

РОССИЙСКАЯ  
АКАДЕМИЯ НАУК

Институт востоковедения  
Санкт-Петербургский филиал

Выпускается  
под руководством Отделения  
историко-филологических наук

---

# ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

---

1  
(6)  
ВЕСНА — ЛЕТО  
2007

Журнал основан в 2004 году  
Выходит 2 раза в год

## В НОМЕРЕ:

---

### ПУБЛИКАЦИИ

- Ю.А. Иоаннесян.* Послания монархам и правителям  
и некоторые другие Послания Бахауллы 5
- Ю.В. Болтач.* Биография монаха Тань-ши в «Хэдон  
косын чон» и «Лян гао сэн чжуань» 15
- Ч. Белл.* Правительство Тибета. Отчет.  
Публ., введ. и пер. с англ. *Н.А. Вуля* 30

### ИССЛЕДОВАНИЯ

- А.Л. Федорин.* Некоторые итоги изучения «Полного  
собрания исторических записок Дайвьета» —  
центрального памятника традиционной вьетнамской  
историографии 67
- А.Г. Грушевой.* К истории изучения в России Талмуда  
и периода его создания 87
- И.И. Надиров.* Рука и жест как божественный символ  
и амулет (по эпиграфическим и нарративным источ-  
никам Ближнего Востока) 100
- И.С. Гуревич.* Текст «Сань чао бэй мэн хуй бьянь»:  
еще одна разновидность *юйлу* 108
- Е.В. Ревуненкова.* Малайская рукопись Крузенштерна  
и ее культурно-историческое значение 118
- Ши Шу.* Несториане в Китае — врачи Чун И и Цинь  
Мин-хэ 148
- С.В. Пахомов.* Тантра и веда 151



«Наука»  
Издательская фирма  
«Восточная литература»  
2007

---

## ИСТОРИОГРАФИЯ

- И.П. Глушкова.* Паломничество: за и против.  
Голоса «святых поэтов» Махараштры 165  
*Э.Н. Тёмкин.* Слово о Бхамахе 199

## КОЛЛЕКЦИИ

- О.Ф. Акимушкин.* К истории формирования фонда мусульманских рукописей Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН 208  
*И.Ф. Попова.* О первых поступлениях китайских книг в Российскую академию наук и их каталогизации в XVIII в. 230  
*И.Ш. Шифман.* Основные этапы развития семитологии в России до 1917 г. Подготовка к изд., введ. и примеч. *А.Г. Грушевого* 246  
Письма Ю.Н. Рериха В.Ф. Минорскому, 1943–1957 гг. Предисл., публ. и примеч. *А.И. Андреева* 266

## НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- На четвертой сторонке обложки:  
*А.А. Гурьева, И.М. Дьяков.* Востоковедение и африканистика в университетах Санкт-Петербурга, России, Европы 304  
*С.В. Пахомов.* Третьи Торчиновские чтения 307

Персидская миниатюра «Шах Аббас II Сефевид на соколиной охоте» из собрания СПбФ ИВ РАН

## РЕЦЕНЗИИ

- Ырк битиг: Древнетюркская гадательная книга. Пер., предисл., примеч. и словарь В.М. Яковлева (*Л.Ю. Тугушева*) 309  
*Васубандху.* Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша) (*М.И. Воробьева-Десятовская*) 311  
Санкт-Петербург — Китай. Три века контактов (*Т.А. Пан*) 314

## IN MEMORIAM

- Станислав Калужинский (1925–2007) (*Н.С. Яхонтова*) 317

Над номером работали:

Т.А. Аникеева  
О.Д. Деопик  
Р.И. Котова  
А.А. Ковалев  
О.В. Мажидова  
В.И. Мартынюк  
О.В. Волкова  
М.К. Киселева  
Л.В. Халатова  
И.И. Чернышева  
М.П. Горшенкова  
А.В. Богатюк

© Российская академия наук, 2007  
© Санкт-Петербургский филиал  
Института востоковедения, 2007

С.В. Пахомов

## Тантра и веда

Индуистская традиция может быть сведена к двум главным доминантам — веде и тантре.

*Т. Гудриаан*

Так называемая «ведийская традиция» является довольно расплывчатым понятием. Оно обозначает совокупность различных воззрений, религиозных практик и социальных институтов, отраженных в священных текстах (ведах) и восходящих к эпохе появления индоариев в Пенджабе. Эволюция этой традиции не завершилась и к началу составления (середина I тыс. н.э.) первых тантр. Фактически окончательная «ортодоксализация»<sup>1</sup> под знаменем веды происходит сравнительно поздно, к концу I тыс. н.э., когда завершается формирование кастового строя. Тем не менее стремление к ортодоксальности и вместе с тем к вычленению основополагающих идеологических и праксиологических образцов присутствовало в индийской культуре и многими столетиями ранее.

В данной статье мы попытаемся исследовать проблему ведичности или неведичности индуистской тантры (тантризма). Эта проблема довольно трудна и может быть решена, да и то лишь относительно, с учетом выяснения того, что подразумевается в каждом конкретном случае и под ведой, и под тантрой. В зависимости от этого рассмотрения тантра может оказаться то «сверхведийской», то абсолютно неведийской, если не сказать антиведийской, дисциплиной. В целом тантру можно охарактеризовать как синкретическую религиозно-философскую, инициатическую традицию, в которой подчеркивается значимость высшей силы бытия-сознания (*śakti*) как на макрокосмическом, так и на микрокосмическом уровне. Тантрическая традиция содержит множество компонентов, в том числе таких, которые имеют отношение к ведийскому наследию.

Для более отчетливого решения проблемы ведичности тантры следует углубиться в истолкование «веды» и «ведического». В самом общем виде понятие «веда» имеет два основных значения: это либо священное вечное знание, либо текст, в котором такое знание выражается. Понятие «веда» в значении священного знания более архаично, чем в значении текста, причем такое знание тесно связано с магическим видением мира<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Необходимо учитывать условность термина «ортодоксия» применительно к ведийско-индуистским реалиям. Ряд исследователей (М. Кормак и др.) даже склонны говорить не об ортодоксии, а об «ортопраксии», т.е. акцент в индийской культуре, по их мнению, ставится скорее на поведенческих нормах, чем на мировоззрении.

<sup>2</sup> «Само слово „веда“, первоначально означая знание, обозначало священный закон, который помогает знатокам веды постичь сверхъестественные силы и способы влияния на них» (*Gonda J. Vedic Literature [Sāmhitas and Brāhmaṇas]. Wiesbaden, 1975. P. 7*). Об экстаичности, «шаманистичности» сакрального знания см.: *Семенцов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. М., 1981. С. 107.*

Самый старый ведийский текст, «Ригведа», фактически представляет собой, по меткому замечанию французского индолога Луи Рену, «литературную антологию» самостоятельных текстов-гимнов<sup>3</sup>. Подобное собрание текстов называется *самхита*. Чуть позже «Ригведы» (после 1000 г. до н.э.) оформились еще три самхиты, развивающие отдельные аспекты священного знания, — «Самаведа» (священные песнопения), «Яджурведа» (ритуальные жертвенные формулы) и «Атхарваведа» (заговоры и заклинания). «Веда» как текст — это и одна из четырех самхит, и родовое понятие, обнимающее эти самхиты. Что касается веды-знания, то она, будучи единой, по своей сути оказывается рассредоточенной по четырем взаимосвязанным областям.

Примечательно, что слово «веда» в значении священного знания крайне редко употребляется в самхитах, например, лишь однажды в «Ригведе» (VIII.19.5), несколько раз в различных рецензиях «Яджурведы»; и еще реже (только в «Атхарваведе») о «веде» говорится как об особом сакральном тексте<sup>4</sup>. Это слово терминируется в еще более позднюю эпоху, примерно с VIII в. до н.э., когда составляются брахманы, или «комментарии о брахмане», т.е. о веде (самхитах). Собственно, именно авторы брахман, разрабатывая проблематику ритуала, окончательно объединили представления о священном знании и ортодоксальном учении, выраженных в особых текстах. Разумеется, и сами брахманы мыслились как священные (ведийские) тексты. Естественным литературным продолжением брахман стали араньяки и упанишады, занимавшиеся различными мистико-теософскими спекуляциями. «Ведой» становится не только текст-самхита, но и текст, относящийся к жанру брахман, араньяк и упанишад; учение, излагающееся в этих текстах, считается ведийским, а следовательно, «истинным», «ортодоксальным».

В то время как тексты в жанре брахман и араньяк перестали составлять достаточно рано (по крайней мере уже до середины I тыс. до н.э.), жанр упанишад, напротив, оказался весьма продуктивным, в нем было создано огромное количество произведений, большей частью в течение I тыс. н.э. и даже позднее. Заметим, что «вывеска» веды в этом случае продолжала сохраняться, хотя содержание «ведийского» учения в эпоху расцвета классической индийской культуры отражало уже совсем иные веяния, чем за тысячу лет до того; некоторые из этих веяний весьма походили на тантрические. Иначе говоря, создавалась формальная возможность «ведизировать» тантрические тексты, представлять их как ортодоксальные. К слову сказать, в жанре упанишад создавались и чисто тантрические сочинения (например, «Каула-упанишад»). Такой известный поздний тантрический мыслитель, как Бхаскарарая (первая половина XVIII в.), опираясь именно на эти тантрические упанишады, утверждал в трактате «Варивасьярахасья» (7), что тантризм, и прежде всего школа шривидья, которую он представлял, является ортодоксальным (ведийским) религиозным течением. Сам Бхаскарарая по факту своего рождения был брахманом из шакхи «Ригведы», готры Вишвамитры, что не препятствовало ему отправлять тантрические ритуалы. В том же трактате (60 и сл.) он писал, что шривидья есть мистическая форма ригведийской молитвы «Гаятри».

Самхиты, брахманы, араньяки и упанишады образуют веду «в широком смысле», или в смысле «божественного откровения» (*śruti*). Помимо этих основополагающих ведийских сочинений комплекса шрути, создавались и ведийские произведения в жанре смрити. В основном термин «смрити» закрепился за литературой сутр, в краткой форме излагающих различные предписания и ритуальные практики (дхармасутры, грихьясутры, шраутасутры), а также сведения из конкретных областей свя-

<sup>3</sup> Renou L. Religions of Ancient India. L., 1953. P. 10.

<sup>4</sup> Семенов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. С. 107. Ср. примеч. Т.Я. Елизаренковой к ее переводу этого пассажа: Ригведа. Мандалы V–VIII. Изд. подгот. Т.Я. Елизаренкова. М., 1995 (Литературные памятники). С. 681.

щенного знания (фонетика, этимология, метрика и т.д.). Развившиеся на основе сутр тексты шастр, прежде всего дхармашастры, продолжили разработку проблем, освещавшихся в предшествующих им текстах. Дхармашастры также воспринимались как ведийские сочинения, причем даже более авторитетные, чем сутры<sup>5</sup>. Комплекс смрити оказался еще более открыт для введения в него новых текстов, чем шрути. И все эти тексты, в том числе такие, как «Махабхарата», «Рамаяна», различные пураны, рано или поздно приобретали статус сакральных.

Различные комментарии к ведийским сочинениям, экзегетические трактаты и даже произведения в тех или иных «научных» или «технологических» областях (архитектура, строительство, военное дело) оформлялись как ведийские произведения уровня смрити. Иначе говоря, они тоже тяготели к ортодоксальности, хотя и в разной степени. Подобное положение вещей также оказывалось благоприятным фактором для «ведизации» вновь появившихся текстов — достаточно было с их стороны (либо со стороны их комментаторов, составителей или переписчиков) признавать авторитет «вед» и «веды». Поэтому тантры теоретически относительно легко могли вписываться в ортодоксальную линию. Правда, на практике это было далеко не всегда; в то же время не случайно в тантрической традиции (например, в «Нируттаратантре») принято обозначать тантру как «пятую веду»<sup>6</sup> — т.е. дополняющую ведийскую доктрину, а то и содержащую самую ее суть.

И по содержанию, и по форме ведийская литература чрезвычайно гетерогенна и разнообразна<sup>7</sup>. Эти произведения создавались в различных регионах Индии, в разной социальной среде, в разное время. В какой-то степени всех их объединяло то, что они проходили окончательное редактирование со стороны брахманов, однако и среди брахманов далеко не всегда наблюдалось полное единодушие во взглядах. Наверное, одним из первых примеров расхождений можно считать отношение к «Атхарваведе», или «Атхарва-ангирасе», как еще назывался этот текст. Известно, что «Атхарваведа» была признана в качестве одной из четырех священных самхит далеко не сразу, что было связано прежде всего с ее магическим содержанием. Но и после включения этой «магической» веды в общий канонический список многие жреческие роды продолжали относиться к ней с подозрением и использовали выражение «*trauṁ vidyā*» (например, в «Чхандогья-упанишаде», II.21), т.е. «три веды», а не четыре, отказывая «Атхарваведе» в праве на ортодоксальный статус.

Следующим шагом стало включение в ведийский комплекс идеологии, основанной на истолковании бинарной пары Атман-Брахман, а также представлений о карме, сансаре и мокше. Данные идеи, хотя их и можно встретить (либо уловить их проблески) в литературе самхит, в полной мере развертываются только в ранних упанишадах. Соответственно прежнее мировоззрение, в котором такие идеи отсутствовали, стало считаться поверхностным: в лучшем случае оно казалось только предварительной ступенью, подготавливающей сознание адепта к обретению более высокого знания, в худшем же — средством, способствующим достижению только ограниченных целей. Характерным примером размежевания старых и новых подходов к «веде» может служить сюжет из «Чхандогья-упанишады» (VII.1), описывающий приход брахмана Нарады к мудрецу Санаткумару. Первый утверждает, что знает множество ве-

<sup>5</sup> «...мы видим в истории дхармической литературы явную тенденцию придать текстам авторитет священного Слова... Откровения. Шастра воспринимается как часть этого Слова, возникшего едва ли не прежде самой Вселенной» (Вигасин А.А. Памятник древнеиндийского права — дхармашастра Нарады // Дхармашастра Нарады. Пер. с санскр. и коммент. А.А. Вигасина и А.М. Самозванцева. Вступит. ст. А.А. Вигасина. М., 1998. С. 23).

<sup>6</sup> Подобное наименование не являлось изобретением тантры и использовалось в других индийских традициях. Точно так же «пятой ведой» (*pañcama veda*) назывались «Махабхарата» и тексты пуран.

<sup>7</sup> См.: Gonda J. Vedic Literature. P. 7.

дийских дисциплин, начиная с «Ригведы», и перечисляет их (таковых оказывается восемнадцать); однако сам же Нарада признается, что эти дисциплины — ничто по сравнению со знанием Атмана, которое и может даровать ему Санаткумара. В «Мундака-упанишаде» (I.1.4–5) говорится следующее: «„Два вида знания следует знать, — говорят знающие Брахмана, — высшее и низшее“. Из них низшее (арагā) — это „Ригведа“, „Яджурведа“, „Самаведа“, „Атхарваведа“, фонетика, ритуалистика, грамматика, этимология, метрика, наука о светилах. Высшее же (рагā) — то, которым постигается нетленное»<sup>8</sup>. Здесь знание о Брахмане (brahmavidyā), или истинное знание, противопоставляется уже ставшему традиционным curriculum'у ведийской образованности. Заметим, что при этом «знатоки Брахмана» не покидают концептуального поля «ведичности», но только иначе расставляют акценты: единое ведийское знание оказывается разделенным на два иерархических уровня. В различных упанишадах с разной степенью критичности говорится о прежней ведийской (брахманистской) ритуальности, знание которой обеспечит человеку разве что обретение небес (svarga), но не окончательное освобождение (mokṣa). В целом знание внешних ритуальных тонкостей ставится в упанишадах ниже познания истинного «я»<sup>9</sup>.

Переосмысление ведийской традиции продолжает и «Бхагавадгита». К тому времени, когда создается ядро этого выдающегося произведения (как полагает известный исследователь данного текста В.С. Семенцов, это происходит к III–II вв. до н.э.<sup>10</sup>), критичность в адрес ведийской «ритуалологии» становится чуть ли не общим местом. Такая критика, причем довольно резкая, имеется и в самой «Песни Господней»: «Помпезную речь глупцы ведут, восхваляющие учение веды: „Нет ничего другого“. Обуреваемые страстями, стремятся они к раю. Желают исполнением многих обрядов обрести [небесные] наслаждения и власть, [однако] получают только новые рождения» (II.42–43)<sup>11</sup>.

Иными словами, прежняя ведийская традиция эффективна лишь в русле стремления к обретению каких-то прижизненных материальных ценностей, а также посмертного существования в раю, которое, впрочем, оборачивается только новыми и новыми перерождениями. Вместе с тем «Гиту» нельзя отнести к антиведийским произведениям. В целом она продолжает «знаниевую» линию упанишад; более того, она сама воспринимается как упанишада<sup>12</sup>. В ней можно встретить и такие пассажи, в которых «ведам» оказывается должное уважение. Так, только о высшем Боге «наставляют все веды» (XV.15), сам же Бог является «знатоком Вед», «началом веданты» (там же).

Суммируя изложенное выше, можно сделать вывод, что та «совокупность различных воззрений, религиозных практик и социальных установлений, отраженных в священных текстах (ведах)», о которой шла речь в самом начале нашей статьи и которая формирует «ведийскую традицию», принципиально разомкнута во времени (т.е. обращена как в прошлое, так и в будущее) и, следовательно, всегда готова к принятию любых новых идей. Применительно к введе мы наблюдаем своеобразное «двустороннее» движение: с одной стороны, новые идеи и практики, входя в ортодоксальную

<sup>8</sup> dve vidye veditavye iti ha sma yadbrahmavido vadanti parā caivāparā ca | tatrāparā ṛgvedo yajurvedaḥ sāmavedo' tharavedaḥ śikṣā kalpo vyākaraṇaṃ niruktaṃ chando jyotiṣamiti | atha parā yayā tadakṣaramadhigamyate || (One Hundred and Eight Upanishads (Isha and Others) / Ed. by V.Sh. Shastri. 3rd ed. Bombay, 1925. P. 14).

<sup>9</sup> Ср.: Сыркин А.Я. Ранние упанишады и Брихадараньяка // Упанишады. В 3-х книгах. Кн. 1. Брихадараньяка упанишада. М., 1992. С. 33.

<sup>10</sup> Семенцов В.С. «Бхагавадгита» в традиции и в современной научной критике // Бхагавадгита / Пер. В.С. Семенцова. М., 1999. С. 118.

<sup>11</sup> Yaṃ imāṃ puṣpitāṃ vācaṃ pravadyantavyavāpācitāḥ | vedāvadaratāḥ pārtha nānyadastīti vādināḥ || kāmātmānaḥ svargaparā janmakarmaphalapradāṃ | kriyāviśeṣabahulāṃ bhogaścaryagatiṃ prati || (Bhagavadgītā / Ed. by S.K. Belvalkar. Poona, 1968).

<sup>12</sup> См.: Серебряный С.Д. Многозначное откровение Бхагавадгиты // Древо индуизма. М., 1999. С. 155.

традицию, самим этим вхождением обретали сакральный статус (так произошло, например, с йогой), с другой же — в какой-то степени трансформируется и вся предыдущая ортодоксия, когда она принимает эти идеи. Ведийская традиция хронологически развивалась как бы кругами: из основного центра, сформированного четырьмя самхитами, расходятся последующие «волны»: сначала — брахманы, араньяки и упанишады, еще дальше — тексты смрити, включая эпос и пурану, а на периферии располагаются различные комментарии ко всему этому гигантскому своду, сборники и антологии, трактаты по отдельным областям знания. Существенно, впрочем, что отбор священных текстов в отдельно взятом религиозном движении или школе отнюдь не определялся подобной иерархией. Так, вишнуиты Бенгалии чрезвычайно почитают «Бхагавата-пурану», которая в их глазах занимает положение самого авторитетного *ведийского* текста, хотя эта пурана создана только в конце I тыс. н.э., спустя века после составления текстов шрути.

Таким образом, подтверждается, что понятие веды, тесно связанное с понятием ведийской традиции, «ведийского», далеко от однозначности. Если понимать этот термин в смысле священного знания, тогда тантра безусловно ведична, ведь она также оценивает священное знание очень высоко. Если же рассматривать веду как особый жанр сакрального текста, тогда окажется, что тантра (тоже как текст) скорее неведична, поскольку она выпадает из литературной ведийской традиции (даже из комплекса смрити) и может быть отнесена к ней только условно.

Для дальнейшего рассмотрения нашего вопроса следует изучить отношение к ведам самих последователей тантр (агам). В индийской духовной культуре именно отношение к ортодоксальному комплексу, ведам — даже если такое отношение выражается в их игнорировании — выявляет собственное «лицо» той или иной религиозной традиции. Тантры здесь не исключение.

Зачастую тантристы, особенно тяготеющие к ортодоксии, претендуют на то, что их традиция происходит непосредственно из ведийских текстов и, следовательно, является естественным продолжением изначального откровения. Однако подобные претензии далеко не всегда обоснованы. Так, ранневишнуитская панчаратра утверждает, что она восходит к некоей шакхе (школе) «Белой Яджурведы», которая называется *экаяна* (*ekāyana*). Однако об этой школе ничего не известно, и проверить утверждения панчаратринов не представляется возможным<sup>13</sup>. Упомянувшийся выше философ Бхаскарарая, пытаясь отыскать место тантры в священной литературе Индии, утверждал, что тантры являются дополнением к ведийскому разделу джнянаканда, т.е. упанишадам, подобно тому как «Законы Ману» дополняют кармаканду (ритуальная часть) вед. В то же время в своем трактате «Варивасьярахасья» он помещает тантру в дхармашастру. Еще один тантрический автор, Нилакантха (XVIII в.), написавший комментарий к «Дэвибхагавата-пуране», полагал, что тантры относятся к пуранам.

Еще чаще авторы тантрических текстов утверждают, будто их предшественницей была «Атхарваведа»<sup>14</sup>; в заголовках некоторых из них даже содержится название этой веды (например, «Атхарвататтванирупана», описывающая кумари-пуджу). Эти утверждения также нелегко проверить; впрочем, тяготевшая к этой веле обширная литература по магии могла на каком-то этапе оказаться сращенной с тантризмом<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Ср.: *Renou L. Religions of Ancient India*. P. 43. Луи Рену упоминает также пассаж из «Чхандогьи» (см. выше), в котором Нарادا перечисляет изученные им ведийские «науки». Среди этих «наук» встречается и *экаяна*, которая здесь явно не фигурирует в значении какой-либо школы. А.Я. Сыркин переводит это слово как «правила поведения». См.: Упанишады. Кн. 2. М., 1992. С. 119, 222.

<sup>14</sup> С. Банерджи отмечает, что «прямых связей между тантрой и ведами нет», в то же время упоминая чье-то мнение о том, что тантра является «упаведой *Атхарваведы*». См.: *Banerji S.C. Tantra in Bengal*. Calcutta, 1978. P. 23.

<sup>15</sup> *Goudriaan T., Gupta S. Hindu Tantric and Śakta Literature*. Wiesbaden, 1981. P. 19. Ср.: «Можно утверждать, что описание магических ритуалов... есть одна из главных связующих нитей между поздневедий-

Разумеется, тантрическая традиция, будучи комплексной, синкретической, не могла пройти мимо богатого ведийского наследия; тем не менее она не сводится к какой-то единственной ведийской школе (или даже к нескольким таким школам) или тексту (текстам). Поэтому вопрос о прямой преемственности между текстами вед и тантрами решается, как кажется, в пользу ее отсутствия<sup>16</sup>.

Тантризм обычно признает то, что он — более поздняя традиция по своему происхождению, чем веда. Появление самих тантр увязывается с мифологической концепцией четырех юг, каждая из которых характеризуется специфическим нравственно-духовным климатом. Соответственно каждую югу должны отражать свои авторитетные тексты, наиболее созвучные реалиям времени. Безусловный приоритет отдается текстам «вед» (т.е. самхитам), которые существовали в эпоху «золотого века» (крита-, или сатья-юга). Трета-юге соответствуют «смрити», под которыми подразумевается прежде всего литература по дхарме, двапара-юге — пураны, наконец, самая неудачная в духовном отношении эпоха, кали-юга, находит свое выражение в тантрах. В то время как каждая последующая юга хуже предыдущей, этого нельзя сказать относительно описывающих их реалии текстов. Иначе говоря, самхиты, смрити, пураны и тантры равным образом выражают священное откровение («веду»), только каждый раз они учитывают специфику эпохи. Мы назвали бы подобный взгляд «контекстуальным откровением», согласно которому сакральное знание функционирует одновременно в двух плоскостях. С одной стороны, оно как нечто бесформенное является неизменным и вечным, существующим в себе и для себя. С другой же стороны, когда знание нуждается в своем выражении, то форма этого выражения должна соразмеряться с постоянно меняющимся (в сторону деградации) историческим фоном. Следовательно, подобное представление ставит тантру и предшествующую ей ведийскую традицию фактически в равное положение. И даже более того: контекстуальное отношение к священному знанию приводит к тому, что формы выражения священного знания исчерпываются в отведенных им хронологических пределах. Иначе говоря, самхиты хороши только для сатья-юги, но в последующие периоды они уже будут малодейственными<sup>17</sup>. И уж во всяком случае, они никак не смогут конкурировать с тантрой в эффективности и воздействии на адептов в эпоху кали-юги. Как утверждается в «Тарабхактирахасья-дипике» (3), «путь веды имел значение в крита-юге и в других трех югах. Но в кали[-юге истинен] только путь каулов, остальные же ложны»<sup>18</sup>. Примерно такой же точки зрения придерживается и «Маханирвана-тантра»; в первой ее главе дается описание постепенного ухудшения общественных нравов с утратой ведами своей силы (I.37 и сл.), и только тантры оказываются способны вести людей к духовному освобождению. О неэффективности ведийско-брахманистского культа по сравнению с почитанием духовного наставника говорит «Куларнава-тантра» (XII.36 и сл.)<sup>19</sup>.

---

ской (особенно *Атхарваведой*) и тантрической литературой... Магическая сфера, возможно, самая важная сфера, в которой древние народные практики находили свой путь в санскритскую литературу... Мы встречаем прототипы магических тантр в поздневедийской литературе вроде *Атхарваведа-паришишты*» (Ibid. P. 112, 113).

<sup>16</sup> Ibid. P. 20. Впрочем, другие исследователи полагают, что эта связь просматривается вполне четко. См.: *Фёрштайн Дж.* Тантра. М., 2002. С. 32.

<sup>17</sup> В «Маханирвана-тантре» (II.15) ведийские практики кали-юги уподобляются вырванным зубам ядовитой змеи и мертвым змеям; в период же сатья-юги эти практики были куда более эффективны.

<sup>18</sup> Kṛtādītrayaugānām vedamārgasamartho'bhūt |

kalau tu kevalam kaulamanyā mārgā vṛthā kila ||

<sup>19</sup> Gurubhaktiā yathā devi prāpyante sarvasiddhayaḥ |

yajñāḥ dānatapasūṛthavratādyairna tathā priye || — «О дорогая Богиня, так, как обретаются все совершенства посредством практики служения наставнику, не[возможно их обрести] посредством жертв»

Согласно иному представлению тантристов, отчасти схожему с предыдущим, веда содержит некую предварительную мировоззренческую систему (pervarakṣa), венцом которой и являются тантры. В этом случае мы имеем уже не равноценное в разных своих проявлениях сакральное знание, но знание в каком-то смысле «нарастающее», эволюционирующее, для которого в ходе истории вырабатывались (и соответственно отбраковывались) все новые и новые формы выражения. В «Маханирване» (II.7) Шива говорит своей супруге, что еще в «ведах, смрити и пуранах» он предупреждал о том, что в кали-юге практика будет строиться на основе тантр<sup>20</sup>. Подобный же взгляд отражен и в «Тантралоке» Абхинавагупты (XXXVII.10), а также в «Куларнаве» (XI.85). Примечательно, что последний текст приводит перечень семи способов самореализации (ācāra), выстроенных по иерархическому принципу; среди этих способов имеется и «ведийский», который расположен на самом низком (первом) уровне. Самым же высоким, что естественно, считается каулический<sup>21</sup>.

Если практически невозможно доказать, что тантрические тексты, несмотря на декларации их авторов, являются следствием развития ведийской литературы, то, может быть, тантра по своему настроению, мироощущению ведична с содержательной стороны? Здесь нам опять приходится учитывать гетерогенность и размытость обеих традиций. В самом общем виде можно сказать, что одни аспекты зыбкой «ведийской традиции» находят свое преломление (и перетолкование) в тантризме, другим в нем не уделяется внимание, третьи критикуются за свое несовершенство. Однако из-за того, что тантризм неоднороден, одни и те же аспекты ведийской традиции могут в нем по-разному оцениваться.

Тантра очень часто обращается к ведийскому материалу, черпая из него то, что согласуется с ее представлениями. Вполне можно говорить о том, что веды (веда) — это источник вдохновения для тантрической традиции. Так, в тантрических текстах<sup>22</sup> существует немало спекуляций относительно знаменитой ведийской мантры «Гаятри», или «Савитри», которая появляется уже в «Ригведе» (III.62.10). В «Атхарваведе» (XIX.71.1) «Гаятри» называется «матерью вед» (vedamāta), на которую опираются все веды; в дальнейшем этот «материнский» образ мантры оказался весьма плодотворным в тантризме, превратившем молитвенное звание к солнцу в «стилизован- ный и канонизированный образ женского божества с ярко выраженными тантрическими характеристиками»<sup>23</sup>. Входящие в «Гаятри» слова и даже слоги подвергаются различным мистическим соотношениям; создаются и чисто тантрические «Гаятри», в них вместо солнечного бога Савитара фигурировали другие персонажи — например, богиня Тара. Ведийскую «Гаятри» использовали и в колдовских ритуалах<sup>24</sup>. Далее, значительной популярностью в тантрах пользуется и ригведийский гимн богине речи Вач (X.125), в ее образе тантристы видят прообраз почитаемой ими высшей богини,

подающая, аскезы, паломничества, обетов и т.д.» (Kulārṇavatāntra / Ed. by T. Vidyārātna. Calcutta–London, 1917).

<sup>20</sup> śrutismṛtipurāṇādau mayāvoktaṃ purā śive | āgamoktavidhānena kalau devān yajet sudhīḥ || — «О Благодатная, я еще в шрути, смрити, пуранах и других [текстах] говорил, что в кали-югу мудрые будут поклоняться богам по правилам агам» (Mahānirvāṇatantra / Ed. by A. Avalon. Calcutta–London, 1913).

<sup>21</sup> Sarvebhyaścottamā vedā vedebhyo vaiṣṇavaṃ param | vaiṣṇavāduttamaṃ śaiṇavaṃ śaiṇavādakṣiṇamuttamam || dakṣiṇāduttamaṃ vāmaṃ vāmāt siddhātammuttamam | siddhāntāduttamaṃ kauḷam kauḷāt parataram na hi || — «Выше всех [светских учений] — веда; вишнуизм выше веды; шиваизм превосходит вишнуизм; дакшина[чара] выше шиваизма; дакшина[чару] превосходит вама[чара], а вама[чару] — сиддханта. Сиддханта уступает куле, выше же кулы нет ничего». Ср. также «Йони-тантру» (IV.11–12).

<sup>22</sup> «Маханирвана» (гл. V) и другие тексты.

<sup>23</sup> Rao P. Тантра. Мантра. Янтра. М., 2002. С. 31.

<sup>24</sup> Там же. С. 32.

Дэви. Что касается неоднократно уже упоминавшейся «Атхарваеды», то ее влияние на содержание многих тантрических текстов бесспорно. Очевидный магический характер многих ритуалов, ряд космогонических спекуляций, равно как и «темный язык» и особые лингвистические корреляции, приближают «Атхарваведу» к тантре<sup>25</sup>.

Еще более полезными для мировоззренческого комплекса тантризма оказались классические упанишады. Учение упанишад вообще воздействовало чрезвычайно ощутимым образом на все системы индийской мысли, в том числе и на тантрические школы. Основной духовной целью в тантризме признается достижение высшей реальности, Парабрахмана, который есть не что иное, как Атман, находящийся в сердце каждого живого существа. Тантра признает учения о карме, «океане сансары», духовном невежестве (авидья), мокше, делает акцент на освобождающем знании (джняна); все эти и другие представления она прямо или опосредованно заимствует именно из упанишад. «Интериористическая» тенденция по отношению к ритуальной деятельности, начатая в упанишадах, была развита в тантрических текстах<sup>26</sup>.

Тантра использует мифологические сюжеты, относящиеся к общему наследию ведизма и индуизма; тантрический пантеон богов мало чем отличается от общеиндийского. Пуранические представления об этапах существования мира и о циклах времени также находят свое место в тантрах, равно как и брахманические воззрения о варнах, ашрамах, четырех жизненных ценностях (*saturvarga*) и пр. Даже древний индоарийский культ напитка сомы в трансформированном, символическом виде можно обнаружить в тантризме, а именно в школе натхов<sup>27</sup>. Важность веды для тантры видна и в том, что последняя часто пытается утвердить свой статус сущности ведийской традиции. Так, с точки зрения «Куларнавы» (II.10) учение каулов, или куладхарма, является эссенцией вед и агам<sup>28</sup>.

В тантрических текстах есть немало упоминаний о необходимости изучать веды и вести себя так, как учат веды. Постижение ведийской премудрости — необходимый этап ученичества, предворяющий более глубокие уровни обучения эзотерическому знанию. Знание вед требуется и от учителя, о чем сообщает, например, «Шарадатилака» (II.143: *vedavedārthapāragah*). «Шива-самхита» (I.33) утверждает, что «веду (шрути), в которой говорится, что истинное „я“ следует созерцать, о нем следует получать наставления и т.п., необходимо усердно изучать, поскольку она приносит освобождение»<sup>29</sup>. Многие авторы и комментаторы тантрических произведений охотно цитируют ведийские тексты для подтверждения своих мыслей. Это характерно, например, для «Прапанчасары», авторство которой традиционно приписывается Шанкаре. Живший во второй половине XVII в. в Митхиле брахман Нарасинха в пятой главе своего трактата о поклонении богине Таре («Тарабхактисудхарнава») посредством искусной интерпретации терминов пытался примирить ведийский и тантрический методы культа<sup>30</sup>. Трактат «Нихшвасататтва-самхита», относящийся к ранней эпохе тантрической литературы (ок. 900 г. н.э.), в третьей главе описывает предписания ведийской дхармы, которые позволяют достичь «небес Брахмы».

Силыя приобрести к ведийской традиции, одни тантрические школы даже критиковали другие, обвиняя тех в «неведичности». В своем комментарии к «Лалитасакхасранаме» (76) Бхаскарарая утверждает, что некоторые тантры враждебны ведам

<sup>25</sup> См.: *Renou L. Religions of Ancient India*. P. 87.

<sup>26</sup> *Bolle K. Persistence of Religion. An Essay on Tantrism and Sri Aurobindo's Philosophy*. Leiden, 1965. P. 78.

<sup>27</sup> *Renou L. Religions of Ancient India*. P. 44.

<sup>28</sup> ...*vedāgamamahārṇavam* | ...*kuladharmah samudghṛtaḥ* ||

<sup>29</sup> *Ātmā vā 'retu draṣṭavyaḥ śrotavyetyādi yacchrutiḥ* |

*sā sevyaḥ tatpratratnena muktidā hetudāyini* || (*Śiva Saṃhitā* / Ed. and transl. by R.B.S.C. Vasu. Allahabad, 1914).

<sup>30</sup> *Goudriaan T., Gupta S. Hindu Tantric and Śākta Literature*. P. 154.

(vedaviruddhāni), имея в виду, по всей видимости, школу кула. В подобных выпадах он не отличался от другого мыслителя шривидьи, Лакшмидхары (XVI в.), который в своем комментарии к «Саундаря-лахари» критиковал кулу за «вневедичность» (vedabāhya), тем самым отстаивая ортодоксальность собственной линии. «Нечистым» практикам каулов Лакшмидхаря противопоставил *самаямату*, или «регулярный» вид культа, вполне согласующийся с установками ортодоксов<sup>31</sup>.

Видимо, имея в виду шривидью, Г. Циммер замечает, что «тантра скорее пытается приспособиться к ортодоксальной традиции, чем исключить и отвергнуть ее»<sup>32</sup>. Впрочем, и в каулической разновидности тантры «ортодоксализация» постепенно нарастала, и этот факт отчетливо виден, например, в такой поздней тантре, как «Маханирвана». В девятой главе этого текста приводится описание десяти различных санскар (обрядов жизненного цикла), и в этом отношении данная тантра вполне вписывается в русло установок дхармашастр.

Можно предположить, что это стремление к примирению с господствующей, официальной религиозностью было продиктовано среди прочего и своего рода «политическими» соображениями, поскольку на тантризм индуистская ортодоксия всегда смотрела довольно косо, о чем еще будет сказано ниже. В этом случае мог действовать элементарный инстинкт выживания маргинальной традиции<sup>33</sup>. К такому «соглашательству» толкала и сама социальная среда, в которой составлялись тантры: в большинстве случаев авторами тантрических текстов выступали брахманы, а им по статусу была «положена» ортодоксальность.

В тантрических текстах встречается и более «вольное» обращение с ведами. Веды зачастую предстают как удобный элемент, который можно с чем-либо соотнести. Так, в «Рудра-ямале» (XVII.87 сл.) четыре чакры ассоциируются с четырьмя ведами, при этом приоритет отдается «Атхарваведе». Эти же психофизиологические ассоциации подхватывает и «Хатха-йога-прадипика» (IV.35), в ней «самой тайной из всех вед и шаштр» оказывается одна из мудр (психофизических упражнений) — шамбхави. Веды привлекаются и для описания объектов культа. Согласно «Йогини-тантре» (гл. IX), Дэви являет собой абсолютное совершенство; она содержит в себе веды, пураны, смрити и тантры. Высшее тантрическое божество — источник ведийского знания, язык божества — это «язык вед». Однако и веды суть источник знаний о таком божестве: о безначальной высшей богине повествуют «все веды», гласит «Сарасватирахасья-упанишада»<sup>34</sup>.

Что касается исследователей тантризма, то многие из них убеждены в том, что эта традиция представляет собой некое продолжение ведизма на новом этапе; кардинально тантризм от веды не отличается, более того, является ее сущностью. Эзотерической частью вед считал тантризм знаменитый неиндуистский мыслитель Шри Ауробиндо Гхош<sup>35</sup>, отчасти с ним согласен и П.Ч. Багчи<sup>36</sup>. А вот Бос и Хальдар, на-

<sup>31</sup> См.: Padoux A. Concerning Tantric Traditions // Studies in Hinduism. Miscellanea to the Phenomenon of Tantras / Ed. by G. Oberhammer. Wien, 1998. P. 18.

<sup>32</sup> Zimmer H. Philosophies of India. L., 1953. P. 568.

<sup>33</sup> Определенным аналогом этому явлению могут быть нынешние «новые религии». На первых порах формирования они устами своих харизматических лидеров выражают подчас резкое несогласие с установками современного общества и призывают к разрыву с ними; впоследствии же в этих движениях происходит заметное смягчение первоначального радикализма, и их члены пытаются найти точки сближения с влиятельными религиозными структурами своего времени.

<sup>34</sup> Sarve vedādyā vyāharanti yām | sarvakāmadughā dhenuḥ sām — «Та изначальная, исполняющая все желания корова, о которой говорят все веды» (One Hundred and Eight Upanishads (Isha and Others). P. 551.

<sup>35</sup> Pandit M.P. More on Tantras. L., 1986. P. 4.

<sup>36</sup> Bagchi P.C. Evolution of the Tantras // Cultural Heritage of India. Vol. III. Calcutta, 1953. P. 212: «Тантры выросли из ведийской религии и были потом развиты как отдельный тип эзотерического знания. Наиболее энергичный аспект ведийской религии был продолжен в тантризме».

против, полагают, что тантры — это ритуальная сторона вед<sup>37</sup>. Андре Паду в своей работе об энергии священной речи заявляет, что тантризм явился следствием распространения брахманизма в более низких социальных слоях, которые приняли эту религию только с сохранением собственных религиозных верований<sup>38</sup>.

Горячим поборником ведичности тантризма выступал Джон Вудрофф. По его мнению, тантра основана на веде, под которой он понимает «знание, высший духовный опыт, а именно опыт джняны»<sup>39</sup>. Целую главу в своей книге «Шакти и шакта» он отводит исследованию этого вопроса, причем на основании его выкладок получается, что тантра не только не противоречит веде, но и гармонично встроена в систему ведийского откровения, продолжая и дополняя его и ничуть не уступая по своей значимости предыдущей традиции. Даже специфическая практика панчататтва, включающая и сексуальные элементы, согласуется с ведийской доктриной. В предисловии к книге «Принципы тантры» этот английский ученый сообщает, что «в сущности, тантрицизм (Tantricism) — это не что иное, как ведийская религия, успешно борющаяся за самоутверждение перед лицом... новых проблем религиозной жизни и практики, возникших в более поздние исторические периоды»<sup>40</sup>. Позднейшие комментаторы выделяли три основных раздела в веде: джнянаканда, кармаканда и упасанаканда; Вудрофф относит тантру к последнему разделу<sup>41</sup>. Немало авторитетных ученых того же времени (Сибчандра Видьярнава, Панчанан Таркаратха, Гопинатх Кавирадж и другие, слывшие «адвокатами» тантризма) «отождествляли тантру со всем индуизмом и заявляли, что она — сущность веды»<sup>42</sup>. Весьма категоричен и американский исследователь йоги и тантры Джордж Фойерштайн (Фёрштайн), заявляющий, что «индуистская тантра — учение, отправной точкой которого являются веды»<sup>43</sup>. Этот же автор довольно смело датирует веды III или IV тыс. до н.э., утверждая, что в таком случае «возраст тантр определяется как минимум V или VI тыс. до н.э.»<sup>44</sup>. Оказывается, что, если верить «Нараяния-тантре», не тантры происходят от вед, а наоборот, веды от тантр. Тем самым тантры наделяются более важным статусом, чем вся ведийская литература<sup>45</sup>.

Примечательно, что даже те исследователи, которые в целом негативно оценивают тантру, все-таки, как ни парадоксально, выводят ее из ведийского комплекса. Например, по мнению Дж.Н. Бхаттачарьи, автора книги «Индийские касты и секты» (“Hindu Casts and Sects”), «тантрический культ отчасти был введен для того, чтобы удовлетворить склонность к пьянству, которая превалировала у брахманов даже после запретов со стороны великих законодателей; но главным же образом — для того, чтобы позволить придворным брахманам распущенных царей соперничать со свет-

<sup>37</sup> Bose D.N., Haldar H. Tantras: Their Philosophy and Occult Secrets. Calcutta, 1981 (3rd ed.). P. 6. На той же странице эти авторы приводят слова Свами Шанкарананды, автора книги “Rig Veda Culture of the Pre-historic Indus”, согласно которому последователи тантризма составляли немалую часть арийского общества и являлись носителями арийской культуры. Этот взгляд нам кажется чересчур радикальным.

<sup>38</sup> Padoux A. Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques. P., 1963. P. 45.

<sup>39</sup> Woodroffe J. Shakti and Shākta. Essays and Addresses on the Shākta Tantrashāstra. L., 1920. P. 43.

<sup>40</sup> Woodroffe J. (Avalon A.) Principles of Tantra. Pt II. L., 1916. P. xxii.

<sup>41</sup> Упасанаканда — это «психологическое поклонение в духе упанишад» (Ibid. P. xvi).

<sup>42</sup> Bhattacharyya N.N. History of the Tantric Religion. Delli, 1982. P. v.

<sup>43</sup> Фёрштайн Дж. Тантра. С. 32. Ср. также: «Два пути духовного постижения — ведийский и тантрический — рассматривались образованными индусами во взаимодействии и ни в коей мере не противопоставлялись друг другу. Напротив, тантризм считался ими одним из наиболее ярких проявлений индуистской духовной традиции... Ведийское наследие было обогащено и дополнено специфическими тантрическими практиками» (там же. С. 35). Автор склонен полагать, что индуистское поклонение божествам (муджа) «имеет скорее тантрический, чем ведийский характер» (там же).

<sup>44</sup> Там же. С. 37–38. Ср.: Basu M. Fundamentals of the Philosophy of Tantras. Calcutta, 1986. P. 63.

<sup>45</sup> Фёрштайн Дж. Тантра. С. 38.

скими придворными в борьбе за фавор»<sup>46</sup>. Эта любопытная и слабо доказуемая гипотеза вряд ли имеет какую-то иную ценность, чем служить иллюстрацией типичной для всей духовной культуры Индии привычки решительно все выводить из ведийской традиции, даже то, что далеко от нее отклоняется и явно ей противоречит. Ведийское наследие мыслится здесь как единственно возможная парадигма для появления любых религиозных представлений.

Однако не менее правомерной будет и та точка зрения, согласно которой тантризм — явление весьма чуждое, если не сказать враждебное, ведийской традиции<sup>47</sup>. Как полагает Х. фон Глазенапп, «в широком смысле индусы называют тантрическими все религиозные учения и ритуалы, которые не принадлежат ведам... Но в узком смысле не все неведийские работы можно назвать тантрами, но лишь те, которые являются особыми священными книгами, с соответствующими учениями и обрядами»<sup>48</sup>. Неведичность тантрических обрядов отмечает и отечественный исследователь А.М. Пятигорский<sup>49</sup>. Давая свое определение тантризма в «широком смысле», Теун Гудриаан также подчеркивает его неведийский характер<sup>50</sup>. Н.Н. Бхаттачарья не принимает претензии «поздних авторов тантрических текстов и комментаторов на эти тексты основать свои учения и комментарии на ведах» и уверен в том, что «тантра осталась отдельной областью знания за пределами ведийской традиции»<sup>51</sup>. В целом согласен с мнениями о неведичности тантры и Мирча Элиаде, видящий в этой духовной традиции «перевозочное средство, с помощью которого большое количество чуждых, экзотических духовных представлений переправлялись в индуизм»<sup>52</sup>.

Повод для таких выводов подают прежде всего сами тантры, в которых очень часто можно встретить негативное отношение к тем или иным ведийским установкам и практикам. Выше уже приводились примеры того, насколько невысоко тантры оценивают эффективность веды в период кали-юги. Сюда же можно отнести и утверждение «Какачандешвариматой» (I.5) превосходства тантр над ведами, когда она говорит, что веды слишком устарели и не способны в наше время вести людей к совершенству. Только тантрические методы спасения являются наиболее действенными («Маханирвана» IV.43<sup>53</sup>). Сравнивая тантры и веды, «Куларнава» (XI.85) метафорически отождествляет первых с благородными женщинами, а вторых — с публичными женщинами<sup>54</sup>. Высокое положение брахманского сословия — столпа ведийской культуры — в тантризме не выглядит само собой разумеющимся фактом. Ценится знание истинного учения, и если таким знанием брахман не обладает, то он хуже неприкасаемого, у которого есть это знание («Маханирвана» IV.42). Ряд спорных обычаев, которые отстаиваются ортодоксами (правда, не всеми), также отрицаются тантристами. Та же «Маханирвана» сурово осуждает обычай самосожжения вдовы (satī), ставший довольно популярным в позднесредневековой Индии, и пола-

<sup>46</sup> Цит. по: *Karmakar A.P. The Religions of India. Lonavla, 1950. P. 116.*

<sup>47</sup> *Borsani G.S. La Filosofia indiana. Milano, 1976. P. 419.* Ср. также: *Feuga P. Tantrisme. Doctrine, pratique, art, rituel. St. Jean-de-Braye, 1994. P. 9:* «Тантризм казался неким барочным элементом в величественном ансамбле брахманской традиции, чуждое тело, скандальное суеверие, которое соблазнительно было шесть чем-то неарийским, доведийским».

<sup>48</sup> *Glazenapp H. von. Tantrismus und Śaktismus // Ostasiatische Zeitschrift. N. F. Jg. 12(22). 1935. S. 120, 121.*

<sup>49</sup> История Индии в средние века (гл. V. Религии Индии). М., 1968. С. 200.

<sup>50</sup> *Gupta S., Hoens D.J., Goudriaan T. Hindu Tantrism. Leiden-Köln, 1979. P. 6.*

<sup>51</sup> *Bhattacharyya N.N. History of the Tantric Religion. P. 4.*

<sup>52</sup> *Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода. СПб., 2004. С. 274.*

<sup>53</sup> *Kauladharmāt paro dharma nāsti jñāne tu māmake | yasyānuṣṭhānamātreṇa brahmajñānī nara bhavet ||* — «Не знаю я дхармы выше, чем дхарма кулы. Только следуя ей, человек обретет божественное знание».

<sup>54</sup> *Vedasmṛtipurāṇāni sāmānyaganikā iva |*

*Iyantu śāmbhavī vidyā gopyā kulavadhūriva ||* — «Веды, смрити, пураны подобны публичным женщинам. Но тайное знание (= тантра), исходящее от Шивы, подобно женщине из хорошей семьи».

гает, что та женщина, которая по невежеству восходит на погребальный костер своего супруга, отправляется не на небеса, как она думает, а в ад (*bhavannarakagāminī*) (X.79–80). В тантре женщина вообще имеет довольно высокий статус, поскольку каждая женщина рассматривается как воплощение самой Богини (Дэви). Униженное положение женщины в обществе, ставшее совершенно обычным явлением в кастовой Индии, тантрами рассматривается как порок. Тантра отрицает крайности аскетизма — популярной ведийской практики, паломничества, формальной ритуальности, обетов и постов; нивелирует границы между кастами в ходе своих религиозных церемоний, использует в ритуалах вещества и элементы, осуждаемые ортодоксами, и т.п. В отдельных пассажах некоторых тантр описывается такое поведение адепта, которое явно противоречит предписанным установлениям. Так, согласно «Калитантре» (XII.12), приверженец кулы уровня вира может разрывать с социальными порядками, выглядеть сумасшедшим или «напоминать ракшаса», он может даже оскорблять божеств. Ему не писаны обычные законы, он ориентируется только на закон собственной воли (VIII.19). «Куларнава» (III.25–26) замечает, что высшее учение может быть обретоно не через изучение вед, агам, пуран, не через жертвоприношения, покаяния, омовения, обеты, использование целебных трав, мантр, но только из уст гуру.

Вряд ли представители противоположного лагеря не замечали этих критических стрел, постоянно летевших в их адрес, однако если и были какие-то ожесточенные дискуссии, то о них нам ничего не известно. Чаще всего ведийские ортодоксы, как и их соперники, просто ограничивались негативными бездоказательными суждениями. «Каждая из сторон рассматривала противоположную как антагонистическую, содержащую ошибочные и бесполезные заблуждения»<sup>55</sup>, особенно на первоначальном этапе их сложных взаимоотношений.

Поскольку тантры создавались в более позднее время, чем тексты традиции шрути, последняя никак не упоминает тантры. Однако ведийская линия позднего периода, отраженная в текстах дхармашастр и в пуранах, а также в комментариях к ним, вполне внятно высказывается об учениях и ритуалах, имеющих тантрические элементы. Чаще всего эти элементы решительно осуждаются, причем подчеркивается их неведийский характер<sup>56</sup>. Еще «Манава-дхармашастра», больше известная как «Законы Ману», в списке малых прегрешений (*uparātaka*) называет абхичару (*abhicāra*), или «чародейство» (XI.63). Конечно, в эпоху составления «Законов Ману» тантризм как таковой еще не существовал, однако впоследствии абхичара вошла в «комплект» тантрических практик (хотя и не стала при этом основной дисциплиной), поэтому подобное осуждение «чародейства», подхваченное и другими дхармашастрами, можно считать знаковым. В том же тексте (IX.290) за различные виды колдовства, заклинаний, наговоров предписывается крупный денежный штраф<sup>57</sup>. В «Вараха-пуране» (LXX.41 и сл.) Рудра (Шива) говорит мудрецу Агастье, что он составил тантры для

<sup>55</sup> *Pao P.* Тантра. Мантра. Янтра. С. 30. Этот автор предполагает, что в средние века между тантрической и ведийской традициями происходила борьба за господство в обществе и каждая из сторон пыталась завоевать расположение как простого народа, так и элиты (с. 30). Нам представляется, что это не совсем так, поскольку тантра, будучи традицией инициатической, никогда не стремилась к широкой популяризации своих воззрений и уж во всяком случае не была обращена к «простому народу».

<sup>56</sup> В комментарии к «Яджнявалкья-смити» (I.7) Апарарка пишет, что тантрические сочинения должны быть признаны *vedabāhya śāstrāḥ*, т.е. находящимися «вне» вед, за пределами ведийского знания.

<sup>57</sup> Комментатор Куллука-бхатта (XVI в.) в комментарии к этому месту добавляет, что если эти действия приводят к смерти того лица, на которое они направлены, то «чародея» следует приговорить к смертной казни. Этому же комментатору принадлежит известное высказывание (Законы Ману, II.1) о двух видах откровения — ведийском и тантрическом, различие между которыми отчетливо осознавалось в эпоху позднего средневековья (*vaidikītantrikīśāiva dvividhāḥ śrūtikirtitāḥ* — «Известны два вида откровения — ведийское и тантрическое»).

обмана людей, отпавших от ведийского пути. «Парашара-упапурана» (III гл.) говорит, что люди стали отправлять неведийские формы культа в результате проклятия, наложенного Брахмой на Вишну, когда тот пытался оспорить право Шивы на духовное превосходство. В драматических санскритских произведениях, отражающих официальную точку зрения, сатирическими персонажами выводятся представители одной из тантрических школ — капалики<sup>58</sup>. Ортодоксы призывали воздерживаться от общения с тантристами, а в случае неизбежности таких контактов совершать потом омовение<sup>59</sup>. В итоге в Индии примерно к XVI в. сформировалось устойчиво негативное общественное мнение о тантрах, оно опиралось на ведийское наследие либо же прикрывалось им<sup>60</sup>. Тантра воспринималась как ложная, антиведийская доктрина, выпячивающая магическую и сексуальную стороны в обрядах. Близость на уровне идей, которая была видна невооруженным глазом, при таком подходе уходила в тень, на первый же план выходили противоречия в области предписаний. Именно такой негативный и искаженный образ тантры и был преподнесен «официальной» индийской религиозностью европейским ученым XVIII–XIX вв., что довольно сильно сказалось впоследствии на развитии тантрологических исследований.

Но на самом деле железного занавеса между двумя этими традициями никогда не существовало. На практике они были открыты друг другу в гораздо большей степени, чем это представлялось ортодоксам обеих сторон. Как использовался ведийский материал в тантрах, уже было показано выше. Однако и ведийская традиция в лице разных своих представителей заимствовала те или иные тантрические элементы, и тем больше, чем дольше сосуществовали обе эти традиции. Некоторые нетипичные для «вед» мантры, практики «наложения» (ньяса), янтра, мандала, техники визуализации, «мистическая физиология» и другие элементы тантры постепенно входят в обиход ортодоксального индуизма, продолжающего линию ведизма-брахманизма. Символом сочетания обеих традиций стала фигура великого философа Шанкары, которого одинаково почитают как ортодоксальные последователи адвайта-веданты, так и приверженцы тантризма<sup>61</sup>. С течением времени ведийская и тантрическая традиция переплелись очень тесно<sup>62</sup>. Возможно, в настоящий период индийская религиозная культура демонстрирует даже большее влияние тантризма, чем ведизма<sup>63</sup>. Сейчас, пожалуй, было бы затруднительно отделить их друг от друга, настолько тесно они срослись. Впрочем, ортодоксальная традиция вряд ли решится признать, что религиозные практики, которые она использует, зачастую тантричны по своему проис-

<sup>58</sup> См., например: *Махендравикрамаварман*. Хмельные забавы / Пер. В. Эрмана, Н. Голля // Классическая драма Древней Индии. М., 1984. С. 301–318.

<sup>59</sup> См.: *Chakravarti Ch. The Tantras: Studies on Their Religion and Literature*. Calcutta, 1963. P. 30.

<sup>60</sup> Ср.: «Ортодоксальные брахманы не только отрицали ведийские корни тантры, но и считали ее учение порочным и еретичным» (*Фёрштайн Дж.* Тантра. С. 32).

<sup>61</sup> *Pao P.* Тантра. Мантра. Янтра. С. 32. Тантрическая традиция приписывает Шанкаре авторство ряда произведений, таких, как «Саундарья-лахары», «Трапанчасара-тантра», «Чинтамани-става» и др. Р. Пао утверждает, что предшественники Шанкары, включая Гаудападу, также практиковали тантрические ритуалы, что, по сути, превращает адвайта-веданту в тантрическую школу. Данное утверждение выглядит сомнительным, поскольку недостаток сведений не позволяет нам однозначно отнести последователей адвайты к приверженцам индуистской тантры (хотя адвайтистские идеи, несомненно, оказались для последней весьма плодотворными). Скорее, ближе к истине мнение о негативном восприятии тантризма адвайтой: достаточно вспомнить то место комментария Шанкары к «Веданта-сутрам» (II.2. 42 и сл.), в котором этот мыслитель настаивает на неведичности панчаратры — а ведь это была одна из наиболее близко стоявших к индуистской ортодоксии школ, она даже отрицала свой тантрический характер.

<sup>62</sup> Ср.: «Наставная на различии между тантрическим и ведийским, не следует забывать, что тантристы следуют некоторым ведийским предписаниям, тогда как ведисты принимают ряд тантрических практик и понятий» (*Padoux A. Concerning Tantric Traditions*. P. 10).

<sup>63</sup> *Dvivedi V.V. The Utility of Tantras in Modern Times // The Sanscrit Tradition and Tantrism / Ed. by T. Goudriaan. Leiden–Köln, 1990. P. 34.*

хождению, поскольку до сих пор «приверженцы ортодоксальных взглядов рассматривают тантру как еретическое учение»<sup>64</sup>.

Итак, если обобщить все сказанное выше, то мы получим следующую картину. Индуистский тантризм **ведичен** в том смысле, что он ставит духовное знание на самое высокое место; тантризм **отчасти ведичен** в том, что он использует *некоторые* идеи и образы, циркулировавшие в тех или иных ведийских текстах, прежде всего в упанишадах и «Атхарваведе»; тантризм **неведичен** или даже **антиведичен** в тех случаях, когда выражает сомнение в эффективности ведийских ценностей, считает ведийское (точнее, брахманистское) знание малозначимым или осуждает некоторые стороны ведийской традиции, например определяемость социального статуса фактом рождения, кастовый строй, низкое положение женщин, отсутствие употребления в ритуалах тех или иных элементов и т.п. Кроме того, неведичность тантризма еще и в том, что тексты тантр не являются прямыми наследниками литературной ведийской традиции, несмотря на претензии их авторов в этом отношении.

В одном и том же отдельно взятом тантрическом тексте попадаются выражения, которые могут демонстрировать то его ведичность, то неведичность, — мы показывали это в основном на примере цитат из «Куларнава-тантры» и «Маханирвана-тантры». Эта мнимая непоследовательность связана только с тем фактом, что для тантрических авторов и комментаторов веда была не комплексом застывших догматов, но богатым хранилищем различных представлений, которые они и использовали с большой долей творческой изобретательности.

## Summary

S. V. Pakhomov  
**Tantra and Veda**

The aim of the article is to throw light upon the problem of “vedicity” or “non-vedicity” of Hindu Tantrism (Tantra). Veda itself is a complicated tradition and it includes contents that might concern Tantra. Many adepts of Tantra claim that their tradition results from Veda. Very often symbols of Veda, having been used by Tantrists, helped them legitimize their spiritual practices and teachings.

Really there was no “iron curtain” between these traditions. They borrow a lot of spiritual material from each other very actively. In the course of time both traditions interweaved very closely.

Hindu Tantrism has several positions as regards Veda. It is Vedic because it accepts the importance of spiritual knowledge. It is partly Vedic because it uses *some* (not all) Vedic ideas and imagery. Tantrism is non-Vedic and even anti-Vedic in that it doubts the effectiveness of Vedic values, norms, rites, etc. Besides, Tantra is non-Vedic because Tantric texts are not direct heirs of Vedic literature. On the whole, Tantric authors perceive Veda not as a complex of dogmas but as a valuable storage of different useful ideas, which are interpreted by them in many ways.