеру, другое нет, и считает, что на первое из них оказали влияние бенгальские индуистские йогины.⁶²

Наконец, еще одна группа авторов, которых в последнее время становится все больше, убеждена в том, что, во-первых, буддийский и индуистский тантризм возникают из некоего праисточника, а, во-вторых, учение той и другой традиций, по существу, одно и то же. Агехананда Бхарати решительно заявляет об идеологическом единстве буддийского и индуистского тантризма.⁶³ По словам Р. Н. Дандекара, «тантрический буддизм соответствует тантрическому индуизму».⁶⁴ Активным сторонником общего происхождения обеих традиций является Шашибхушан Дасгупта. По его мнению, «тантризм из-за своего гетерогенного характера не является ни исключительно индуистским, ни исключительно буддийским по происхождению». Многочисленные черты сходства явно говорят о том, что обе традиции опираются на общий культурный фундамент.⁶⁵ Причем это сходство отнюдь не внешнее: «Основные положения индуистских и буддийских тантр одни и те же. Они отличаются друг от друга только по окраске и по тону. <...> Фундаментальная идеология праджни и упайи по существу та же, что и идеология Шивы и Шакти».⁶⁶ Автор реконструирует некое общее для обеих традиций учение: «Все виды эзотерической садханы имеют общее основание. Во всех эзотерических школах абсолютная реальность, как считается, имеет два аспекта-атрибута – негативность и позитивность, статичность и динамичность, покой и подвижность, чистое сознание и чистое действие, субъективность и объективность, наслаждающееся и наслаждаемое. В абсолютном бытии эти два аспекта связаны друг с другом в состоянии абсолютной недвойственности, но в процессе становления или феноменализации происходит отделение и дуализация. Этот процесс изменений или становления через двойственность есть опутывание, связанность, и окончательное избавление от нее есть освобождение. Тайна

⁶² *Glazenapp H. von. Tantrismus und шактизм // Ostasiatische Zeitschrift. Neue Folge. Jg. 12 (22) 1936. S. 130 ff.* По его мнению, «буддийский шактизм» появляется на северо-востоке Индии, в Бенгалии и Ассаме, а также и в Ориссе. (Ibid. S. 131).

⁶³ *Bharati A. Tantric Tradition. London, 1992 (4th ed.). P. 20.* В то же время автор допускает влияние ваджраяны на индуистскую тантру. По его мнению, такие божества, как Экаджата, Махачинатара, Курукулла, Джангули, пришли из буддийского тантризма. (Ibid. P. 38).

⁶⁴ *Dandekar R. N. Religion and Philosophy in the Age of the Guptas (circa 200 – 700) // Rocznik Orientalistyczny, XXI. Warszawa, 1957. P. 100.*

⁶⁵ *Dasgupta S. B. Obscure Religious Cults as Background of Bengali Literature. Calcutta, 1946. P. 20.*

⁶⁶ *Dasgupta S. B. Op. cit. P. 20, 195. Ср.: «Между буддизмом махаяны и обновленным пураническим или тантрическим индуизмом было мало различий в мировоззрении». – Dutt K. Guru. Hindu Culture. Essays and Addresses. Bombay, 1951 (3rd ed.). С. 96.*

всякой эзотерической садханы – разрушить все принципы дуализма и достичь окончательного состояния недualityности. Это предельное состояние недualityности называется по-разному в различных эзотерических системах: адвая, майтхуна, юганаддха, ямала, самараса или сахаджа-самадхи...».⁶⁷

Среди других представителей этой группы авторов, с разной степенью убежденности высказывавших мнение о сущностном единстве тантрической традиции, можно назвать также М. Элиаде, Дж. Фойерштайна, Дж. Хартцелла⁶⁸ и некоторых других.

Мы согласны с тем, что уровень сходства между двумя тантрическими традициями достаточно высок – настолько высок, что это препятствует думать о том, будто подобное сходство случайно и что оно просто представляет собой выражение некоего типического компонента индийской духовной культуры в ее целостности. Хотя версия о происхождении буддийского тантризма из индуистского и кажется чуть-чуть более убедительной (хотя бы в силу большей систематизированности и организованности буддизма), все-таки более верной представляется версия об их происхождении из неких общих источников, в которых были сильны прототантрические элементы. Без всякого сомнения, этими общими источниками являются различные местные религиозные традиции. По всей видимости, практически одновременно и в одних и тех же регионах в буддийских (точнее, махаянских) кругах, с одной стороны, и в брахманистско-индуистских, с другой, осуществлялись тесные контакты с представителями местных народных и племенных культов и шло активное заимствование их практик, с адаптацией под определенную систему идеологических координат. Собственно, создание тантр и преследовало задачу описания и анализа полученного материала на основе тех категорий, которые были разработаны как в махаянском буддизме, так и в позднем брахманизме и индуизме.

Скорее всего, тантрические тексты в обеих традициях также появлялись одновременно.⁶⁹ В некоторых (возможно, нередких) случаях местная религиозность становилась основой сразу и для той, и для другой традиции, что в результате приводило к довольно причудливым религиозным образованиям. Так, в Непале, по мнению А. А. Ледкова, тантризм предшествовал как буддизму, так и индуизму, и в ходе его развития две основные религии тесно переплелись; этот «соперничающий»

⁶⁷ *Dasgupta S. B.* Op. cit. P. xxxiv.

⁶⁸ Данный автор даже приводит названия текстов, которые свободно использовались в обеих традициях – «Калоттара-тантра», «Амрита-тантра», «Бхутадамара-тантра». См.: *Hartzell J. F.* *Tantric Yoga*. P. 440 ff.

⁶⁹ Ср.: *Kane P. V.* *History of Dharmasāstra*. P. 1038.

синкретизм ярко выражен как в популярном местном культе богини Таледжу, так и во всей уникальной неварской культуре.⁷⁰

Мы не станем вслед за Ш. Дасгуптой и другими авторами утверждать, что по своей сути и буддийские, и индуистские тантрические системы являются одним и тем же, что их учения – это фактически одно учение. Говорить так означает неоправданно мешать в один котел совершенно различные по своему характеру доктрины: все-таки, как бы ни был похож буддийский тантризм на индуистский тантризм, с духом и учением раннего буддизма он имеет куда больше сходства и явного родства. Тем не менее, касаясь сложного вопроса о заимствованиях, следует заметить, что как буддийские, так индуистские тантристы, будучи в первую очередь практиками, обычно пренебрегали религиозным «политесом» и сквозь пальцы смотрели на необходимость установления своего рода «железного занавеса» между собой. Представители обеих традиций всегда были достаточно открыты друг для друга и могли свободно обмениваться идеями и практическими достижениями. «Не имея догматических предубеждений, махасиддхи свободно общались с такими же, как они, индуистскими йогинами, презревшими ограничения брахманской ортодоксии, что приводило к неограниченному обмену идеями и методами йогической практики».⁷¹ С упадком буддизма его богатым наследием в полной мере воспользовались индуистские тантрические школы. Так, очевидна связь между вишнуитскими сахаджиями и буддийским направлением сахаджаяна.⁷²

Подведем некоторые итоги. Индуистский тантризм стал результатом длительного развития специфических концепций и духовных практик, которые, с одной стороны, относились к брахманистской культуре, а, с другой, к местной, неарийской религиозности. В свою очередь, эта встреча брахманизма и автохтонных культов, приведшая к появлению собственно тантризма, была связана с рядом насущных духовных проблем, вставших перед некоторыми представителями тогдашнего индоарийского общества, – теми, кто имел отношение к ритуально-магической деятельности или мистическому созерцанию. Тантризму по времени предшествовал период «прототантризма», закончившийся в эпоху Гуптов, когда созрели благоприятные условия для трансформации прототантризма в тантризм и

⁷⁰ Ледков А. А. Непал: Таледжу // Древо индуизма. М., 1999. С. 394.

⁷¹ Торчинов Е. А. Введение в буддологию. СПб., 2000. С. 126. Ср. также: Hartzell J. F. *Tantric Yoga*. P. 203. Но ср. мнение авторов сборника *Hindu Tantrism*: «Тантрические божества и практики должны были проникать в буддизм не из индуистского тантризма, а из брахманистских ритуалов и спекулятивных доктрин, йоги сиддхов или популярных верований». – *Hindu Tantrism*. P. 21.

⁷² Sen D. C. *History of Bengali Language and Literature*. P. 228; Dasgupta S. B. *Obscure Religious Cults*. (passim).

были написаны первые тантры, – тексты, в которых идеи и практики формирующейся системы приняли удобный и систематический вид. Происхождение индуистского тантризма, по всей видимости, было связано с северо-востоком, востоком и югом Индии, хотя нельзя полностью исключить и вклад иных индийских областей. Индуистский тантризм не произошел от буддийского тантризма, равно как не произошел и буддийский тантризм от индуистского. Обе традиции складывались практически одновременно на основе двух источников: в первом из них они отличались друг от друга (буддизм для одной тантрической традиции, брахманизм для другой), а во втором почти совпадали друг с другом, поскольку оба черпали из богатого наследия местных религиозных практик. Под эти локальные духовно-религиозные практики, весьма схожие в разных регионах, были подведены различные мировоззренческие схемы, которые затем развивались в том числе и путем заимствований. Все это и помогает объяснить странное смешение поразительных сходств и не менее разительных отличий, которое наблюдается при сравнении буддийской и индуистской форм тантризма.