

## ГЕНЕЗИС И ЭВОЛЮЦИЯ ШАКТИЗМА

Шактизм – это одно из основных направлений в индуизме, наряду с вишнуизмом и шиваизмом, стержнем которого является культ женского начала мироздания, божественной энергии (шакти, śakti), которая персонифицируется как в образе Великой богини (mahādevī, в таком случае пишется с заглавной буквы), так и отдельных богинь более низкого уровня, являющихся супругами мужских божеств и считающихся проявлениями этого самого высшего начала [Индийская философия 2009: 856–857; Индуизм 1996: 454–455; Bharati 1975: 212]. Термин «шактизм» это, конечно, европейское изобретение («изм»). В санскрите же есть прилагательное śākta, означающее, согласно Моньер-Вильямсу, «relating to power or energy, relating to the Sakti or divine energy under its female personification; worshipper of that energy (especially as identified with Durga, wife of Shiva» [Monier-Williams 2015: 1062]. В средневековых текстах шакты (шактисты) обычно упоминаются в одном списке с шайвами (шиваитами), вайшнавами (вишнуитами), ганапатьями (почитателями Ганеши) и саурами (почитателями бога солнца Сурьи)<sup>1</sup>.

### Истоки шактизма

Следует отметить, что в глубокой древности культ женского начала был характерен не только для Индии, но и для почти всех народов, населявших Евроазиатский материк. На огромном пространстве от Испании до Сибири находят еще восходящие к верхнему палеолиту фигурки женщин, созданные из камня, кости и глины. Эти фигурки называются «венерами» и для всех них характерно гипертрофированное изображение органов деторождения и кормления, в то время как голова и конечности изображаются условно (редуцированы) [Мифы 1991: 178]. Ранее эти статуэтки датировались только

---

<sup>1</sup> Д.Г. Уайт указывает, что «шакта» это поздний технический термин, применявшийся к текстам и лицам, связанным с поклонением Богине как Шакти, а до XI в. их обозначали терминами «кула» и «каула» [White 2006: 6].

временем 28–21 тыс. лет назад [Аникович 2004: 207; Марков 2012: 366]. Однако в 2009 г. в пещере Холе-Фельс в Германии нашли статуэтку женщины из мамонтовой кости, анализ которой показал, что она относится ко времени от 35–36 до 44 тыс. лет назад, наибольший же вероятный возраст – около 40 тыс. лет назад. Таково древнейшее на сей день изображение человека. Гипертрофированные, как и у более поздних «венер», половые признаки здесь сочетаются с полным отсутствием головы [Марков 2012: 364–367].

Среди ученых распространены различные мнения касательно предназначения данных фигурок. В них видят то лишенные сакрального смысла эротические изображения, то матерей-прародительниц, то символ плодородия, то хозяев и охранительниц домашнего очага [Аникович 2004: 174–175; Марков 2012: 367; Токарев 1990: 552–563]. Но наиболее логичной и последовательной, на мой взгляд, является гипотеза, что перед нами изображения Богини-Матери, культ которой в первобытную эпоху носил универсальный характер. Богиня-Мать была для тогдашних людей олицетворением всей природы [Мифы 1991: 178]. Недаром В.Ч. Бин полагает, что культ таких индийских богинь, как Кали и Дурга, принадлежит к той традиции, самые ранние проявления которой относятся как раз к верхнему палеолиту. Прообразом этих богинь, по мнению исследователя, послужило древнейшее божество Мать-Земля, на что указывают присущие им хтонические (относящиеся к дикой природной мощи земли) черты [Beane 2001: 44, 60].

Ранее ученые отождествляли почитание женского начала с матриархатом, будто бы царившем в древних обществах. Мнение, что культ Богини-Матери сложился в условиях матриархата, разделялось множеством ученых, но впервые его высказал Р. П. Чанда в 1916 г. Современные антропологи, однако, не считают матриархат обязательной стадией социальной эволюции, предшествующей патриархату. Концепция абсолютного, всепроникающего патриархата ныне отвергается историками, но это, конечно, не дает никаких оснований отрицать существование в древних обществах отдельных

социальных норм, обычаев и учреждений, несущих на себе отпечаток матриархата [Аникович 2004: 206–207; Bhattacharyya 1996: 1–3].

Это же относится и к Древней Индии. В Индии, особенно на востоке и на юге, есть отдельные племена (называемые отсталыми), которые сохраняют первобытную социальную организацию матриархального типа [Bhattacharyya 1996: 3–4]. Так, у народности кхаси, проживающей на территории штата Ассам, существует матрилинейность, то есть собственность наследует младшая дочь, и матрилокальный брак (супруги поселяются в общине жены) [Маретина 1999: 277; Urban 2011: 233]. Многие письменные источники (Мбх, Рамаяна, пураны) упоминают о существовании целого царства женщин (Стри-раджья) [Bhattacharyya 1996: 3–4].

В древнейших обществах вся жизнь человеческого коллектива была сконцентрирована вокруг женщины, женщина была не только продолжательницей рода; все привычки, нормы поведения и традиции передавались через женщину. Возможно, отсутствовало даже представление о связи полового акта с беременностью и рождением ребенка, соответственно, в умах тогдашних людей мужчина не играл никакой роли в деле продолжения рода. Поэтому культ Богини-Матери занимал абсолютное, доминирующее положение в религиозных верованиях [Bhattacharyya 1996: 6–7].

На последующей стадии появление осознания той роли, которой мужчина играет в деле продолжения рода, ввело мужской элемент в религиозную сферу. Но поскольку эта роль мужчины в человеческую репродукцию менее явственна, то первоначально мужское начало мыслилось как более слабый и зависимый коррелят великого женского божества. Это нашло свое отражение в мифе о смертном любовнике богини (Кибела и Аттис, Афродита и Адонис) [Bhattacharyya 1996: 7; Малинович 2015: 222; Мифы 1991: 179].

Позже производящее хозяйство (земледелие и скотоводство) приходит на смену хозяйству присваивающему (охота и собирательство), и дальнейшее развитие религиозных верований зависит от того типа производящего хозяйства, который присущ тому или иному народу. Поскольку скотоводство,

взявшее начало от охоты, было мужским занятием, то в скотоводческих обществах повышается роль мужского пола, соответственно, мужские божества не только становятся вровень с женскими, но и оттесняют их на задний план. Земледелие, напротив, на первоначальном этапе было занятием женщин, произошедшим от собирательства, поэтому у народов, основой хозяйства которых стало возделывание земли, ранее существовавший культ Богини-Матери получает дополнительный импульс. Плодовитость женщины в представлении древних земледельцев была магическим образом связана с плодородием земли. Земля, почва были уподоблены женщине, засеянная нива – женщине, «понесшей во чреве своем». Рождение из зерна новых колосьев напоминало рождение ребенка. И потому, для того, чтобы способствовать хорошим урожаям, равно как и продолжению рода, почитали Богиню-Мать. Уподобляя женщину земле, различными магическими ритуалами древние люди стремились соединить силу женского плодородия с полями и садами. Эти обряды могли иметь различный вид: ритуальное обнажение и танцы перед богом дождя, вспахивание поля обнаженными женщинами, эротические пляски и церемонии [Индуизм 1996: 188; Bhattacharyya 1996: 8]. Н. Бхаттачарья выделяет два основных метода: ритуальная нагота и соитие [Bhattacharyya 1975: 9].

Известно, что во многих областях земного шара был распространён обычай, когда женщины обнажались на поле, что должно было благоприятствовать хорошему урожаю. Этому обычаю следовали жительницы Древней Греции (праздник в честь богини плодородия Деметры), фламандки и британские жрицы дохристианской эпохи, а также китайские шаманки, особенно при вызывании дождя [Ibid.: 9]. Д. Фрэнгер пишет, что «в одной местности в Трансильвании, когда земля трескается от засухи, несколько девушек раздеваются догола, затем под предводительством женщины старшего возраста, также нагой, выкрадывают борону и тащат ее через все поле к ручью. Достигнув ручья, они пускают борону вплавь, садятся на нее и в течение часа поддерживают в каждом ее углу по огоньку. После этого, оставив борону в

воде, они возвращаются домой» (цит. по [Фрэзер 1984: 73]). Схожий ритуал распространен и на Индостанском полуострове: «К подобному же способу вызывания дождя прибегают и в некоторых частях Индии: нагие женщины ночью волокут плуг по полю, в то время как мужчины стараются держаться от этой процессии подальше – их присутствие может якобы разрушить чары» [Там же: 73–74]. Один из обрядов этого рода красочно описан в историко-фантастическом романе Д.В. Морозова «Дваждырожденные»: «Однажды, гуляя у реки, в которой мы с Нанди так любили купаться, я обнаружил, что вода покинула ее. Сухой белый песочек омывал костяки каких-то павших от жажды животных. Многие деревья стояли без листьев, трава потеряла мягкость и свежесть. Неподалеку от своей хижины я вдруг услышал удары барабана и заунывное пение, больше похожее на стон толпы. Пройдя через поредевший лес, я вышел к поляне и застыл в тени деревьев как вкопанный, поняв, что стал свидетелем таинства, видеть которое не позволялось ни одному мужчине. На поляне было более двух десятков девушек в ярких, праздничных одеждах, умащенных сандаловой пастой. Девушки танцевали – взявшись за руки, быстро шли по кругу, одновременно вскидывали руки, прогибались в талии и пели, все время пели, почти не раскрывая рта. Бой барабанчика, который держала одна из танцующих, стал все учащаться, все быстрее двигались босые ноги, изрезанные о сухую траву. Дыхание танцующих стало прерывистым, хриплым, по лицам текли капли пота, зрачки закатывались в транс. Среди танцующих я увидел Нандини. Ее глаза сияли потусторонним страшным огнем безумства, губы покраснели, как от жарких поцелуев. Одна из девушек, не прекращая танца, сорвала с себя покрывало и, отбросив его в сторону, стала извиваться, как змея в любовном экстазе. Ее примеру последовали другие, в том числе и Нанди. Я впервые увидел ее крепкое тело – бедра, налитые женской силой, руки, вьющиеся змеями. Капли пота выступили в темно-коричневой ложбинке между зрелых грудей с задранными вверх сиреневыми сосками. Что-то тревожное, противоестественное было в этом танце любви, лишенном радости, больше похожем на человеческое жертвоприношение. Я

чуть не вскрикнул, когда у Нанди подкосились ноги, и она упала голой спиной в колючую траву так, словно это было ложе из лепестков жасмина. Но она, кажется не почувствовала боли, потому что продолжала извиваться на земле, запрокидывая голову, словно в любовном томлении, прогибалась в талии и бесстыдно раздвигала ноги. Треугольник тени под нежной округлостью живота хищно кидался то вниз, то вверх. Рядом с ней одна за другой простерлись в пыли другие девушки с оскаленными в страсти зубами и разметавшимися прядями волос. Я больше не мог смотреть на этот грубый, почти первобытный обряд, давно забытый в моей деревне и бесшумно повернул назад в чащу. Я понял, кому отдавались в страсти эти девушки, чью любовь призывали. Бог Индра – повелитель грозы и небесного огня должен был возгореться страстью при виде обнаженных девственных тел и пролить животворный дождь на иссохшую землю» (цит. по [Морозов 1998: 23–24]).

Праздники, отмечающие различные этапы сельскохозяйственной деятельности, почти всегда были связаны с обрядами, включающими ритуальное соитие. Д. Фрэзер сообщает, что в некоторых местностях острова Ява крестьяне вместе с женами ночью приходят на поля и там предаются любви, чтобы способствовать росту посевов [Фрэзер 1984: 135]. У славян и немцев подобный обряд совершается в «смягченной» форме: мужчины и женщины просто катаются в обнимку по полю [Там же: 137]. У многих племён американских индейцев существовал обычай выбирать мужчину и женщину, которое соединялись в поле. В Индии это и вовсе принимало форму массовых оргиастических торжеств. Среди народности хос в Чатанагпуре во время праздника урожая девушкам предоставлялась полная свобода в любовных делах. У народности бхуия в Ориссе подобный праздник урожая носил название магх порай. В Ассаме во время весенних торжеств женщины пользовались полной свободой «без какой-либо угрозы для своей репутации» [Bhattacharyya 1975: 9–10]. В маратхской поэтической антологии «Саттасаи» не раз упоминается разгул, царивший во время весеннего праздника «Мадана»: *«Отовсюду тянет рисовой водкой. / Дует ветер с Малаи. / Плохи дела.*

*Поймешь разве, матушка, / Кто чей возлюбленный?»* (цит. по [Индийская лирика 1978: 70]). Тантрические идеи и практики в Индии более позднего времени, несомненно, берут свое начало именно от таких примитивных сексуальных обрядов. Они также связаны со знаменитыми оргиастическими празднествами в честь Иштар в Месопотамии и Кибелы в Малой Азии.

Отголоском подобных традиций является современный праздник холи, знаменующий окончание холодного сезона и наступление весны, а также созревание и сбор зимнего урожая. Холи отмечается в полнолуние, а Луна, как известно, всегда была тесно связана с женской сексуальностью, магическими силами и плодородием. В праздновании холи достаточно явно присутствует эротический элемент. В некоторых деревнях мужчины инсценируют попытки овладения женщинами, а те отбиваются, причем обе стороны осыпают друг друга бранными словами. Распеваются особые песенки в честь наступления весны, отличающиеся весьма фривольным содержанием. Представители всех каст и сословий, мужчины и женщины, старики и дети посыпают друг друга цветным порошком и обливают краской, причем чаще всего красного цвета, цвета жизни. Н.Р. Гусева видит в последнем обычае один из «самых четких пережитков магии плодородия» [Котин 2005: 21–27; Bhattacharyya 1975: 287–288]. Однако, как замечает Н. Бхаттачарья, современные участники праздника и не догадываются о первоначальном значении этого обычая [Bhattacharyya 1975: 9–10].

Поэтому, возможно, еще в энеолите (IV–III тыс. до н. э.), наряду с образом вселенской матери возникает культ земледельческих богинь, рассматривающихся как божества более низкого уровня и считавшихся покровительницами данного куска земли, отдельного вспаханного участка. Постепенно с расширением разного рода связей и осознанием единства судеб всех земледельцев образ богини земли приобретает более широкий, общенародный характер. Ее начинают считать всеобщей матерью всей природы, матерью всех растений и животных [Рыбаков 1989: 366].

А еще ранее, в неолите (VIII–III тыс. до н. э.), в эпоху распространения земледелия, к образу Богини-Матери добавляется важная черта. В головах людей рождается представление о диалектической взаимосвязи между смертью и рождением новой жизни. Поэтому усложняется ритуал погребения: покойник возвращается в лоно матери-земли, которая порождает всю жизнь. И неолитическая Богиня это не только мать, дарующая жизнь, но и хозяйка царства мертвых. Отсюда образ Эрешкигаль в шумеро-аккадской и Персефоны в древнегреческой мифологической системах [Bhattacharyya 1996: 11]. Тогда же наряду с массивными, дебелыми женскими фигурами появляются несколько других женских изображений: например, фигуры с воздетыми к небу руками и фигуры в сочетании с жертвенником и ритуальным сосудом [Рыбаков 1989: 166–168, 178]. Возможно, это изображения жриц, ведь у многих народов в древности (галлов, древних германцев и др.) культ отправлялся преимущественно женщинами. Также можно вспомнить жриц Диониса в Греции или весталок в Древнем Риме. Колдовством и магией также занимались, в основном, женщины [Bhattacharyya 1996: 7– 8].

Характерным примером ранней земледельческой культуры, которой был особенно присущ культ Богини-Матери, является трипольская культура, существовавшая на территории Украины, Молдавии и Румынии. Ее расцвет приходится на конец IV – начало III тысячелетий до н.э. [Рыбаков 1989; 178].

Позднее, в ранних цивилизациях на основе первобытного культа Богини-Матери возникает почитание великих богинь: Исиды – в Египте, Инанны-Иштар – в Месопотамии, Кибелы – в Малой Азии, Ма – во Фракии и на Крите. В Древней Греции функции Богини-Матери распределялись между Геей, Деметрой, Артемидой, Афродитой и Афиной, а в Древнем Риме – Теллус, Церерой, Дианой и Венерой. В большинстве мифологий великая богиня соотносится с умирающим и воскресающим богом (Инанна и Думузи, Таммуз и Иштар, Исида и Осирис, Кибела и Аттис, Афродита и Адонис) [Мифы 1991: 179].



Кстати, Библия, которой хоть и присуще патриархальное мировоззрение, содержит мифы, связанные первоначально с культом богинь. Так миф о сотворении Евы из ребра Адама имеет своим истоком шумерское предание, согласно которому богиня Нинхурсаг, желая избавить своего супруга Энки от боли в ребре, приказала появиться на свет другой богине – Нинти (букв. «госпожа ребра»). Но поскольку шумерское слово «ти» имеет также значение «жизнь», имя этой богини может быть переведено, как «госпожа, (дающая) жизнь». Но евреи, возможно, запомнили лишь одно значение слова «ти» – ребро, отсюда и появился общеизвестный сюжет о появлении женщины из ребра мужчины [Гуляев 2004: 258]. А другой общеизвестный библейский миф – об Авеле и Каине – является поздней видоизмененной версией шумерского мифа о соперничестве пастуха Думузи и земледельца Энкимду за любовь прекрасной юной богини Инанны. Как и иудейский бог Яхве, в Библии становящийся на ее место, Инанна отдает предпочтение пастуху, но конфликт заканчивается без крови [Гуляев 2004: 230; Мифы 1991: 230].

В христианстве культ Богини-Матери нашел свое продолжение в почитании Богородицы. В канонических евангелиях образу Марии, матери Иисуса Христа, отводится незначительное место и ее культ был чужд первоначальному христианству. Различные фантастические рассказы о матери Христа начали появляться с конца II в., ибо чем шире распространялось христианство, чем больше оно включало традиционных обычаев и верований, тем больше божественных черт приписывалось Марии. В то время культ различных женских божеств на территории Римской империи был очень распространен. Потребность в почитании женского начала, в поклонении матери-заступнице оставалась и у приверженцев этих культов, принявших христианство, и Мария слилась в представлениях верующих с могущественными богинями-матерями и наделялась их чертами и функциями. Обожествление Марии далеко не сразу было принято церковью. Еще в IV в. между отдельными группами христиан шли острые споры по вопросу об отношении к культу девы Марии [Свеницкая 1987: 311–317; Erndle 1993: 7].

Широко культ девы Марии распространился в IV–V вв. К ней начинают применять названия «богородица» и «богоматерь» – бывшие эпитетами великих языческих богинь (например, великая мать богов Кибела). Но окончательно Мария была признана богородицей лишь в 431 г. на соборе в городе Эфесе. Один из исследователей раннего христианства справедливо отмечал, что культ древней Богини-Матери «снова ожил в культе Марии, переименовав только имя и получив христианскую окраску» [Свеницкая 1987: 318].

Интересной является тема почитания женского начала в религии наших предков. У славян постоянным эпитетом высшего женского божества был «Мать Сыра Земля» [Мифы 1992: 452]. В народных верованиях божество, ассоциируемое с «Мать Сырой Землей», с плодоносящей силой земли, жило и в языческой, и в христианской среде (богородица, «матушка-владычица») как главный персонаж аграрного культа вплоть до X в. [Рыбаков 1989: 357].

Связь верховного женского божества с землей, конечно, не случайна. Если в незапамятной древности именно космическое женское божество доминировало в системе религиозных верований, то в первобытной патриархальной среде и условиях зарождения государственности, когда власть стала принадлежать целиком мужчинам, изначальное женское божество утратило свое господствующее положение. В итоге создается новое устойчивое распределение функций, которое выглядит так: небом и всем мирозданием управляет мужское божество, а сферой женского божества остается земля, природа и плодородие почвы [Рыбаков 1989: 357].

В языческой религии славян очень древним был культ двух рожениц, часто представляемых в образе двух лосих, двух хозяек мира. Этот культ возник в охотничьем обществе и затем перешел в земледельческое. Позднее роженицы уступили место единовластному патриархальному Роду, с которым они одновременно стали связываться, став его гендерным коррелятом. Они представлялись как богини плодородия и изобилия, защитницы матерей и маленьких детей [Мифы 1992: 385; Рыбаков 1998: 356]. После принятия

христианства образ рожениц также слился частично с образом богородицы, но сведения о них будут встречаться вплоть до конца XIX в. [Рыбаков 1989: 356].

Важную роль в религии славян играли также Макошь (Мокошь), богиня изобилия и покровительница женских работ (непосредственным продолжением ее образа после крещения Руси стала Параскева Пятница) [Мифы 1992: 169; Рыбаков 1989: 386–387], и Лада, богиня растительного плодородия, а также покровительница брака и семейной жизни [Рыбаков 1989: 408].

Большинство ученых считают, что почитание женского начала играло центральную роль в религии Индской цивилизации (XXIII–XVIII вв. до н.э.). Как пишет А.М. Дубянский, «центральную часть культовой практики протоиндийцев составляло именно поклонение богине» (цит. по [Дубянский 1999: 33]). И далее: «Бесспорно, у протоиндийцев имелось представление и о сексуальной по природе женской энергии, способной приносить и благо, и несчастье» (цит. по [Там же: 36]). В развалинах Хараппы и других поселений, относящихся к этой цивилизации, археологи обнаружили множество небольших глиняных или терракотовых фигурок полуобнаженных женщин, в сложном головном уборе и с разукрашенными поясами на груди, которые считаются изображениями богинь. Часто также женское божество изображается сидящим на ветвях дерева ашваттха. Полагают, что подобная композиция символизирует единение мужского и женского начал, поскольку мужская принадлежность ашваттхи выявляется однозначно. На изображениях богиня также ассоциируется с двумя животными – с тигром и буйволом. Ассоциация тигра с женским божеством характерна и для индуистской мифологии, ваханой (ездовым животным) богини Дурги является тигр (или лев). В образе же буйвола видят мужское божество плодородия, которое в позднейшем индуизме переходит в разряд демонических существ и становится асуром Махишей, война которого с Богиней описывается в ДМ и ДБхП. Отсюда и обычай приносить в жертву буйвола у дравидоязычных народов. Встречаются также изображения, напоминающие лингам (фаллос) и йони (женское лоно) [Bhattacharyya 1996: 14; Дубянский 1999: 25–33; История Востока 1997: 394].

В.Ч. Бин как раз указывает на то, что индские статуэтки демонстрируют общие черты с изображениями богинь, относящимся к более поздним периодам индийской истории, и на основании этого пишет об очевидности присутствия в Индской цивилизации следов почитания Матери-Земли, послужившего основой для складывания позднейшего культа Кали-Дурги [Beane 2001: 74–79]. По мнению Мирчи Элиаде, культ Богини-Матери в долине реки Инд был чрезвычайно распространен и особенно поздние изображения напоминают Кали и Дургу [Элиаде 1999: 403]. Впрочем, еще знаменитый археолог Дж. Маршалл считал, что Индская цивилизация была матриархальной, но Н. Бхаттачарья замечает, что подобные утверждения базируются на весьма шатких основаниях. Он подчеркивает, что на базе археологических находок очень трудно судить о социальной организации и главных аспектах мировоззрения [Bhattacharyya 1996: 18].

В то же время есть другая точка зрения, представленная Д. Кинсли, которая вообще ставит под сомнение то, что поклонение женскому началу в индуизме восходит к религии Индской цивилизации. Тем более ему представляется неверным мнение, что культ Богини-Матери занимал в ней доминирующее положение. Д. Кинсли указывает на то, что нет никаких оснований считать найденные статуэтки женщин изображениями богинь, а если и допустить, что это были женские божества, то остается совершенно непонятным, какое место занимали и какие функции исполняли они в системе религиозных верований Индской цивилизации. Он замечает, что в отличие от «венер», упоминаемых выше, индские фигурки не имеют гипертрофированно пышных форм, многим, напротив, присуще субтильное, мальчишеское телосложение, примером является знаменитая фигурка танцовщицы. В то же время у них тщательно отображены черты лица, а у «венер», как отмечалось выше, голова изображалась условно [Kinsley 1987: 215]. Мнение о том, что нет никаких доказательств существования в Индской цивилизации культа богинь, придерживается и А. Паду [Padoux 2010: 44].

Впрочем, Д. Кинсли не отрицает полностью наличия следов протошактистского культа в верованиях Индской цивилизации. Но все, что мы можем делать в отношении поиска этих следов, это только предполагать, а не утверждать категорически. Во-первых, основываясь на факте распространенности изображений женщин, что индской религии был присущ культ богинь. Во-вторых, исходя из анализа этих изображений, можно полагать, что эти богини были связаны и с плодородием земли, и плодovitостью животных. Можно высказать гипотезу, что была единая великая богиня, мыслившаяся как госпожа всей жизни, и растительной, и животной, и эта богиня была преимущественно милосердной по характеру. Анализ найденных изображений позволяет также допустить, что она была связана с мужским божеством [Kinsley 1987: 219–220].

### **Ведийская эпоха**

Индская цивилизация по неизвестным причинам приходит в упадок в начале II тыс. до н.э. Вслед за этим в северную Индию вторгаются арийские племена. Это не было единовременное нашествие какой-то организованной военной силы, а постепенное, растянувшееся на века, распадающееся на несколько волн проникновение племен – носителей протоиндоарийского языка, подобное тому, каким было много позднее проникновение славян из района Повисленья, Карпат и Среднего Приднепровья на обширные территории нынешней Европейской России, населенной тогда финнами, балтами и иранцами. Арии были воинственным народом, ведшим полукочевой образ жизни и занимавшимся, прежде всего, скотоводством; почитание богинь не было свойственно их патриархальному обществу, свидетельство этому РВ.

Всех богинь, которых мы встречаем в РВ, можно разделить на три категории. К первой принадлежат богини, персонифицирующие природные явления и объекты: Ушас (заря, древнегреч. Эос), Притхиви (земля), Сарасвати (одноименная река), Ратри (ночь), Сурья (дочь Солнца), Араньяни (лес). Богини, относящиеся ко второй категории, символизируют абстрактные понятия: Адити

(беспредельность), Вач (речь), Ниррити (смерть), Рака (изобилие), Синивали (подательница потомства). Третью категорию составляют супруги богов, представляющие собой бледные и абстрактные образы, даже их имена производны от имен супругов: Индрани, Варунани, Агнайи [Kinsley 1987: 17].

Самой популярной из богинь РВ была Ушас, олицетворение зари, и в то же время в общем плане она является божеством третьего ряда. Ушас посвящено в Ригведе 20 гимнов, в то время как богу грома Индре – 250, а богу огня Агни – около 200. Другие же богини на фоне богов-мужчин выглядят еще более бледно, так, Вач и Притхиви посвящено всего по одному гимну [Ригведа 1985; Ригведа 1995; Ригведа 1999].

Наиболее знаменитыми протошактистскими гимнами РВ являются Деви-сукта, Шри-сукта, Дурга-сукта, Бху-сукта и Нила-сукта. В этих гимнах Шакти восхваляется как великая сила, поддерживающая вселенную. Самым популярным гимном является Деви-сукта (X.125), в котором богиня Вач, персонификация священной речи, прославляет себя. Содержание его таково: богиня приписывает себе космогонические функции, она несет богов, т. е. служит им опорой, обитает на небе и на земле, ее лоно в водах, она распространяется по всем мирам, будучи единой. Вач наделяет богатством, силой и мудростью тех, кого любит, тех же, кто ненавидит брахманов, поражает стрелой из лука Рудры. Богиня вызывает словесные состязания и увлекает всех за собой. Надо отметить, что Деви-сукта отличается крайней формальной изощренностью [Мифы 1991: 219; Ригведа 1999: 282, 523; Beane 2001: 107–109; Pritchman 1994: 37–40].

За Деви-суктой следует Ратри-сукта (X.127), это единственный гимн в РВ, темой которого является прославление богини Ратри (Ночи), сестры Ушас, и он же единственный, в котором упоминается слово «Шакти». В нем воспевается светлая, усыпанная звездами ночь, потому что ведийские арии боялись черной беззвездной ночи [Ефименко 1999: 69; Ригведа 1999: 284, 524; Beane 2001: 105–106].

В РВ присутствует образ парного божества Небо-Земля, в котором Небо выступает олицетворением мужского, а Земля – женского начала. Вместе они являются родителями всего сущего (ср. Илу и Асират западных семитов, Кукумац и Тепеу древних майя, Ранги и Папа маори, Уран и Гея древних греков). При этом хотелось бы отметить гимн Бху-сукта, это уникальный в РВ гимн, ибо посвящен он одной Земле, а не парному божеству Небо-Земле. Здесь перед нами предстает архетипический образ Матери-Земли, олицетворения женского начала [Ефименко 1999: 69–70; Мифы 1991: 178; Ригведа 1999: 86, 570; Beane 2001: 101–102]. Как отмечает Т. Пинчмен, образ Земли в ведах проявляется в трех аспектах: 1) физическая земля, которая поддерживает живые существа и на которой мы живем, 2) вселенская праматерь, 3) материя, формирующаяся в ходе космогонического процесса. Притхиви связана с первозданными водами, и особенно заметной эта связь становится в ЯВ, где она иногда описывается как поднявшаяся из примордиальных вод или произошедшая из воды [Pintchman 1994: 30–31].

Таким образом в РВ мы находим самые общие предпосылки шактистского культа: концепцию космического брака (Небо и Земля) и прославление женского творческого начала. По мнению Луи Рену, первые следы шактизма появляются именно в ведах [Beane 2001: 100]. Ален Даниэлу полагает, что в священных арийских текстах, являвшихся порождением патриархального общества, невозможно отыскать представление о высшем божестве как о женщине и матери. Однако в латентной форме почитание Богини-Матери все же присутствует там [Daniélou 1985: 256]. Т. Пинчмен допускает, что все ведийские женские божества являются взаимосвязанными проявлениями одного и того же начала, хотя в ведах эта идея нигде прямо не выражена [Pintchman 1994: 58–59].

Однако, хотя культ Богини-Матери и находил свое отражение в ведах, ученые, занимающиеся изучением шактизма, практически единодушны в том, что индуистский культ женского начала восходит к религии доарийской эпохи [Erndle 1993: 19; Hazra 1963: 18]. Как отмечает П.Д. Сахаров, в ведах мы не

обнаруживаем те имена Богини и связанные с нею мифы, которые можно отыскать в Мбх и пуранах [Сахаров 1991: 34]. Р. Н. Дандекар также считает, что «культ Шакти следует возводить к доведийскому, неарийскому культу Богини-Матери» (цит. по [Дандекар 2002: 250]). Этому же мнению придерживается и А. Бхарати, добавляющий, что религия ариев была патриархальной до крайности («in the extreme») [Bharati 1975: 205]. По мнению Мирчи Элиаде, «никакой арийский народ не поднимал женское божество на такую высоту, на какой оно находилось в цивилизации Мохенджо-Даро и которую в сегодняшнем индуизме занимает Кали» (цит. по [Элиаде 1999: 403]). Примечательно, что ни одна из ведийских богинь не отождествляется с битвой или кровавым жертвоприношением [Kinsley 1987: 19]. В то же время есть мнение, что великие богини позднейшего индуизма это те же самые, что упомянуты в ведах, только под новыми именами [Kinsley 1987: 6]. Это мнение, бесспорно, имеет под собой основание, ибо ведийская Притхиви становится Бхудеви, Вач – богиней учености Сарасвати, Индрани – Шачи, а образ Шри сливается с образом Лакшми [Ibid.: 17–18].

### **Эпоха дисперсного шактизма (600 г. до н. э. – 300 г. н. э.)**

Итак, ведийская религия была, главным образом, патриархальной, женские божества занимали в ней периферийное положение. Однако постепенно арии начинают смешиваться с дравидами, потомками жителей Хараппы и других поселений Индской цивилизации, и происходит синтез культур и религиозных представлений завоевателей и завоеванных [Мукундорам 1980: 13], растянувшийся на тысячелетия. В.Ч. Бин пишет об «арийско-дравидско-аборигенном синтезе рас и культур», который и определил религиозную историю Индии [Beane 2001: 107–109]. По мнению Д.Г. Уайта, религия вед уже представляла синтез арийских и местных верований [White 2006: 28–29]. В итоге, в пантеон религии, которая позже получит название индуизм, вошло множество богинь, культ которых, равно как и соответствующие изображения, до сих пор относятся к числу наиболее распространенных обычаев в индийской



деревне. Культ некоторых из этих женских божеств носит общеиндийский характер, в то время как другие почитаются только в отдельной области или только в одном селении. К числу первых относятся супруга Шивы в ее грозные (Кали, Дурга) и милостивые (Сати, Парвати, Ума) проявлениях, Лакшми, Сарасвати, Ганга и др. К числу вторых – Бхавани, Минакши, почитаемые на юге, бенгальская Ситала, тамильская Мариямма, керальская Бхагавати и др., а класс третьих составляют так называемые грама-дэвата (деревенские божества). Именно множественностью включенных в индуизм локальных культов, которые могли сильно отличаться друг от друга, можно объяснить разнообразие ипостасей и имен Богини [Бонгард-Левин 1985: 514; Сахаров 1991: 52], представление о которой возникает позднее, примерно к середине I тыс. н. э.

В постведийской литературе богини вед или совсем исчезают из поля зрения (Ушас), или отходят на задний план и теряют свое значение (Адити). На их место приходят новые женские божества: Амбика, Ума, Дурга, Кали, Лакшми и прочие, которые первоначально были богинями различных аборигенных племен и которым было суждено сыграть значительную роль в религиозной истории Индии. Культы этих богинь распространяются по всей Индии, но единой шактистской доктрины еще нет, отсюда и название этой эпохи – эпохи дисперсного шактизма. Д. Кинсли пишет, что та ситуация, при которой богини не играли значительной роли в духовной жизни индийцев, продолжается вплоть до V–VI вв. нашей эры, когда несколько богинь внезапно появляются в литературной традиции как высокочтимые и популярные божества [Kinsley 1987: 2]. На самом деле, их можно встретить в памятниках более раннего времени.

Амбика именуется сестрой Рудры в Ваджасанейи-самхите (III.57), а в ТаУ Амбика описывается как супруга Рудры (X.18.1). К Дурге взывают в Тайттирия-араньяке как «имеющей цвет огня, которая блистает мощью подвижничества и которой поклоняются ради плодов деяний» (X.1.65). В Тайттирия-араньяке Дурга носит также имена Катьяяни и Каньякумари (X.1.7). Далее, в одной из «великих» упанишад, КеУ, о Богине говорится как об Уме золотого цвета,

дочери Химаванта (Хаймавати), царя Гималаев, которая рассказывает о себе Индре и другим богам. Имя «Ума» имеет несанскритское происхождение, оно перекликается с именами фракийской богини Ма или Аммы (эти имена означают «мать»). Этими именами также звалась Богиня-Мать халдеев, отождествляемая с Иштар [Bhattacharyya 1996: 52]. А Хаймавати, возможно, была самостоятельной богиней пригималайских племен, которая стала позднее отождествляться с женой Шивы [Bhattacharyya 1996: 51–52]. Бхадракали упоминается вместе со Шри в Шанкхаяна-грихьясутре (II.15.14). В МУ (I.2.4) один из семи языков жертвенного пламени назван именем Кали («черная»). На основании этого можно утверждать, что знаменитая богиня Кали почиталась уже во время возникновения упанишад, но все же следует отметить, что это имя использовалось для обозначения одного из аспектов огня. Точно так же, как огонь обращает материю в энергию, так и Кали возвращает материальную вселенную в недифференцированное состояние в конце цикла миропроявления. Существуют также и особые шактистские упанишады: Трипура-, Трипуратапини-, Сита-, Девин-, Саубхагьялакшми, Бхавана-, Сарасватирахасья-, Бахврича- и др., возникшие гораздо позже классических [Упанишады 2009; Шивананда 1998: 56; Beane 2001: 2]. Они подчеркивают главенство женского мирозидательного начала. Богиня прославляется в них под различными именами, описываются обряды в ее честь, даются мантры и раскрывается их значение. В Девин-упанишаде (2) Богиня говорит о себе: *«Брахман – моя истинная форма. От Меня [произошел] мир, сущность [которого – единение] праkritи и Пуруши, полноты и пустоты. Я емь Блаженство и [состояние] сокрытия блаженства. Я – знание (виджняна) и незнание»* (цит. по [Упанишады 2009: 109]). Кроме того, шактистскими по своему мировоззрению является часть неканонических поздних упанишад, среди них Кали-, Калика-, Каула- [Упанишады 2009: 141–157].

Арии также практиковали многочисленные ритуалы, призванные обеспечить плодородие полей, многие из которых были протошактистскими и носили эротический характер. Быть может, они были собственно арийскими,

быть может, они были заимствованы у аборигенов. В ШтБ можно отыскать места, в которых соитие отождествляется с жертвоприношением (I.9.2, 7 и др.). В белой ЯВ содержится гимн, который прославляет соитие как средство увеличить урожай (XXIII.22–31). Описывается обряд, в ходе которого царица и жрец совокуплялись в присутствии многочисленных свидетелей, после чего жреца убивали. Схожий обряд «священного бракосочетания», но со своего рода инверсией, существовал у шумеров: во время празднования Нового года царь должен был соединиться в любви с богиней Инанной, роль которой играла избранная жрица [Гуляев 2004: 232]. В упанишадах также женщина часто уподобляется жертвенному огню (ЧхУ 18.1–12; БрУ VI.2.13).

Шактистские элементы присутствуют и в обоих великих эпических поэмах Индии: Мбх и Рамаяне. В эпосе мы наблюдаем влияние и шиваизма, и вишнуизма. Но в Мбх связь почитания женского начала с шиваизмом намного более тесная, нежели чем с вишнуизмом.

Мбх содержит два гимна Дурге, которые являются интерполяциями, хотя и не очень поздними. Первый из них – гимн Юдхистхиры – содержится в четвертой книге (IV.6.23) [Coburn 1988: 267–271; Kinsley 1987: 108]. Перед тем, как войти в город Вираты, Юдхистхира просит богиню, чтобы он и его братья весь следующий год оставались неузнанными и чтобы успех сопутствовал им в борьбе с врагами. После этого Дурга является и обещает исполнить его желания. А в начале шестой книги Мбх, Бхишма-парвы (VI.23), находится гимн, произнесенный Арджуной во славу этой богини перед началом великой битвы на Курукшетре по совету Кришны [Бхагавадгита 1994: 278–281; Радхакришнан 1993, II: 414]. В критическом издании Мбх оба этих гимна отсутствуют, но гимн из Бхишмапарвы встречается в бенгальском и пунском манускриптах [Bhattacharyya 1996: 69]. Вышеупомянутые гимны, хотя они и относятся к более позднему периоду, имеют важное значение, поскольку демонстрируют начало процесса, благодаря которому многочисленные местные богини начинают соединяться в одно божество, представляющее всемогущее женское начало [Bhattacharyya 1996: 75]. Грозное проявление Богини –

Каларатри (Ночь Смерти) – является в сцене разгрома Ашваттхаманом лагеря Пандавов в десятой книге – Сауптикапарве (X.8.64–65) [Махабхарата 1998: 27]. Каларатри, ночь конца мира, часто ассоциируется с Дургой, супругой Шивы [Махабхарата 1998: 172]. А в сказании о рождении Сканды упомянуты грозные и жестокие женские божества – матрики – выступающие в роли защитниц новорожденного бога (III.215–219).

Именно в Мбх находит свое подтверждение связь культа Богини-Матери с верованиями охотничьих племен. Великий эпос ссылается на богиню, живущую в горах Виндхья (IV.6.8), она любит мясо и вино и ей поклоняются охотники. В «Сказании о Кирате» из третьей книги Мбх (III.40–41) Ума, божественная супруга Шивы, предстает в облике женщины-киратки. В древнеиндийской литературе термин «кирата» обозначал племена, живущие в Гималаях, но в широком смысле обозначал охотничьи племена вообще [Bhattacharyya 1996: 73].

В.Ч. Бин отмечает следующие особенности гимнов богине Дурге, содержащихся в Мбх. Во-первых, к богине прилагаются имена женских божеств из вед (Савитри, Индрани, Адити и т.д.). Во-вторых, есть упоминания как ведийской, так и неведийской ритуальной практики (использование мяса и крови буйволов) в почитании Богини. В-третьих, с богиней, как с хтоническим существом, ассоциируются различные природные реалии (она имеет тело как у змеи, пребывает в пещерах и лесах, окружена дикими животными) [Beane 2001: 124].

О тесной связи шиваизма и раннего шактизма свидетельствует Тиртхаятрапарва – часть третьей книги Мбх (III.80–153), где перечисляются места паломничества, здесь упомянуты места, связанные с культом именно супруги Шивы. Миф о разрушении жертвоприношения Дакши (X.18; XII.274) свидетельствует, что первоначально культ Шивы и Парвати был чужд ведийской традиции.

ХВ, дополнение к Мбх, составленное не позднее, чем в I в. н. э., содержит две Арьяставы, в которых супруга Шивы прославляется под многочисленными именами и эпитетами. Они ссылаются на связь Богини с неарийскими

охотничьими племенами, такими, как шабары, барбары и пулинды (II.3.6–7). Ее культ включал приношение мяса, вина и даже человеческих жертв (II.2.53–54).

Шактистские элементы присутствуют и в Рамаяне. Из самой поэмы явствует, что ее главная героиня Сита была первоначально богиней Земли. А богиня Земли, наряду с Лакшми и Шри (эти божества иногда различаются), выступает супругой Вишну, воплощением которого является Рама, супруг Ситы. В Рамаяне персонифицируются реки Ганга и Сарасвати (II.52.85–91 и др.), а об Уме сказано, что она более прекрасна, чем Шри (VII.42.30). Упоминаются четыре ведийские богини: Дити, Адити, Шачи и Ратри. Но не упомянута ни одна чисто шактистская богиня, за исключением Калики (VI.35.28).

Культ женского начала в Индии в первые века н.э. получил отражение в древнетамильской литературе, в которой появляются такие богини, как Амари, Кумари, Гаури, Корраваи и др. В великом тамильском эпосе Шилаппадикарам (II в.) содержится идея, что различные богини представляют собой только различные аспекты единой сущности [Bhattacharyya 1996: 79]. Впоследствии эта идея получит свое развитие в священных текстах шактизма, в особенности в таких, как ДМ и ДБхП.

Как из эпохи Индской цивилизации, так и из этой эпохи до нас дошли археологические свидетельства о существовании шактистского культа. Одной из самых ранних находок является маленькая золотая табличка из гробницы близ Лаурьи, на которой изображена обнаженная женщина с гипертрофированно огромными губами и половыми органами и громоздкими украшениями. Эта табличка датируется VIII–VII вв. до н. э. [Bhattacharyya 1996: 66]. Более поздние слои дают нам и больше свидетельств. На некоторых монетах и барельефах, относящихся к рубежу эр, мы видим изображения Гаджалакшми, богини богатства, которую с обеих сторон два слона хоботами обрызгивают водой. Эти слоны символизируют, во-первых, оплодотворяющую силу дождя, а во-вторых, царственное достоинство. Изображения Гаджалакшми встречаются на монетах из Каушамби (I в. до н. э.), Айодхьи и Удждаини (I в. до н. э. – I в. н. э.). Изображения Лакшми, восседающей на лотосе (без слонов)

появляются в тот же самый период на монетах из Матхуры [Bhattacharyya 1996: 71]. К промежутку со II в. до н. э. по I в. н. э. относятся каменные фигурки обнаженной богини плодородия, найденные на территории Таксилы, Патны и в других местах. Как и в более ранних случаях, они представляют собой женщин с толстыми губами, округлыми и пышными грудями и четко очерченным животом. Рубежом эр датируется также самое раннее из сохранившихся изображений Махисасурамардини, найденное в Нагаре в округе Тонк [Bhattacharyya 1996: 72].

### **Эпоха кристаллизации шактизма (300–700 гг. н. э.)**

Данная эпоха приходится на период правление Гуптов и еще более позднее время и характеризуется следующими чертами: во-первых, появлением независимого шактизма, во-вторых, складыванием концепции единого женского начала, в-третьих, организационным оформлением шактистского культа, то есть появлением шактистских сект и цепей ученической преемственности. Что касается вышеупомянутой первой черты, то здесь необходимо пояснение. В академической науке шактистские элементы, присутствующие в рамках вишнуизма и шиваизма (а также буддизма и джайнизма), получили наименование зависимого шактизма. В зависимом шактизме богине поклоняются как сущности, второстепенной по отношению к мужскому божеству и зависимой от него. Но в эпоху Гуптов появляется и независимый шактизм, в котором Богиня, отождествляемая с высшей реальностью, сама ставится выше всех божеств, которые считаются ее проявлениями, ей подвластными [Bhattacharyya 1996: 96]. Эта Богиня наиболее часто зовется Шакти (санскр. «сила»), Махадеви (санскр. «великая богиня») или просто Девы (ср. Дивия, имя верховного божества в крито-микенской мифологии [Рыбаков 1989: 366]. Д.Г. Уайт называет Махадеви теологической абстракцией многочисленных богинь деревьев, лесов и водных потоков из индийской народной религии, а также комплексным образом богинь-матерей ранних традиций [White 2006: 4].

Первые две черты нашли свое отражение в ДМ, являющейся ключевым памятником данной эпохи.

ДМ составляет главы с 78 по 90 МрП. Название памятника может переводиться как «Величание Богини». Другие названия памятника – Чанди-махатмья и Сапташати («Семисотстишие»). Данный текст, пожалуй, самый древний пространственный компендиум представлений о великой Богине и самый авторитетный у шактов. Текст памятника сложился в VI–VII вв. н. э. и свой окончательный вид приобрел в IX в. н. э. Старейшая его рукопись датируется 988 г. н. э. ДМ играет важнейшую роль во всей Индии и пользуется уважением и среди индуистов, не принадлежащих к шактизму [Сахаров 1991: 25, 26, 33; Мукундорам 1980: 227; Agrawala 1963; Coburn 1991; Erndle 1993: 23].

В махатмье Брахма обращается к Богине:

*Ты, Сваха, ты Свадха, ты возглас Вашат и ты имеющая своей природой ударение,*

*Ты нектар, [ты] непреходящая, вечная, [ты] пребываешь в тройственной матре как её сущность.*

*[Ты] Половина-матры, устойчивая, вечная, которую нельзя отчетливо произнести,*

*Ты это она, Савитри, ты, о Богиня, высшая Матерь.*

*Тобой поддерживается все это, тобой творится мир,*

*Тобой он оберегается, о Богиня, и ты поглощаешь его в конце [времен] всегда.*

*Во время разворачивания [вселенной] ты – творение, когда его следует оберегать, ты постоянство,*

*А когда настает его конец, ты предстаешь в образе разрушения, о наполняющая собою мир.*

*Великое Знание, Великая Майя, Великая Мудрость, Великая Память, Великое Заблуждение, Великая Богиня и Великая Асури [одновременно],*

*Ты* изначальная вещественная основа всего, приводящая в действие  
три гуны,  
[Ты] ночь смерти, великая ночь и ночь заблуждения ужасная.  
Ты процветание, ты владычица, ты скромность и разум, наделенный  
знанием,  
Стыд, преуспеяние, а также удовлетворенность, мир и терпение.  
Вооруженная мечом, трезубцем, палицей и диском,  
Держащая раковину, вооруженная луком, стрелами, пращей и  
булавой, [ты] грозная,  
[И в то же время] нежная, более нежная, чем все хрупкие вещи, и  
чрезвычайно прекрасная.  
Ты, Верховная Владычица, превыше всего высокого и низкого.  
Где бы [не была бы] какая-либо вещь, сущая или не-сущая, о Душа  
вселенной,  
Ты являешься ее шакти, как [еще] мне восхвалить тебя? (1.73– 82)

Таким образом, в ДМ женское начало, не нуждающееся в мужском корреляте, выступает как высшая реальность, одновременно трансцендентная и имманентная, наполненная диалектическими противоречиями. Для характеристики Богини используются имена и эпитеты, присущие ведийским персонажам, например, она именуется Сваха и Свадха [Coburn 1988: 303–306]. В тексте Деви для ее обозначения ее природы используются такие термины, как «махамайя», «пракрити» и «шакти», хотя их применение не носит постоянного характера [Pintchman 1994: 119–121]. Как сила, очаровывающая все существа, Богиня – это махамайя (великая иллюзия), как воплощенная в материальной природе – «пракрити» (здесь влияние санкхьи), как изначальная энергия – «шакти». Кроме того, она является знанием, дарующим освобождение (видья). Подобные отождествления и легли в основу теологии шактизма [Erndle 1993: 31–32; Pintchman 1994: 7]. В более поздний период появилось также отождествление высшего женского божества с Брахманом, в чем проявилось влияние адвайта-веданты [Erndle 1993: 32]. Таким образом, именно в этом



памятнике мы находим черты, которые характеризуют зрелый шактизм [Coburn 1988: 308]. Впрочем, В.Ч. Бин пишет, что в ДМ Богиня еще не возвышается радикально над мужскими божествами, выступая воплощением совокупности их энергий [Beane 2001: 124].

Основное содержание ДМ составляет изложение трех основных мифов: 1) о победе Богини над асурами Мадху и Кайтабхой, 2) о победе над асуром Махишей и 3) о победе над Шумбхой и Нишумбхой. Помимо мифологического содержания, памятник включает и ритуальный элемент (гимны Богини – ступи и атмаступи). Согласно позднейшей комментаторской литературе, пять главных асуров в махатмье символизируют пять основных пороков. В тантрическом ритуале они, в свою очередь, представлены пятью таттвами панчамакары (māṁsa – мясо, matsya – рыба, madya – вино, mūdra – зерна, maithuna – соитие). В ортодоксальной ведийской традиции эти пять субстанций считаются «нечистыми», поэтому принятие их в ходе совершения вамачарского ритуала символизирует «поглощение» их Богиней и таким образом «обезвреживание».

Итак, в махатмье Девы выступает прежде всего как воинственная богиня, уничтожающая демонов. Из всех подвигов Девы история ее битвы с асуром Махишей стала наиболее популярной, что подтверждается большим количеством ее изображений как Махишасурамардини. Эта история является наглядной демонстрацией верховного женского божества как всенаполняющей силы [Индуизм 1996: 272–273; Bhattacharyya 1996: 101]. Н. Бхаттачарья видит причину популярности Махишасурамардини в том, образ Богини-воительницы, символизирующей победу добра над злом, находил отклик в душах простых людей, страдавших от нарушения устоявшегося порядка, социальной несправедливости, войн и угнетения [Bhattacharyya 1996: 105].

Соратницами Девы в ее борьбе с демоническими силами выступают различные богини. Среди них выделяется группа матрик – абстрактных шакти различных богов, культ которых получил распространение в гуптскую эпоху, о чем свидетельствуют надписи, высеченные на камне, например, бихарская надпись Скандогупты [Bhattacharyya 1996: 102]. Эти матрики отличны от тех,

которых мы встречаем в Мбх. Различные божества и проявления Богини, действующие в махатмье, представляют собой женские божества региональных и племенных культов, абсорбированных шактизмом. Так, Шакамбхари почиталась на севере, а Бхимадеви на северо-западе Индии. Каушики можно, вероятно, связать с племенами кушика. Культ Кали берет свое начало от племен, населявших гору Каланджара, а Виндхьявасини – живших в горах Виндхья. Чандика первоначально почиталась в Макарандаке [Bhattacharyya 1996: 99].

Примерно также в Месопотамии образ Иштар в своем развитии поглотил множество шумерских и хурритских образов богинь (например, хурритская Нину стала «Иштар Ниневийской»), и Иштар стала зваться часто именами этих богинь [Мифы 1991: 595]. Фракийская Ма была отождествлена с римской богиней войны Беллоной, а позже культ Ма-Беллоны слился с культом Кибелы [Kinsley 1987: 179].

Важнейшим изречением, в первый раз встречающимся в санскритских текстах, является: «Все науки – твои частичные проявления, о Богиня, и все женщины в мирах» (11.6), с этими словами боги обращаются к Девиспасительнице. Позднее представление о том, что все женские существа являются формами Великой богини, получит развитие в пуранах и тантрах.

Поскольку данное время – это эпоха создания пуран, то помимо ДМ из МрП ценную информацию о почитании женского начала мы находим в таких пуранах, как ВшП, БхвП и СП. Из них мы узнаем, что Богиня почиталась во многих уголках Индостана в различных формах под разными именами (ВшП V.1.80; БхвП IV.138.9). Ее культ включал приношение мяса, вина и даже человеческих жертв (БхвП IV.138.98; Малатимадхава 138.27–30) и был распространен у аборигенных народов – шабаров, пулиндов, барбаров, киратов и др. (БхвП IV.138.27–30). Сходные культы сохраняются в настоящее время в народной религиозной практике индуизма, а также у некоторых малых народов Индии (преимущественно дравидоязычных), культура которых оказалась в значительной мере изолированной от культуры зрелого индуизма [Сахаров 1991: 34].

Наряду с появлением независимого шактизма продолжают развиваться и формы зависимого. Одной из важных черт вишнуизма в гуптский период было появление законченного образа Лакшми (Шри) как супруги Вишну со всеми ее эпитетами и атрибутами. Об этом свидетельствуют дошедшие до нас ее изображения, и из них самые знаменитые находятся в вишнуитских храмах в Бадами и Айхоле [Bhattacharyya 1996: 92]. В ВшП женское начало почитается в образе Махалакшми [Bhattacharyya 1996: 95]. До этого Лакшми ассоциировалась с различными божествами: Сомой, Дхармой, Индрой, Куберой. И только к позднему эпическому периоду она стала постоянно и почти исключительно ассоциироваться с Вишну. В этом качестве Лакшми теряет свой изменчивый и непостоянный характер, она – великая царица вселенной и в то же время – идеальная индуистская жена, верная и покорная своему мужу [Kinsley 1987:28].

Однако вишнуизм в гораздо меньшей степени преуспел во включении почитания женского начала в свой круг, нежели шиваизм. Во-первых, вишнуизму оказались чужды элементы первобытных племенных культов, составляющие неотъемлемую часть шактизма. Во-вторых, грозные формы Богини, использование мяса и вина, сексуальные обряды оказались чужды «благостному» духу вишнуизма, шиваизм же, благодаря своему более популярному характеру, легко воспринял все это [Bhattacharyya 1996: 96; Erdle 1993: 22; Goudriaan 1981: 2].

Что касается почитания Шакти в образе супруги Шивы, то Р. Н. Дандекар утверждает, что культ Шакти развился самостоятельно и только в более позднее время слился с культом Шивы. В распространении культа Шакти, по его мнению, решающую роль сыграли три основных фактора: «1. Метафизическая идея божественной энергии, 2. Древняя космогоническая идея полового дуализма, 3. Глубоко укоренившаяся первобытная вера в материнское начало как высшую тайну вселенной» (цит. по [Дандекар 2002: 250]). О распространении этого культа свидетельствует храм Дурги в Айхоле – один из древнейших сохранившихся индуистских храмов [Индуизм 1996: 444]. Д.

Кинсли придерживается другого мнения. Он пишет, что, в отличие от Лакшми (Шри), Парвати не имеет своей самостоятельной истории, она с самого начала ассоциируется со своим супругом – Шивой [Kinsley 1987: 35].

Первоначальный шактизм, происходящий из глубокой древности, не имел оформленной философской базы и детально разработанного ритуала. Такой примитивный архаичный шактизм, включающий элементы шаманства, до сих пор распространен среди некоторых племен полуострова Индостан, живущих еще в условиях первобытности. Но для него характерно все то, что присуще шактистскому направлению в индуизме в целом: поклонение женским божествам, магические церемонии, сексуальные обряды (либо их символическое замещение). Однако в течение рассматриваемого отрезка времени происходит трансформация шактизма: у него появляется мощная теоретическая основа, до предела усложняется ритуал. Возникают различные школы и цепи инициатической преемственности.

Первой из них стала кали-кула (Шри-Кали-кула, каула-дхарма, кулачара). Это антагонистическая по отношению к ведийской традиции школа, зародилась скорее всего, в Камарупе (ныне Ассам), издревле являвшемся одним из центров шактизма и Тантры. Земля Ассама издревле была окружена ореолом культа Великой богини. Во многом этому способствовало нахождение здесь известнейшей питхи (pīṭha, букв. «пьедестал», так именовались святые места шактистов, возникшие там, где, согласно общераспространенному преданию, упали члены тела богини Сати, после того как она погибла, не вынеся оскорбления, нанесенного ее отцом Дакшей Шиве). В Камарупе упала йони – лоно Сати [Махабхагавата-пурана 2016: 110–142; Еск 2012: 257–300], благодаря чему это место считается наделенным особенно мощной энергией [Ферштайн 2002(а): 194]. Впервые питха в Камарупе упоминается в буддийской ХТ, составленной, по одному мнению, в конце VII в., а по другому – в середине VIII в. Кроме того, в этом же тексте упоминаются и три другие питхи: 1) Джаландхара, 2) Одияна, 3) Пурнагири [Bhattacharyya 1996: 149; Dyczkowski 2004: 8; Sircar 1998: 11–12].

Цепь инициатической преемственности кали-кулы восходит примерно к V в. н. э. Основателем школы, согласно преданию, был Маччханда, которого иногда отождествляют с жившим гораздо позже Матсьендранатхом. Школа была широко распространена в Кашмире в IX–XI вв., а в настоящее время она господствует в северной и восточной Индии и в Непале. Кали-кула имеет множество направлений, поэтому нередко всех приверженцев тантризма левой руки называют кауликами. Последователи кали-кулы используют методы Тантры «левой руки», которые считаются неприемлемыми для индуистов: употребление в пищу мяса, рыбы и вина, сексуальные обряды. Они игнорируют предписания и запреты, связанные с кастовой системой, поэтому они находятся как бы в оппозиции к ведической (брахманистской) системе и отдают предпочтение авторитету тантр и собственных учителей. Главная почитаемая форма Шакти для последователей кали-кулы – это Кали. Основным элементом ее культа являются тайные мистерии, на которых посвященные совершают панчамакару и другие эзотерические ритуалы, стимулирующие поднятие кундалини. Допускается возможность обретения свободы при жизни (дживанмукти) [Пахомов 2002: 88; Goudriaan 1981: 18].

Одним из интереснейших направлений этой школы являлась йогини-каула. Само слово «йогини» имеет много значений<sup>2</sup>. В текстах, например, в КП (50.43–44, 56.4–6, 61.40–41, 61.87–88, 61.96–97), упоминаются йогини-манifestации какой-либо богини, составляющие ее свиту и не играющие особой роли. Одновременно появляются йогини, ставшие объектом самостоятельного культа. Этот эзотерический культ основал легендарный йогин Матсьендранатх, автор «Каула-джнана-нирнаи». После этого, согласно

---

<sup>2</sup> Суммируя сведения из словарей и добавляя известные из иных источников, можно в итоге выделить достаточно обширный ряд значений слова *yoginī*: 1) имя Богини в ее высшей форме; 2) сверхъестественные женские сущности, составляющие свиту богинь или Шивы или выступающие самостоятельной группой; 3) манифестации Богини, проявляющиеся в отдельных чакрах; 4) манифестации Богини на Шри Янтре; 5) женщина, которая представляет богиню, являющуюся объектом почитания; 6) ведьма, колдунья, чародейка; 7) партнерша в тантре левой руки, которая получила наставления от гуру и чье тело было освящено ньясами; 8) женщина, практикующая йогу [Ферштайн 2002(6): 43, 75, 612–613; Элиаде 1999: 312–313, 392–393; Roy 2015: 10; Bhattacharyya 1999: 109].

популярной точке зрения, почитание йогини обретает популярность, обретая отличие от йогини-спутниц богинь в текстах [Ферштайн 2002(б): 638–639; Bhattacharyya 2005: 87; Dupuis 2008: 24, 57; Roy 2015: 79, 227–228]. По мнению Х.П. Шастри и А. Рой, это произошло в IX в., а П.К. Бахчи и Г. Ферштайн относят деятельность Матсьендранатха к середине XI в. [Ферштайн 2002(б): 638; Bhattacharyya 2005: 87; Roy 2015: 80].

В это время, т.е. в 900–1200 гг. в Индии появляются храмы йогини. В отношении архитектуры они значительно отличаются от традиционных индуистских храмов. В них нет ни гарбхагрихи (место, где помещается образ божества), ни шикхары или виманы (башня над гарбхагрихой). Эти храмы представляют собой не очень высокое каменное кольцо (высотой от 2 до 3 м) под открытым небом. Внутри этого кольца по всему периметру располагаются ниши, в которых находятся (или находились) скульптурные изображения йогини. Количество их может варьироваться: 64, 65, 42, 81. Как правило, это полуобнаженные женщины с пышными, соблазнительными формами, что соответствует традиционным канонам индийской женской красоты. Йогини украшены серьгами, браслетами, ожерельями, гирляндами и поясами; у них сложные красивые причёски. Однако у некоторых из этих чаровниц пугающие лица или даже вместо человеческой головы находится голова какого-либо животного, например, газели, лошади, свиньи, слона или леопарда [Dupuis 2008: 24, 36, 74; Roy 2015: 44–45]. Это дало основание Д.Г. Уайту говорить, что йогини представляют собой гибрид женщины и существ, принадлежащих к животному и растительному миру [White 2006: 8].

Некоторых из йогини, храмы которых расположены на территории современных штатов Мадхья-Прадеш и Уттар-Прадеш, можно отождествить с матриками, т. е. с шакти богов, которые появляются в мифе о Шумбхе и Нишумбхе в ДМ и ДБхП. Так, в храме Хирапура йогини с львиным ликом именуется Нарасимхи, с ликом вепря – Варахи, со слоновьим ликом и особо полным телом – Ганешани. Есть овеваемая языками пламени Агнейи и четырехликая Брахмани. Присутствуют йогини как богини рек: Ганга, Ямуна и

Нармада, кроме того, есть Майя, Кали, Чамунда и Ума. В центре храма может находиться изображение Шивы или Бхайравы [Dupuis 2008: 29; Roy 2015: 79].

Архитектура храмов йогини всегда смущала исследователей; предполагают, что форма этих храмов могла иметь образцом мандалу, янтру или чакру, а также символизировать йони. Йогини движутся по кругу, и окружность храма может означать Кала-чакру (колесо времени) [Ферштайн 2002(6): 324–325; Roy 2015: 117–119]. А. Рой связывает необычную форму храмов йогини с местными верованиями. В народных представлениях йогини это танцующие богини, нисходящие с небес [Ibid.: 121]. Д.Г. Уайт отсутствие крыши связывает с тем, что храмы служили своего рода взлетно-посадочными площадками для йогини [White 2006: 12].

Известные храмы йогини находятся в Хирапуре, Ранипур Джхариале (Орисса), Шадоле, Бхерагхате, Кхаджурахо, Бадохе, Митаули, Дудхахи (Мадхья-Прадеш), Локхари (Уттар-Прадеш) [Bhattacharyya 1999: 174–175; Roy 2015: 233–234]. Обращает на себя внимание, что храмы йогини отсутствуют на территории Бенгалии и Ассама. А. Рой объясняет это тем, что йогини принадлежали не к одной традиции, а к нескольким разным, и в Бенгалии и Ассаме йогини почитались не в храмах, а в геометрических формах на пальмовых листьях или одежде. Также сооружение храмов было, возможно, связано с политическими причинами: тамошние правители хотели таким образом снискать благоволение женских божеств и привлечь на свою сторону местных жителей, чьи божества включались в состав йогини [Roy 2015: 231].

Существуют различные гипотезы относительно происхождения образов йогини. Согласно одной из них, йогини стали местные женские божества, почитаемые в среде племен и низших каст и включенные в «большую» традицию, о чем свидетельствуют имена некоторых йогини. Кроме того, якшини могли вполне трансформироваться в йогини – и те и другие связаны с деревьями и культом плодородия [Roy 2015: 64–69, 73, 106–109, 228]. Приверженцы другой гипотезы, как например, Н. Бхаттачарья, утверждают, что йогини первоначально являлись человеческими существами, женщинами из

крови и плоти, жрицами, в которых, как верили, вселилась богиня. И позднее они были возведены в статус божества. В подтверждение этой гипотезы можно привести слова из «Каула-джнана-нирнай», где йогини приравниваются к реальным женщинам, живущим в Камарупе [Roy 2015: 228, 231; Bhattacharyya 1999: 174]. Этому же мнению придерживается и Г. Ферштайн. По его словам, «йогини, почитаемые как божества, вероятно, изначально были женщинами-адептами и посвященными в тайны тантры» [Ферштайн 2002(а): 205]. Д. Г. Уайт показывает, что предшественницами йогини являлись апсары, матрики, якшини и грахини [White 2006: 27–66].

Поскольку традиция культа йогини была эзотерической, о характере почитания йогини в храмах можно только строить предположения. Однако некоторые детали их культа становятся ясны из текстов. Например, в КаТ описывается обряд поклонения йогини, совершаемый перед поклонением Богине. Йогини любят кровь и вино. В БрДП описываются танцующие йогини, пьющие эти субстанции. Проводился также обряд йогини-чакра, в котором принимало участие восемь женщин и восемь мужчин. Неизвестно, совершался ли этот обряд в храме ли в каком-либо тайном месте [Dupuis 2008: 42; Roy 2015: 78]. Однако, отсутствие достоверных исторических свидетельств не мешает Д. Г. Уайту рисовать красочную картину оргиастических обрядов, совершавшихся в храмах йогини, так, как если бы он сам являлся их свидетелем. Ритуал с их участием именовался йогини-мелапа или йогини-мелака. В ритуальной практике они отождествлялись с женщинами-участницами обряда во плоти и крови, сексуальное взаимодействие с которыми, как полагалось, наделяло мужчин сверхъестественными способностями, в том числе и способностью летать. Только через инициацию, даруемую йогини (прежде всего через обмен половыми секретами), мужчины, именуемые вирами (героями) и сиддхами (совершенными), могли обрести божественную энергию [White 2006: 10]. Культ йогини был особенно притягателен для монархов и аристократов, которые не только



покровительствовали воздвижению храмов, но и могли принимать активное участие в обряде йогини-мелапа [Ibid.: 12].

В настоящее время культ йогини потерял какое-либо значение [Padoux 2010: 272], хотя Д.Г. Уайт пытается уверить в обратном [White 2006: 267–272].

### **Эпоха зрелого шактизма (с 700 г. н. э.)**

В эту эпоху шактизм окончательно становится самостоятельным направлением в рамках индуизма со своими священными текстами, школами, ритуальной практикой, под шактизм подводится мощная философская база. Происходит своего рода примирение шактизма с ведийской традицией. Этот период можно разделить на четыре этапа в соответствии с тем, появление текстов какого типа является знаковым в это время: тантрический (700–1100 гг.), пуранический (1100–1400 гг.), беллетристический (1400–1700 гг.) и комментаторско-лирический (с 1700 г.). Подобная хронология вовсе не значит, что тантры, например, писались строго с 700 по 1100 год, а позже (а возможно, и раньше) не создавались вовсе. В отношении древней и раннесредневековой истории Индии точная хронология, как известно, практически невозможна, и датировка текстов происходит с амплитудой в столетия, а то и в тысячелетия. Поэтому данная хронология носит приблизительный и условный характер. Главная цель ее создания – показать, какие тенденции в развитии шактизма демонстрировало появление того или иного класса текстов.

### **Тантрический период**

В этот период появляются тантры, это, пожалуй, самый большой класс текстов, содержащих информацию о шактизме. Шивайя Субрамуниясвами относит их даже к VI–V тыс. до н. э. [Субрамуниясвами 1997: 629], а Аджит Мукерджи считал, что они появляются с начала н.э. [Mookerji 1977: 10]. Однако в научных кругах принято считать тантры не такими древними, ибо дошедшие до нас рукописи датируются начиная с IX в. н. э., при этом высказывается предположение, что тексты составлялись в VII–VIII вв. н. э. [Goudriaan 1981:

22; Padoux 2010: 27]. Ферштайн утверждает, что тантры в записанном виде появились не раньше середины I тыс. н. э. [Ферштайн 2002(б): 572], Ф. Роусон также указывает, что самые ранние буддийские тантры предположительно относятся к VI в. н.э. [Rawson 2012: 8], Д. Брукс отдает предпочтение более поздней дате – IX в., хотя и признает, что семена, из которых произрос тантризм, были посеяны гораздо раньше текстов и форм традиции [Brooks 1990: 3]. Самые поздние тексты, относящиеся к этому классу, датируются XVIII–XIX вв. [Mookerji 1977: 10; Rawson 2012: 8]. Золотой век же тантризма приходится на VIII–XIV вв. [Padoux 2010: 48–49].

Само слово *tantra* происходит от глагольного корня *tan* «тянуть (здесь русский корень родственен санскритскому), распространять» и означает буквально «нить, ткацкий станок», а в более высоком значении – «система, обрядность, ритуал, учение, теория». Суффикс же *tra* приверженцы этой традиции связывают с другим глагольным корнем, означающим «спасать» [Apte 1988: 229; Brooks 1990: 5; Goudriaan 1981: 7; Padoux 2010: 27]. От слова «тантра», обозначающего священный текст, следует отличать термин «Тантра» (с заглавной буквы), обозначающий совокупность учений, изложенных в этих текстах. Как пишет Д. Г. Уайт, Тантра это ритуальная практика, а тантры представляют собой компендуимы по ритуальным практикам [White 2006: 16]. Часто слово «Тантра» заменяют созданные западными индологами термины «тантризм» или «тантрическая традиция». По современным представлениям, сама эта традиция возникла в IV–V вв. [Goudriaan 1981: 20; Padoux 2010: 48]. М. Элиаде пишет про тантризм, что это «мощное религиозно-философское движение <...> появившись в IV веке нашей эры, начиная с VI века приняло масштабы общеиндийской моды» (цит. по [Элиаде 1999; 255]). Д. Г. Уайт дает более позднюю дату происхождения Тантры: VI–VII вв. [White 2006: 7, 13].

Под тантрами подразумевается весьма широкая категория текстов, принадлежащих различным направлениям. Свои тантры есть у шиваитов, шактистов, вишнуитов, буддистов, джайнов [Bhattacharyya 2005: 51]. Тантрические тексты могут называться тантра, агама, самхита, ямала, дамара,

чудамани и другие<sup>3</sup>. Первые три термина в реальности выступают как синонимы, но теоретически, согласно традиционным представлениям, свод тантрической литературы включает в себя 28 агам шиваизма, 108 самхит вишнуизма (школа панчатантра) и 64 тантры шактизма (на самом деле, число тантр и самхит намного больше, около 200). При этом вишнуитские тексты могут обозначаться термином «агама» или «тантра» (например, ЛТ [Laksmī-tantra 2007]), а шиваитские носить название «самхита» [Пахомов 2002: 137; Bhattacharyya 2005: 52; Goudriaan 1981: 7–8]. Существует еще одна классификация тантрических текстов, когда они делятся на агамы, нигама и упатантры. Если веды считаются существующими извечно, то тантры мыслятся как откровения божества. Соответственно, агамы и нигама представляют собой диалоги Шивы и его супруги на философские темы, причем в агамах Шива поучает свою Шакти, а в нигамах наоборот, Шакти поучает Шиву (заметим, что термин «нигама» в тантрах часто используется для обозначения вед). Упатантры представляют собой диалог Шивы или Шакти с каким-либо мифологическим персонажем. В текстах непременно подчеркивается тайный, эзотерический характер передаваемых учений [Горохов 1996: 536; Beane 2001: 2–3; Goudriaan 1981: 5, 11, 13; Padoux 2010: 27]. Самые авторитетные тантры созданы на санскрите, но есть также тексты на древних дравидских и новоиндийских языках. Для нас интерес представляют, конечно, шактистские тантры. Из них наиболее важными являются КаТ, ЙТ, ШСТ, РЯ, КВН и МНТ. Подробную характеристику этих и других священных тантрических текстов дают Т. Гудриан и Н. Бхаттачарья [Bhattacharyya 2005: 52–76; Goudriaan 1981].

Однако книжного знания совершенно недостаточно, чтобы стать настоящим тантриком [Brooks 1990: 7]. Для этого нужен всего гуру – духовный наставник, который дарует ученику инициацию (дикша, *dīkṣā*). Почитание гуру (*guru-rūjā*) является неотъемлемой частью тантрического ритуала. Священное знание передается по цепи инициатической преемственности (*paraṁpara*) от

---

<sup>3</sup> Заметим при этом, что не все тексты, именуемые тантрами, имеют отношение к Тантре, например, Панчатантра, сборник сказок и басен, где героями являются животные.

одного учителя к другому, первоучителем же обычно выступает Шива, отсюда отождествление собственного гуру с Шивой. Вокруг этих цепей и формируются основные направления и школы Тантры, которые совершенно неверно называть сектами [Brooks 1990: 9; Mookerji 1977: 27–28; Padoux 2010: 230–232].

Что же касается инициации, то она может быть не только внешней (при вступлении на путь ученичества), но и внутренней, связанной с переходом на более высокий уровень. Существует множество видов инициации. Бывают даже весьма любопытные, например, тула-дикша, когда адепта взвешивают на весах и по уменьшению его веса судят об его очищении [Bhattacharyya 2005: 295; Padoux 2010: 201–206].

Написаны тантры темным, так называемым «интенциональным» языком (sandhA-bhAShA), непонятным без комментария. Например, bodhichitta может обозначать и «мысль о пробуждении» и «мужское семя». Обычно это объясняется эзотерическим характером излагаемых в них учений, но, кроме того, подобный язык составляет неотъемлемую часть тантрической садханы, давая возможность понять процесс отождествлений. В рамках такого подхода возможно и буквальное и метафорическое истолкование [Элиаде 1999: 303–307; Bharati 1975: 164–180]. Пониманию мешает и множество неправильных грамматических форм, встречающихся в текстах тантр. Т. Гудриан в своей работе описывает разновидности таких конструкций [Goudriaan 1981: 28]. Это опять-таки можно объяснить желанием скрыть важные истины учения от непосвященных, но может быть и более простая причина, на которую указывает Т. Барроу. По его мнению, язык «сектантских агам» свидетельствует «о недостаточной грамматической подготовке их авторов» [Барроу 1976: 53–54]. Содержание тантрических текстов разнообразно, оно включает в себя метафизические спекуляции, техники йоги, магико-сексуальные ритуалы, предписания относительно храмового поклонения и др. Именно в тантрах развивается представление о божественной энергии – шакти, символизируемой в женском облике и пробуждаемой с помощью йогических техник. Слово śakti встречается уже в ведах и брахманах, но в достаточно редких случаях, и

переводится как «способность, сила, умение, помощь», не обладая никаким теологическим, космологическим и теологическим значением. Качество, характеризующее данным словом, может принадлежать как богу, так и человеку [Coburn 1988: 148–149; Pritchman 1994: 98]. Философским значением это слово начинает наделяться в упанишадах, примером является известный стих из ШвУ (1.3), где встречается сложное слово *devātma-śakti* – «собственная сила бога». В эпосе оно встречается нечасто. В Мбх и Рамаяне фигурирует мудрец по имени Шакти, и богиня с таким именем появляется в повествовании о рождении Сканды [Coburn 1988: 150–151; Daniélou 1985: 254; Pritchman 1994: 100]. В индийской философской литературе раннего периода слово *śakti* не несет космологической или метафизической нагрузки [Pritchman 1994: 101]. Представление о шакти, творящей мир, начинает развиваться в философских учениях классического периода. Однако эта сила не связана с женскими божествами и не находит выражения в мифологии [Ibid.: 105]. Полную, законченную и систематическую форму концепция шакти – как космогонической и космологической силы, отождествляемой с вездесущей и всемогущей Богиней – обретает именно в текстах Тантры [Ibid.: 108].

В Тантре абсолют, хоть он в сущности своей един на высочайшем уровне, имеет два полярных аспекта: мужской и женский. Мужской аспект абсолюта (чаще всего, олицетворяемый Шивой) может действовать только через женский аспект – свою энергию шакти, с которой он неразрывно связан и которого предстает в образе Богини. Таким образом, высшая Шакти (с заглавной буквы), без которой мужской полюс не способен к действию, это тот аспект абсолюта, который ответственен за миропроявление. Шакти является источником всех существ женского пола, которые образуют пары на всех уровнях соответствующими мужскими божествами [Pritchman 1994: 110; Mookerji 1977: 15–16]. Эту фундаментальную двойственность мироздания признают как индуистская Тантра, так и буддийская, но между ними имеется важное отличие: если последователи индуистского тантризма считают мужское начало статичным, а женское – динамичным, то тантрики-буддисты придерживаются

противоположного мнения [Bharati 1975: 200–201]. «Уничужение» мужского аспекта в шактистских тантрах доходит до того, что он вообще уходит на задний план, становясь чем-то второстепенным и подчиненным Шакти, отождествляемой с Брахманом [Ibid.: 112].

Из культа Шакти берет свое начало крайне уважительное отношение тантриков и к обычным земным женщинам. Как замечает М. Элиаде: «можно обнаружить в этом почитании Великой Богини еще своего рода и религиозное переоткрытие тайны женщины, ибо <...> каждая женщина является инкарнацией Шакти» (цит. по [Элиаде 1999: 257]). Ф. Роусон замечает, что в тантрическом мировоззрении не женщина персонифицирует Богиню, но Богиня сама является в женщине, и поэтому женщина играет в Тантре ключевую роль [Rawson 2012: 35, 37]. Она – «богиня во плоти и крови» [Mookerji 1977: 26].

Например, известные слова из ШСТ (II.13.43–48) – это настоящий гимн женщине:

*Женщина – это мать трёх миров, женщина – это воплощённое троёмирье,*

*Женщина – это опора тройственной вселенной, женщина – это тело [мироздания].*

*Какие б не были проявления – мужские или женские, женские являются лучшие всех,*

*Вся красота, что ни есть в мире, [пребывает] в круге женщин.*

*Нет равного женщине друга, нет равной женщине стези.*

*Нет, не было и не будет равного женщине счастья,*

*Нет равного женщине царства, нет равной женщине эпитимьи,*

*Нет, не было и не будет равной женщине святого места,*

*Нет равной женщине йоги, нет равной женщине джапы,*

*Нет, не было и не будет равной женщине йоги,*

*Нет равной женщине мантры, нет равной женщине аскезы*

*Нет, не было и не будет равного женщине богатства (цит. по*

*[Шактисангама-тантра 2018: 36]).*

В Тантре женщина может выступать наставником (strI-guru) [Bhattacharyya 2005: 441]. Существуют бесчисленные легенды о том, как тантрический святой мужского пола был посвящен в традицию женщиной-гуру через акт ритуального соития [Rawson 2012: 58].

Отсюда и поклонение йони – женскому лону в Тантре, выступающему символом плодородия. «*Махавидьи, йогини, матрики, все божества в лоне <...> обитают*», – сказано в той же тантре (II.13.135) (цит. по [Шактисангаматантра 2018: 42]). Почитание изображения йони широко распространено в шиваизме и шактизме, но приверженцы вамачары могут почитать и йони живой женщины (йони-пуджа, yoni-rūjā) [Индуизм 1996: 220; Padoux 2010: 153–155].

Центральным обрядом Тантры является панчататтва или панчамакара, включающий использование предметов, чье санскритское наименование начинается с та, отсюда и второе название: вина (madya), мяса (māṁsa), рыбы (matsya), поджаренных зерен (mūdra), используемых как афродизиак, и соития (maithuna) с женщиной, выступающей формой богини (при этом предпочтение зачастую отдается чужой жене или свободной женщине). Данный обряд проводится в группе адептов под руководством гуру, главной идеей при этом выступает соединение наслаждения и освобождения (bhukti-mukti). То, что в традиционном индуизме считается «нечистым» и «запретным», в ритуале вамачары ведет к освобождению. Посредством вкушения пяти m садхака преодолевает дуальность чистого и нечистого, сакрального и профанного и избавляется от привязанности к искусственной фрагментации мира. Радикальным образом он утверждает фундаментальное единство феноменального мира, тождество Шакти со всей проявленной вселенной. Через утверждение ценности запретного он лишает его способности осквернять, портить и связывать [Маханирвана 2003: 116–127; Пахомов 2002: 108–109; Bharati 1975: 243; Bhattacharyya 1995: 413, 414, 418, 424–425; Kinsley 2000: 112]. В буквальной форме обряд панчататтвы совершается приверженцами Тантры «левой руки», а в школах «правой руки» его ингредиенты заменяются более «безобидными» вещами: так, мясо могут заменять имбирь и сезам, бобы – рыбу,

рис – зерна, вино – сок кокосового ореха, а вместе соития с женщиной совершается подношение цветов [Bharati 1975: 235].

Тантре оказывается совершенно чуждой аскетическая традиция, напротив, в тантрических текстах часто встречается знаменитая формула «бхукти-мукти», означающая единство наслаждения и освобождения в духовном опыте тантрика [Элиаде 1999: 259–260]. Как пишет А. Мукерджи, Тантра проповедует не уход от мира, а наиболее полное принятие наших желаний и чувств, которые мы испытываем, будучи человеческими существами, и она направлена на сглаживание конфликта между духовным и материальным [Mookerji 1977: 9].

Целью тантрической практики обычно называют объединение двух божественных аспектов в своем собственном существе [Элиаде 1999: 261; Goudriaan 1981: 1]. Не меньшее значение имеет обретение магических сверхспособностей – сиддхи. Обретение этих чудесных способностей, дарующих могущество в этом мире, часто заслоняет более отдаленную и высокую цель – достижение освобождения (mokSha) – на эту присущую тантрам тенденцию указывают Д.Г. Уайт и А.Паду [Padoux 2010: 161; White 2006: 10]. В другом месте А. Паду определяет тантризм как практический путь для обретения сверхъестественных сил и освобождения в этой жизни через использование специфических и сложных техник, основанный на особой идеологии, идеологии космической реинтеграции, посредством которой адепт заполучает могущество, будучи свободным от оков мир и в то же время оставаясь в этом мире и господствуя над ним через союз с божеством, которое само является высшей силой [Ефименко 1999: 77; Erndle 1993: 21].

Некоторые исследователи полагают, что именно в тантрах нашло отражение мировоззрение Индской цивилизации с присущим ему поклонением женскому началу [Mookerji 1977: 10]. Тантрическая традиция в индуизме всегда находилась в серьезной оппозиции к традиции ведийской (брахманистской) и в то же время образовывала вместе с ней сложный конгломерат. Так, современный индуистский ритуал (пуджа) в основном является тантрическим, а не ведическим [Ефименко 1999: 73; Индуизм 1996: 412; Пахомов 2002: 138;



Субрамуниясвами 1997: 629; Padoux 2010: 41]. А. Паду замечает, что брахманизм и тантризм неразделимы и тантризм представляет собой своего рода инициатическую и эзотерическую надстройку [Padoux 2010: 34]. При этом тантрическое учение не отрицает веды, а просто полагает себя более высоким и действенным [Ibid.: 29–30]. Тантры вообще различаются по степени трансгрессии (нарушения устоявшихся норм), некоторые из них совершенно ее лишены [Ibid.: 29, 55]. По мнению А. Паду, сначала будучи ограниченной узкой средой эзотерических трансгрессивных групп, Тантра постепенно стала распространяться, принимая более умеренный характер и в то же время обогащаясь. «Брахманизируясь», она «тантризовывала» индуизм и превращалась в некоторых отношениях в его тайную основу [Ibid.: 49, 54–55].

Благодаря тантрам в ритуальную практику шактистов входят такие важные элементы, как мантры, янтры, мудры и ньясы. Наибольшее значение имеют мантры, выступающие звуковым проявлением того или иного божества [Bhattacharyya 1996: 130; Mookerji 1977: 32–39, 45–65; Padoux 2010: 135–142, 176–188]. Однако, по вполне справедливому мнению Д.Г. Уйата, именно сексуальные обряды являются единственной действительно отличительной чертой Тантры, все же остальные инструменты могли использоваться и в традициях, не имеющих отношения к Тантре [White 2006: 7–13].

Кроме того, Тантра тесно связана с традиционными науками, такими как медицина (аюрведа), астрология (джьотиш) и алхимия (расаяна) [Bhattacharyya 1996: 31–41; Padoux 2010: 142–144]. А. Мукерджи даже пытался в свое время доказать, что авторы старинных тантрических текстов предвидели многие открытия европейской науки (теория гравитации, волновая теория звука, представления о природе света) [Mookerji 1988: 18–19].

В настоящее время некоторые тантры переведены с санскрита и изданы, но многие существуют только как рукописные тексты, бережно оберегаемые шактистами и недоступные для ученых.

Интересным представляется вопрос о соотношении шактизма и тантризма. Индуистский тантризм по традиционным представлениям есть форма

шактизма, и все шактисты так или иначе являются тантристами. Согласно популярному мнению, тантризм – это то же, что и шактизм, и это мнение не лишено определенного исторического основания. Хотя и Тантра заняла определенные позиции в буддизме, шиваизме и вишнуизме. К тантризму относят некоторые формы шиваизма (большинство течений кашмирского шиваизма, агхора, капалика, в некоторой степени вирашайва) и вишнуизма (сахаджия, радхаваллабха). Хотя современный индуизм, как уже было сказано, значительно «тантризован», о подлинной Тантре можно вести речь, когда имеют место быть не только «технические» обряды, но и соответствующие представления. Однако именно в шактистской религии тантрические идеи и практики нашли самую благоприятную почву [Индуизм 1996: 412–413; Bhattacharyya 2005: 248–249; Brooks 1990: 6; Erndle 1993: 21; Mookerji 1977: 13; Padoux 2010: 262–263]. Когда речь идет о различных направлениях индуистской религии, следует знать, что они так тесно переплетены между собой, что границы между ними часто бывает достаточно трудно провести.

Ярким примером данного утверждения является школа кали-кула-крама, существовавшая в тантрический период, которая еще называется просто крама или рахасья-каула. Это школа – самое влиятельное из всех шактистских направлений внутри кашмирского шиваизма. Она была распространена в основном в Кашмире, и ее последователи считают свое учение откровением Шивы, переданным людям через его супругу Шакти-Бхайрави. Это направление шактизма процветало в IX–XII вв. Особенностью философии крамы является описание реальности в терминах познания. Деятельность Богини здесь разворачивается в пяти фазах. Первые четыре составляют исхождение (*sr̥ṣṭi*), поддержание (*sthiti*), поглощение (*saṁhāra*) и невыразимое (*anākhyā*) – на этой стадии то, что формировало предыдущие стадии, исчезает в чистом вездесущем сознании (именуемом также *kālī-krama*, слово *kālī* здесь обозначает группу из тринадцати Кали). Пятая стадия, совершенно трансцендентная, это стадия чистого Света (*bhāsa-krāma*). Культурная практика этой школы включает почитание 64 йогини. Интерес представляет то, что цикл

миропроявления здесь направляется не главным божеством, а группой форм Кали [Пахомов 2002: 83–84; Padoux 2010: 102–103]. Шактистски ориентированные кашмирские шиваиты делают акцент на преданном почитании одновременно и Шивы, и Шакти, а также совершении тантрических обрядов, включая практики вамачары. Кашмирские учителя, такие, как Сиддха Ватуланатха, Абхинавагупта (X–XI вв.) и Махешварананда (XII–XIII вв.), славились своей ученостью, и ими были написаны многочисленные сочинения по тантре [Субрамуниясвами 1997: 678–679; Padoux 2010: 108–113].

Помимо появления тантр, отличительной чертой данного периода является рост влияния Юга: как на религиозную жизнь Индии вообще, так и на развитие шактизма в частности. Это имеет под собой и социально-экономические предпосылки: Север в это время вступает в полосу упадка, Юг же процветает благодаря морской торговле. С самого начала для народов Юга, в частности, для тамиллов, были характерны представления об особой роли сакральной женской энергии и они обладали богатой традицией культа женских божеств, в особенности, деревенских богинь или матерей (Village Mothers), чье почитание связано с явлениями повседневной жизни. Поэтому значителен вклад Юга в создании целостной шактистской системы. Котравей, тамильская богиня войны и победы, стала отождествляться с Дургой. С Дургой также стали отождествляться богиня Бхагавати из Кералы и Каньякумари, богиня-девственница, пребывающая, согласно преданию, на самом южном мысе Индии. В южной Индии развитие шактизма получило импульс благодаря деятельности Шанкары, являвшегося автором Саундарьялахари, прославленного гимна Богине. Идея, что Шакти не отлична от Шивы и они представляют собой два аспекта одной и той же реальности, получила солидное теоретическое обоснование именно на юге [Bhattacharyya 1996: 111–112, 124].

Если говорить об отражении шактистской мифологии в изобразительном искусстве в этот период, то в вайшнавской скульптуре наиболее распространены изображения Лакшми, Сарасвати и Бхудеви (богини Земли), связанных с Вишну. А свадьба Шивы и Парвати, их семейная жизнь и их дети –

это излюбленные темы для шиваитских скульпторов. По-прежнему популярны изображения Махисасурамардини, особенно в восточной Индии и на территории Раджастхана. Получают распространение изображения матрик, как вместе, так и по отдельности [Bhattacharyya 1996: 123, 125–127].

### **Пуранический период**

Это время появления шактистских пуран: БаП, БрДП, ДП, ДБхП, КП и МБхП. Эти пураны явились реакцией шактистов на интенсивную деятельность шиваитов и вишнуитов по созданию собственных пуран в предыдущее время. Они сыграли важную роль в том, чтобы примирить ведийскую и тантрическую традиции, ведь сам жанр пураны был одним из текстовых форм индуистской ортодоксии и использование его шактистами означало, что они как бы приняли рамки индуизма. Затем, эти пуранические тексты завершили процесс «кристаллизации традиции», начало которому было положено ДМ. Они хотя и относятся к категории упапуран (второстепенных пуран), тем не менее пользуются до сих пор огромным авторитетом в шактистской среде. В них шактизм выступает как самостоятельное учение и традиционные индуистские мифы часто интерпретируются в соответствующем духе.

В самой известной и почитаемой из этих пуран, ДБхП состоящей из 18 тысяч шлок, разделенных на 12 книг, преобладает мифологическое повествование. Есть также много информации по географии, космологии и йоге. Составлена она была приблизительно в IX–XII вв. [Devibhagavata-puranam 1986; Brown 1990: 11]. Сердцевину этой пураны составляет Деви-гита («Песнь Богини»), которая вместе с ДМ является *sine qua non* для шактистов [Devi-gita 1998], об этом памятнике см. статью «Две гиты: опыт сравнительного анализа».

Ч. Макензи Браун указывает на ту роль, которую ДБхП сыграла в развитии мировоззрения шактизма. Во-первых, эта пурана выносит на первый план милостивый аспект природы Богини. Ее природа, обрисованная в ДМ, весьма двусмысленна, ибо ее основной чертой является парадоксальное противоречие между грозными и благостными аспектами. Мифы же ДБхП делают акцент

преимущественно на милосердном характере Богини. ДБхП не отвергает грозные и кровожадные черты в существе Богини, но пурана помещает их в общий контекст, что позволяет доминировать более кроткой стороне ее природы [Brown 1990: 214].

Во-вторых, ДБхП уточняет представление о гендерном характере высшей реальности. Если в авраамических религиях (иудаизм, христианство, ислам) в той или иной степени доминирует мужское начало, то в индуистском мировоззрении высшая реальность понимается как нечто, находящееся выше пола и включающее оба пола одновременно. В ДМ нет четких указаний на андрогинную природу Деви. Подразумевается лишь, что военный и материнский аспекты ее сущности соответствуют мужскому и женскому началам. ДБхП же содержит четкое представление об андрогинном характере Богини. Пурана ясно указывает на то, что из двух начал именно женское представляет собой господствующую силу во вселенной, но оба этих начала должны быть соединены в высшей реальности, если она на самом деле является таковой. Мужское и женское оба есть аспекты божественной, трансцендентной сути, которая одновременно пребывает и выше их, и их собою охватывает [Brown 1990: 217].

Если ДБхП отличается благостной проведийской природой, то несколько иной характер носит КП, созданная в Ассаме – древнейшем, как уже было сказано, центре шактизма и Тантры. Что касается времени составления, то здесь разброс мнений достаточно велик – от VII до XIV вв. [Kalikapurana 1991].

КП была составлена с целью популяризации шактистского культа и, прежде всего, культа местной богини Камакхьи, отождествляемой с Кали. Богиня выступает как материальная причина феноменального мира и олицетворение всей мощи, всего сознания и блаженства. Мир обязан своим возникновением ей, она же своим рождением никому не обязана (5.14). Калика также содержит много информации по ритуалу, в ее состав входит Махамайя-кальпа – руководство по проведению магических ритуалов поклонения различным проявлениям богини Кали (в частности, там описывается практика

жертвоприношений животных и людей) [Kalikapurana 1991; Worship 1972]. Сходные идеи мы встречаем и в ДП (16.14), которая также объясняет значение различных имен Богини, которыми она призывается богами в ДМ (37) [Devipuranam 2013].

Не меньший интерес представляет МБхП, составленная примерно в тот же период в Бенгалии. Высшим божеством здесь оказывается богиня Дурга. В данной пуране содержатся пространные шактистские версии событий Рамаяны, Мбх и БхП. Сита здесь оказывается не только воплощением Богини, но и дочерью Раваны, в образе Кришны воплощается Кали (в то время как Радхой становится Шива), а пандавы изображаются ревностными шактами, совершающими поклонение Деви ради победы над своими соперниками [Mahabhagavata-purana 1983].

В шактистских пуранах уделяется много внимания разработке темы воинских подвигов Богини, упоминаемых в более ранних пуранах. ДБхП, хотя, как указывалась ранее, и делает акцент на благостной форме Богини, содержит более пространные версии трех основных демоноборческих мифов, содержащихся в ДМ (I.6–9; V.2–18, 21–31; VII.28; X.13) [Посова 1985: 135]. КП хоть и не содержит этих мифов, но и здесь упомянута победа Богини над Махишей (60). В ДП Богиня выступает прежде всего как божество победы под такими именами как Джая, Виджая, Апараджита, Джаянти и др. (2.20). Она славится как победительница демонов Гхоры, Субалы, Руру и прочих (39.83–86). В этой пуране утверждается, что богиню можно даже почитать в образе меча [Devipuranam 2013; Kinsley 1987: 109].

Т. Пинчмен отмечает, что в шиваитских и вишнуитских пуранах Богиня выступает на двух уровнях: 1) богиня (Лакшми, Радха и др.) как энергия (шакти или майя), присущая Брахману. Это соответствует первоначальному импульсу к миропроявлению через активацию шакти в Брахмане; 2) Богиня как материальная основа мироздания (пракрити или майя), отличная от Брахмана, это соответствует началу процесса миропроявления. В шактистских пуранах же, таких как ДБхП, надстраивается еще и третий уровень: Богиня,

отождествляемая с Ниргуна-Брахманом («Брахманом без качеств»), то есть вечным и неизменным абсолютom, в таком образе она выступает как изначальная шакти, махамайя, ниргуна-пракроти [Pintchman 1994: 188–189].

Шактистские пураны показывают, каким путем проходил процесс отождествления бесчисленных местных богинь с верховной Богиней шактистского пантеона. Во-первых, ДБхП содержит схему, согласно которой те или иные богини объявлялись проявлениями Девы различного ранга (IX.1). Это отражает то, что с развитием концепции всеохватывающего женского начала, когда чувствовалась необходимость в признании местных богинь как манифестаций Шакти, они получили признание как ее воплощенные части в зависимости от своей популярности: более важные и известные богини стали считаться проявлениями высокого уровня, а менее важные – среднего и низкого [Bhattacharyya 1996: 165]. Другим средством привязать местные культы к единому образу Девы были питхи (санскр. «сидение, пьедестал») – объекты паломничества. Первоначально это были места почитания локальных богинь, но потом они были объявлены местами, куда упали те или иные части тела мертвой Сати, а божества, которые в них почитались – проявлениями Девы, и таким образом включены в единую систему. ДБхП содержит два больших списка питх (VII.38.35–46), списки питх разбросаны и по КП (18.42–51; 19.1–5, 16–21 и др.). Подробнее на тему питх см. статью «Сакральная география шактизма».

Как уже было сказано выше, шактистские пураны знаменуют собой компромисс между ведийской и тантрической традициями. При этом они различаются между собой по уровню восприятия тантрических идей. И если ДБхП ясно ставит авторитет вед выше авторитета тантр, утверждая, что предписаниям тантр дваждырожденные могут следовать только в том случае, если они не противоречат предписаниям вед (VII.39.31–32), то МБхП уравнивает авторитет вед и тантр, называя их двумя руками Богини, которыми она поддерживает мироздание (8.77–78) [Brown 1990: 152].

Еще одна пурана, БаП, знаменита тем, что включает в себя Лалитасакхасранаму («Тысяча имен богини Лалиты»). Как ДМ и ДБхП, Лалитасакхасранаму утверждает представление о едином, могущественном и деятельном женском начале [Kinsley 1987: 133].

Шиваизм в этот период продолжает оставаться тесно связанным с шактизмом. Среди всех шиваитских школ вирашайвы или лингаиты оказались наиболее близкими к шактизму. Согласно их философии, Шакти есть сила, вечно присутствующая в Шиве как его атрибут. Также были близки к шактизму капалики и каламукхи [Bhattacharyya 1996: 139, 140].

Одновременно получает распространение такая вишнуитская форма тантризма, как сахаджия. В сахаджие Кришна и Радха, как Шива и Шакти, символизируют мужское и женское начала. Культ Радхи отсутствовал еще во время создания БхП, а это примерно X в. Но в Гитаговинде Джаядевы (XII в.) и в БвП (XIII в.) мы находим, что Радха становится одним из центральных образов в вишнуитско-кришнаитской мифологии. Приверженцы сахаджии на своих собраниях буквально воспроизводят эротические игры Кришны и Радхи [Bhattacharyya 1996: 144]. Позднее «незаконная» любовь Кришны и Радхи стала главной темой поэзии Видьяпати (1352–1448) и Чандидаса (XIV–XV вв.). А в учении бенгальского проповедника Чайтаньи Радха выступает как образец идеального преданного [Kinsley 1987: 88].

Источники говорят о существовании многочисленных храмов и святых мест в этот период, помимо упоминавшихся выше списков питх в пуранах, Рудраямала упоминает десять питх, Кубджика-тантра – сорок два и др. Из шактистских храмов этого времени хотелось бы отметить храмы Сачия Маты и Дурги в Раджастхане, Раник Деви в Гуджарате, некоторые из храмов Кхаджурахо в центральной Индии, Вималы в Пури (Орисса). Немало святилищ было воздвигнуто в Бенгалии. Таким образом, культ Шакти имел в ту пору всеиндийский охват [Bhattacharyya 1996: 149–152].

### **Беллетристический период**



Беллетристический период назван так потому, что в это время появляется большое количество художественных произведений (драм, поэм и др.) на темы шиваитско-шактистской мифологии, в этих произведениях описываются свадьба Шивы и Парвати, их семейная жизнь с ее радостями и горестями, причем боги очень часто опускаются до уровня простых обывателей. Шактистская литература позднего средневековья очень обширна, тексты создавались почти на всех языках Индийского субконтинента, поэтому назовем лишь самые значимые из них.

Наиболее интересные тексты были созданы в Бенгалии. Недаром В.Ч. Бин назвал эту страну цитаделью (stronghold) почитания Богини-Матери [Beane 2001: xi, 135]. В XV в. создается бенгальская версия Рамаяны (автор Критивас Одджи), содержащая эпизод, в котором описывается, как Рама отмечал праздник Наваратри, посвященный Дурге, перед началом войны с Раваной (этот эпизод отсутствует в Рамаяне Вальмики). Заметим, что для бенгальцев Рамаяна Критиваса Одджи не менее значима, чем Рамаяна Вальмики [Гринцер 2008: 240]. Аналогичное место есть и в ДБхП (Ш.30). На основании этого Н. Бхаттачарья полагает, что, скорее всего, праздник наваратри получил распространение именно в этот период, в XIV–XVI вв. В Бенгалии же Кришнанандой Агамавагишей была составлена Тантрасара – самый полный и популярный из многочисленных шактистских сборников. На бенгальском была написана и «Песнь о благодарении Чанди» («Чондимонгол»), авторство которой принадлежит Мукундораму Чокроборти Кобиконкону, жившему в Бенгалии во второй половине XVI – начале XVII вв. [Мукундорам 1980: 19]. «Чондимонгол» считается одним из значительнейших произведений бенгальской словесности. В этом произведении сын бога Индры – Ниламбара, проклятый Шивой, рождается на земле охотником Калокету, чтобы распространить поклонение Богине. В поэме излагаются с некоторыми вариациями известные пуранические легенды, вращающиеся вокруг Шивы и его супруги. «Чондимонгол» пользовался большой популярностью в Бенгалии, о чем говорит большое количество списков. Популярность этого произведения

была настолько велика, что оно стало одной из первых печатных поэтических книг на бенгальском языке – первое его издание было осуществлено в 1823 г., второе – в 1843 г. [Мукундорам 1980: 12, 38].

Интересные произведения создаются и в других местах. Так, в некоторых региональных версиях Рамаяны, получает дальнейшее развитие тенденция усиления значения женского начала. Весьма ярко это проявляется в Адбхута-Рамаяне (букв. «Чудесное сказание о Рама») [Adbhuta Ramayana 2010]. Это произведение было создано в конце XVI в. в северо-восточной Индии и долгое время не привлекало внимание ученых. Его трудно называть отличающимся особыми художественными достоинствами, читателя утомляют бесконечные перечни и списки [Coburn 2009: 36]. Т.Б. Кобурн называет этот памятник «пуранизированной» Рамаяной, потому что во многих отношениях он напоминает более пураны, чем классическую эпическую традицию. Например, здесь содержится изложение учения санкхьи и йоги и подчеркивается важность преданности личному божеству [Ibid.: 39].

Адбхута-Рамаяна обладает весьма сложным сюжетом, и мы коснемся лишь самых важных моментов. Когда Рама убивает десятиглавого Равану, освобождает Ситу и возвращается с ней в Айодхью, Сита заявляет ему прилюдно, что убийство этого десятиглавого Раваны не такое уж и большое дело, потому что, как она слышала в детстве от одного брахмана, у него есть гораздо более могущественный брат – тысячеглавый Равана, обитающий на острове под названием Пушкара. Уязвленный заявлением супруги, Рама собирает войско людей, ракшасов и обезьян и отправляется сражаться с тысячеглавым. Сначала Рама и его соратники одерживают вверх, но затем Равана применяет оружие ваявастра, и воины Рамы улетают в те места, из которых они произошли: люди – в Айодхью, обезьяны – в Кишкиндху, а ракшасы – на Ланку. Разъяренный Рама обрушивается на Равану и применяет против него оружие брахмастра. Однако тысячеглавый хватает эту брахмастру одной рукой и расщепляет ее на двое, как будто это была солома. Затем он поражает Раму своей собственной стрелой, в результате чего герой теряет

сознание. Видя своего мужа лишившимся чувств и беспомощным на поле брани, Сита, находящаяся тут же, смеется и, оставив свое человеческое обличье, принимает грозный облик Махакали. После этого она отрубает Раване все его тысячу голов и принимается за уничтожение других ракшасов. На поле брани являются многочисленные матрики, которые забавляются, играя с отрубленными головами врагов. Земля трясется и чуть ли не проваливается в нижний мир, от чего ее спасает Шива в образе трупа. Боги спешат умиловить Ситу-Махакали. Брахма приводит Раму в чувство, и тот приходит в ужас при виде Махакали. Брахма объясняет воителю-неудачнику, что явление этой формы необходимо для осознания того факта, что всякая деятельность возможна лишь в союзе с Шакти. Бог уверяет Раму, что эта свирепая женщина и есть его возлюбленная Сита, и она наделяет своего супруга божественным зрением, так чтобы он мог воспринять ее подлинную природу. Узрев её природу, он возносит ей хвалу, произнося её тысячу имен, после чего по его просьбе она вновь становится милой и прелестной женщиной. Затем Рама и Сита вместе возвращаются в Айодхью [Гринцер 2008: 247; Adbhuta Ramayana 2010; Coburn 2009: 41–55].

Важным центром шактистского культа в этот период была Митхила, на майтхили написана Деви-гита Ганешвары Джха, затем, на языке ория храмовая хроника «Мадала-панджи» и Чанди-пурана Саралы Даса, на ассамском – «Бхима-чарита», автором которой был Рамасарасвати (XV–XVI вв.). Известнейшее произведение этого времени на хинди, «Рамаманаса-чарита» («Океан деяний Рамы») Тулсидаса содержит многие шактистские мифы, и Сита выступает в ней как поклонница Гаури [Тулси дас 1948; Bhattacharyya 1996: 178].

В этот период шактизм и тантризм частично приходят к согласию с брахманской ортодоксией, свидетельство этому – появление шри-кулы. Шри-кула представляет собой компромисс между тантрической и ведийской (брахманистской) формами индуизма, и ее последователи, обычно происходящие из брахманских каст, используют методы Тантры «правой руки»

(хотя, возможно, и допускалось тайное употребление вина, но без ритуального соития). Они сочетают практику поклонения Шакти с учением и методами адвайта-веданты. Великая богиня обычно почитается ими в образе прекрасной богини Трипурасундари, чьей мантрой является шестнадцатислоговая Шри-Видья-мантра, а янтрой – знаменитая Шричакра (Шриянтра), обозначающая Трипурасундари в ее деятельности как божество, создающее вселенную, наполняющее ее своей мощью и затем поглощающее мироздание. Богиня находится в центре янтры, окруженная божествами, которые исходят из нее. Высшим богом здесь считается Шива в аспекте Камешвара (владыка любви), представленный как божественный свет (пракаша), неотделима от него его Шакти, Камешвари, она же вимарша, или переживание Шивой самого себя. В школе шри-кула признаются авторитетными лишь те тексты, которые не противоречат установлениям вед и веданты. Наиболее почитаемые священные тексты этой школы: Шубхагама-панчака, Трипура-рахасья, Саундарья-лахари Шанкарачарьи, Лалита-сахасранама и некоторые другие. Наиболее видным представителем шри-кулы в этот период был Лакшмидхара (ок. XV в.). Распространено это направление шактизма в основном на юге Индии [Пахомов 2002: 88, 156–157; Субрамуниясвами 1997: 752; Brooks 1990; Goudriaan 1981: 18–19; Padoux 2010: 103–104].

В этот период получают распространение концепции и классификации различных форм и проявлений Богини, содержащиеся в различных текстах, что становится важной чертой ее теологии. Если в более раннее время подобные концепции были связаны с абсорбацией локальных культов, то теперь они носят зачастую умозрительный, искусственный характер, являются порождением схоластического ума. Так, в Рудраямале выделяются 9 форм Дурги, а в Тантрасаре Рагхунатхи – 9 форм Кали (тогда как в Тантралоке Абхинавагупты выделяется 13 ее форм) [Bhattacharyya 1996: 168].

Также встречаются различные списки махавидий. Махавидьи – это группа из десяти богинь, которые появляются достаточно поздно в индуистской письменной традиции. Самое раннее упоминание этой группы относится к X в.

(Махакала-самхита), но регулярно она встречается лишь в текстах несколько веков спустя. Обычно список махавидий включает следующие женские божества: Кали, Тара, Трипурасундари, Бхуванешвари, Чхиннамаста, Бхайрави, Дхумавати, Багаламукхи, Матанги и Камала. Этот список может варьироваться. Хотя некоторые из этих богинь важны сами по себе и появление их культа относится к достаточно ранним временам, сама группа является в целом средневековой мифологической и иконографической разработкой аспектов Махадеви. Махавидьи отвечают традиционным шактистским представлениям, что Великая Богиня являет себя в бесконечном разнообразии форм [Кинсли 2008: 15, 32; Kinsley 1987: 161].

Десять махавидий, по крайней мере, частично, есть шактистская версия центральной вайшнавской концепции десяти аватар Вишну, которые нисходят время от времени на землю ради поддержания дхармы [Kinsley 1987: 161]. Поэтому некоторые поздние тантры проводят параллели между десятью махавидьями и десятью аватарами Вишну (например, ТТ, ШСТ) [Bhattacharyya 1996: 168]. Согласно одной из версий, Кали это Кришна, Тара – Рама, Чхиннамаста – Нарасимха, Бхуванешвари – Вамана, Багала – Курма, Дхумавати – Матсья, Сундари – Парашурама, Бхайрави – Хали (созвездие) и Лакшми – Будда [Кинсли 2008: 34]. Иногда махавидьи также трактуются как различные стадии жизненного цикла женщины или как этапы созидания и разрушения вселенной [Там же: 58–59]. Еще их можно воспринимать как десять аспектов ежедневного цикла времени и десять аспектов могущества Шивы [Daniélou 1985: 268].

В мифах махавидьи могут выступать ипостасями разных богинь: Сати, Парвати, Кали, Дурги и Шатакши [Кинсли 2008: 36–52]. Махавидьи это преимущественно грозные женские божества, хотя некоторые из них и являются прекрасными и благостными. Более того, грозная природа этих богинь не связана с поддержанием вселенского порядка. Они не характеризуются как воительницы и, за исключением Кали, не выступают в сражениях с демонами. Хотя махавидьи в пуранических мифах действуют преимущественно группой,

трое из них играют важную роль сами по себе: Кали, Тара и Чхиннамаста [Kinsley 1987: 163].

В позднесредневековых текстах мы встречаем и варьирующиеся списки питх. Наиболее подробный список содержит Питханирняя, это часть Тантрачудамани, сочинения, составленного в последние годы XVII в. В этом списке перечислена пятьдесят одна питха [Bhattacharyya 1996: 171].

### **Комментаторско-лирический период**

Такое название этому периоду дано потому что, во-первых, в это время создаются важные комментарии на классические шактистские тексты, а, во-вторых, особое значение приобретает шактистская классическая поэзия. В XVIII в. протекала жизнь двух ученых, внесших значительный вклад в окончательное оформление шактистского мировоззрения и прославившихся прежде всего как комментаторы: Бхаскарараи и Нилакантхи.

Бхаскарараи был видным представителем школы шри-кула. Из его работ наиболее известны «Саубхагьябхаскара», комментарий на Лалита-сахасранаму из БаП, и «Гуптавали» [Durga Saptasati 2012], комментарий на ДМ. А его «Варивасья-рахасья» является независимым трудом, освещающим различные темы, связанные с почитанием Шакти [Bhattacharyya 1996: 187].

Нилакантха, живший в Махараштре, написал комментарии на ДБхП и Катьяяни-тантру и явился автором двух независимых работ: «Шакти-таттва-вимаршини» и «Камакала-рахасья» [Bhattacharyya 1996: 187].

Важная черта этого периода – это распространение культа Кали. Это время, связанное с переходом от позднего средневековья к новому времени, отмечено, особенно в Бенгалии, строительством многочисленных шактистских храмов, посвященных главным образом этой богине. Это было, видимо, связано с тем, что в период смуты, продлившийся от распада империи Великих Моголов до установления британского владычества в Индии, людей в особенности привлекало это грозное и кровожадное божество [Bhattacharyya 1996: 185–186].

Кали была окончательно включена в комплексный образ Парвати-Ума-Дурга. Сам же образ Кали имеет происхождение из целого ряда источников: пуранических, тантрических, буддистских и джайнских. Само слово *kālī* появляется в первый раз в Шанкхьяне-араньяке (11.3.4), а *kālī* как собственное имя мы впервые встречаем в Катхака-грихьясутре в списке божеств, призываемых на свадебной церемонии (19.7) [Coburn 1988: 110]. Среди возможных прототипов Кали Д. Кинсли называет ведийских богинь Ратри и Ниррити [Kinsley 2000: 87]. Бхаттачарья утверждает, что культ Кали берет свое начало от племен, населявших гору Каланджара [Bhattacharyya 1996: 99]. В МУ (I.2.4) один из семи языков жертвенного племени назван словом *kālī* [Упанишады 2000: 619]. В Мбх есть несколько мест, где *kālī* выступает просто как прилагательное, используемое в описании Сарасвати (I.54.2; I.99.21; V.172.1; V.145.33) и эпитет, встречающийся в двух гимнах Дурге. В Сауптикапарве, десятой книге Мбх, содержится эпизод, рисующий сцену разгрома лагеря пандавов Ашваттхаманом (X.8) [Махабхарата 1998: 25–31]. В этом эпизоде является богиня Каларатри («Ночь смерти»), отождествляемая с Кали, ее эпитетом служит *kālī* («черная») (X.8.64). Это место указывает на решающую ступень в процессе формирования самостоятельного образа Кали [Coburn 1988: 111]. Здесь Кали (Каларатри) – это грозное, кровожадное, деятельное божество, и именно такие черты определяют ее облик вплоть до сего дня. В дополнение к этому, еще одно упоминание о Кали содержит ХВ [Ibid.: 113]. Затем, Кали является вместе с Матерями в знаменитой поэме «Кумарасамбхава» («Рождение Кумары»), автором которой был прославленный поэт и драматург, самое имя которого переводится как «раб Кали» – Калидаса (*kālī-dāsa*) [Классическая поэзия 1977: 25–54]. В АП и ГП Кали упоминается в призывах даровать победу в войне [Kinsley 1987: 117]. Бана в романе «Кадамбари» (VII в.) упоминает богиню по имени Чанди [Бана 1995: 334] (этим именем зовутся Дурга и Кали), которой поклоняются шабары, дикое племя охотников. Связь Кали с периферией индуистского общества (ее почитают члены племен и низших каст в «неблагих» местах) также отмечает трактат по

архитектуре «Манасара-шилпа-шастра», датируемый с VI по VIII вв. В нем сказано, что храмы Кали следует строить вдалеке от городов и деревень возле мест кремации и жилищ чандалов [Kinsley 1987: 117–118]. Впервые Кали в своем привычном облике появляется в ДМ как помощница Богини в ее войне с асурами Шумбхой и Нишумбхой. Как отмечает Д. Кинсли, это первое полноценное явление Кали на индуистской сцене, и с тех пор образ этой богини практически не менялся [Kinsley 2000: 93].

Место рождения культа Кали до сих пор остается загадкой. Ныне почитание Кали более всего распространено в Бенгалии, однако он стал носить популярный общественный характер здесь только после XVII в. [Ibid.: 99], а до этого ей поклонялись только приверженцы вамачарской школы кали-кула и аборигенные племена. Кроме того, уже в средневековье, культ Кали был распространен в Ассаме, Ориссе, области гор Виндхья и Раджастхане, а в Тамилнаду большой популярностью пользовались богини, весьма напоминающие Кали [Ibid.: 99–101]. Тантрические богини принадлежат в основном к группе проявлений Кали. Все они являются абстракциями, предназначенными для медитации [Bhattacharyya 1996: 190]. В тантрических текстах Кали выступает либо великим, либо наивысшим божеством. Д. Кинсли утверждает, что Кали стала ассоциироваться с приверженцами вамачары только в XVI в. (причину этого он называет загадочной) [Kinsley 2000: 109, 111], однако материал КП, шактистской пураны, о которой уже шла речь, показывает, что это произошло намного раньше.

С распространением культа богини Кали связана и такая важнейшая черта этого периода, как появление шактистской лирики. Основателем ее был знаменитый поэт Рампрасад (Рампрошод), почитатель Кали, живший как раз в Бенгалии. Достоверных сведений о его биографии нет, хотя он жил уже в XVIII в., когда в Бенгалии уже начало утверждаться британское иго. Рампрасаду приписывают более трехсот стихов-песен, в которых он прославляет Кали. Его песни до сих пор пользуются огромной популярностью. Значение творчества Рампрасада в том, что он поднял шактистские идеи выше всех форм сектанства,



придал им универсальный характер. Он не только открыл новые горизонты для шактистского культа, но и сделал его приемлемым для всех, вне зависимости от касты и конфессии и придал ему всенародный характер [Bhattacharyya 1996: 191, 193; Kinsley 2000: 120]. Так поэт писал: «Чем бы не казались быть Кали и Кришна, они являются ни чем другим, как одним и тем же для меня» (цит. по [Классическая поэзия 1977: 834]).

После Рампрасада в Бенгалии жили и творили более восьмидесяти лириков-шактистов. В XVIII–XIX вв. в других частях Индии хотя и развивалась шактистская поэтическая литература, но все же она не достигла такого уровня развития и популярности, как в Бенгалии.

### **Тантризм и общественно-политическая жизнь в Индии XIX–XXI вв.**

Как замечает Д. Эк, именно благодаря институту паломничества уже в древности у индийцев сложилось представление о своей стране как о едином культурном целом [Еск 2012: 15–17], и если историки ранее сетовали, что у жителей Индии отсутствует чувство истории, то они не могут отказать им в отсутствии чувства географии [Ibid.: 69].

Начиная с середины XIX в. шактизм стал активно вносить свой вклад в становление идеологии индийского национально-освободительного движения. Его теоретики стали пропагандировать образ своей родины, Индии, как воплощения божественной Матери [Bhattacharyya 1996: 203]. Этому способствовали представления о сакральности земли и, прежде всего, земли Индийского субконтинента как единого целого, о чем шла речь выше, и почитание питх, связанных с конкретными географическими объектами: горами, холмами, реками, озерами, лесами, – где, согласно преданию, упали части тела Сати – и они как бы распространяли свою сакральность на эти места. А поскольку питхи были разбросаны по всей территории Индии, то как бы вся индийская земля становилась телом Богини. И хотя в мифе говорилось о расчленении тела Сати, упор делался не на почитании ее останков, а на поклонении «живым» богиням, считавшимся ее проявлениями [Ibid.: 184 – 187].

В Индии фундаментальное убеждение, что Индийский субконтинент есть сама Богиня-Мать, по отношению к которой все индийцы являются детьми, легло в основу культа Бхарат Маты (Матери Индии). Заметим, что аналогичная идея является неотъемлемой частью и русской культуры, начиная от образа «Матери Сырой Земли» в фольклоре и заканчивая советским искусством с его плакатом «Родина-Мать зовет!».

Одним из первых выразителей этой идеи в современную эпоху стал бенгалец Банким Чандра Чаттерджи, в 70-е гг. XIX в. написавший гимн «Банде Матарам» («Я склоняюсь перед тобой, Матерь»). Этот гимн приобрел известность в 1905 г., когда его распевали демонстранты, протестовавшие против раздела Бенгалии на две административные единицы, и он сохраняет свою популярность до сих пор. В 1881 г. тот же автор написал роман «Анандаматх», наполненный жаждой бунта против английского господства. В этом романе образ Кали – нагой и растрепанной – как бы символизирует положение самой Индии, огромной страны, где под пятой колонизаторов-англичан царили нищета, жестокая эксплуатация и смерть [Bhattacharyya 1996: 205–206; Eck 2012: 27, 95–97; Kinsley 1987: 181].

Эту линию продолжил Б.К. Пал, который в своей книге «Душа Индии» («The Soul of India») написал: «Наш высочайший идеал любви и преданности нашей стране следует отыскать в наших представлениях о родине как о Матери <...> Эти представления носили не поэтический, а по сути своей религиозный характер. Мы обращались к нашей стране не как к материнской стране, но просто как к Матери. Мне неизвестен какой-либо другой народ, который когда-либо совершал подобное» (цит. по: [Eck 2012: 97]). Пал связывает эти представления с индуистским учением о Пракрिति, живой природе [Ibid.].

Образ Родины, как женщины-матери, должной быть освобожденной от чужеземного ига, вдохновлял с тех пор не одно поколение индийских патриотов, хотя многие из них и были далеки от вероучения шактистских сект. Даже известный поэт Рабиндранат Тагор, который негативно относился к шактистским религиозным практикам, отразил дух шактизма в своих патриотических песнях и поэмах. Традиция отождествлять Родину с Девы и Шакти, хотя и берет свое начало из Бенгалии, стала неотъемлемой чертой творчества поэтов и в других частях страны [Bhattacharyya 1999: 203–204].

В современной Индии образ Родины, как богини-матери, культивируется и сейчас. Так, в Варанаси в 1936 г. был воздвигнут храм, посвященный Бхарат Мате (Bharat Mata Temple). Махатма Ганди, выступавший на его открытии, высказал надежду, что храм послужит объединению всех индийцев, независимо от их религиозной и кастовой принадлежности. Внутри этот храм представляет собой просторный зал, в которой вместо привычного изображения божества (мурти) находится высеченная из мрамора огромная рельефная карта Индии, с её реками, горами и различными святыми местами. Именно на эту карту посетители опускают свои подношения: цветы и плоды. Впрочем, этот храм мало привлекает традиционных индуистов, и иностранных туристов здесь можно увидеть гораздо чаще, чем паломников [Eck 2012: 100–101].

Большой популярностью пользуется другой Bharat Mata Temple, открытый в 1983 г. в священном городе Хардвар, где река Ганга с Гималаев выходит на равнины Северной Индии. Храм из белоснежного мрамора имеет семь этажей и представляет собой нечто вроде религиозно-культурного музея. Здесь можно

увидеть изображения известных лидеров национального-освободительного движения, святых, мистиков и поэтов и, конечно, же богов и богинь индуизма. Непосредственно Бхарат Мате посвящен первый этаж, где она представлена в образе карты и высеченной из белого мрамора скульптуры. Карта покрыта множеством крошечных огоньков, указывающих на местонахождение святых мест, которые связывают воедино Индийский субконтинент: семь священных городов, четыре дхам, двенадцать лингамов света и многие шактистские питхи. Изображение Бхарат Маты возвышается над картой, держа в одной руке сосуд с водой, а в другой – колосья пшеницы. Над изображением выбиты слова «Банде Бхарат Матарам», напоминая о гимне Банкима Чандры Чаттерджи [Еск 2012: 101–102].

В завершение хотелось бы коснуться и темы, ставшей достаточно актуальной в последнее время: отношения к шактизму индийских феминисток. Феминизм в Индии имеет достаточно давнюю историю, однако долго его приверженцы просто ориентировались на западные образцы, не проявляя интереса к собственному духовному наследию и не пытаясь опереться на него в идеологической борьбе [Erndle 1993: 6–7; Pintchman 1994: 195]. Причина этого заключалась в том, что развитый культ богинь и божественной женственности вовсе не обязательно влияет на реальные гендерные отношения и не свидетельствует о высоком социальном статусе женщины [Анилович 2004: 207; Soburn 1991: 172; Pintchman 1994: 195]. Данные С.А. Хьюмс, проведенной исследование на тему восприятия современными индийцами ДМ, показывают, что подавляющее большинство из них полагают: Великая Богиня и «обычные» женщины это совершенно разные сущности. За период свыше одного года Хьюмс опросила 79 паломников (54 мужчин и 25 женщин) в питхе Виндхьявасини (штат Мадхья Прадеш), и из их числа только один респондент ответил, что Богиня и женщины схожи благодаря общей природе шакти [Humes 2009: 317]. Такой подход находит отражение зачастую и в некоторых шактистских текстах (но не в текстах вамачары). Например, в ДБхП встречается такое вполне мизогиническое выражение: «*Лживость,*

*опротечивость, хитрость, глупость, нетерпеливость, жадность, / Нечистота и безжалостность – таковы порочные качества женщин, порожденные их собственной природой» (I.5.83).* Естественно, возникает некоторое несоответствие между шактистским характером данной пураны, ее воспеванием Богини и женского начала и презрительным отношением к реальным, эмпирическим женщинам [Brown 1990: 199–200]. Д. Кинсли объясняет это тем, что чем более принижено положение женщины в реальной жизни, тем более возникает потребности возвысить женское начало в области мифологии и теологии. Противоречие между отношением к женскому полу с точки зрения теологии и точки зрения обыденной жизни проходит красной нитью через весь текст [Kinsley 1982]. Что является полной противоположностью западным адептам «сексуальной революции» и феминисткам, которые еще в 60-е годы отыскивали в культах индийских грозных и эротичных богинь источник вдохновения и своего рода антипод традиционным патриархальным религиям [Erndle 1993: 6; Padoux 2010: 288–289]. Положение в Индии начинает меняться только в конце XX – начале XXI в. В 1984 г. Мадху Кишвар написала, что культурная традиция Индии содержит огромный потенциал, и вместо того, чтобы полностью отбрасывать свое культурное наследие, как это делают приверженцы Запада, женщинам надо использовать его в борьбе с тем, что она называет «идеями, направленными против женщин» («anti-women ideas») [Coburn 2009: 54–55]. Об этом свидетельствует и книга Ш. Шах, посвященная теме любви, сексуальности и положения женщин в средневековой санскритской литературе. Мизогиническим и соматофобским (связанным с ненавистью к телу) тенденциям исследовательница противопоставляет Тантру, в которой женское начало выступает активным, в отличие от пассивного мужского, сама женщина обожествляется, проявления ее жизнедеятельности обретают сакральный статус, а ритуальные сексуальные отношения становятся путем к освобождению [Shah 2009: 66–69]. Наконец, в 2017 г. вышел телесериал

«Махакали», где древняя мифология явно служит для пропаганды поднятия социального статуса индийской женщины.

### **Итоги**

Итак, в данной статье получили свое освещение вопросы появления и отслежены различные этапы эволюции шактизма. Относительно эпохи Индской цивилизации и ведийской эпохи уместно говорить о существовании элементов протошактизма. В эпоху дисперсного шактизма в результате синтеза религиозных представлений ариев и автохтонного населения распространяются культы богинь, но концепции единого женского начала, особых религиозных и философских текстов и организационного оформления (школ и цепей инициатической преемственности) шактизм еще не имеет. Все это появляется в следующую эпоху – эпоху кристаллизации шактизма. Знаковое произведение этого времени – ДМ. А приблизительно с VIII в. н. э. (эпоха зрелого шактизма) шактизм окончательно становится самостоятельным направлением в рамках индуистской традиции. В тантрический период появление тантр вызывает острый конфликт с брахманской ортодоксией. Однако в дальнейшем появление шактистских пуран свидетельствует о сглаживании этого конфликта. В беллетристический период популярности шактизма способствует появление множества художественных произведений, созданных под влиянием шактистской мифологии. И, наконец, последний, комментаторско-лирический период, ознаменован появлением внесектантского, универсалистского шактизма, имеющего важный общественно-политический аспект.

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