

ВВЕДЕНИЕ	3
1. ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ.....	3
2. МЕТОДОЛОГИЯ.....	4
3. ИСТОРИОГРАФИЯ.....	7
4. ОБЗОР ИСТОЧНИКОВ.....	17
I. ИНТЕРПРЕТАЦИЯ МИФОЛОГИИ ЧИННАМАСТЫ	19
I.1. ЧИННАМАСТА КАК ОДНА ИЗ DAŠA MAHĀVIDYĀ.....	19
I.1.1. Становление шактизма в Индии.....	19
I.1.2. <i>Mahābhāgavata purāṇa</i>	21
I.1.3. Обзор мифов о <i>dakṣayajña</i>	24
I.1.4. <i>Śākta-pīṭha</i>	27
I.1.5. <i>Mahāvidyā</i> : богини Высшего Знания.....	29
I.1.6. <i>Chinnamastā</i> и <i>Uṣas</i>	31
I.1.7. <i>Daśa Mahāvidyā</i> и традиция <i>mātrkā</i>	33
I.1.8. <i>Daśa Mahāvidyā</i> и <i>Daśāvatāra</i>	36
а). <i>Chinnamastā</i> - <i>Nṛsimha</i>	36
б). <i>Chinnā</i> – <i>Bhṛgukula</i>	41
I.2. МИФ О «КОРМЛЕНИИ СПУТНИЦ» ИЗ PRĀṆATOŠIṆĪTANTRA.....	46
I.2.1. Две версии мифа из <i>Nārada Rājarātra</i> и <i>Svatantṛatantra</i>	46
I.2.3. Сопоставление версий.....	47
I.2.4. Тема жертвоприношения: <i>yajña</i> и <i>ātmayajña</i>	49
I.2.5. Тема “дарения тела” (<i>dehadāna</i>) в буддизме.....	55
I.3. ЧИННАМАСТА В ТРАДИЦИИ MAHĀSIDDHA.....	66
I.3.1. «Великие достигшие».....	66
I.3.2. Рассказ из <i>Таранатхи</i> и <i>Оргьянская легенда</i>	68
II. ИКОНОГРАФИЯ И КУЛЬТ ЧИННАМАСТЫ	73
II.1. ИЗОБРАЖЕНИЕ И РИТУАЛ В ТАНТРИЧЕСКИХ ПРАКТИКАХ.....	73
II.2. ТЕХНИКА ВИЗУАЛИЗАЦИИ БОЖЕСТВА.....	74
II.3. САДХАНА ЧИННАМАСТЫ ИЗ САДХАНАМАЛЫ И ТАНТРАСАРЫ.....	76
II.4. ТРАКТОВКА ЭЛЕМЕНТОВ ИЗОБРАЖЕНИЯ ЧИННАМАСТЫ.....	79
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	84
БИБЛИОГРАФИЯ	87
ПРИЛОЖЕНИЕ	93
1. ТЕКСТЫ	
2. ИЛЛЮСТРАЦИИ	

Введение

1. Постановка проблемы

Эта работа посвящена одному из самых загадочных, малоизученных, на первый взгляд непонятных и пугающих персонажей религиозной традиции Индии и Тибета – Чиннамасте. Индуистско-буддийское божество¹ Чиннамаста является тем образом индийской религиозной культуры, который еще предстоит открыть европейскому миру. Как и у большинства мифологических персонажей индуизма и буддизма имя Чиннамасты «говорящее», имеет свою семантику и, следовательно, является первым «ключом» на пути интерпретации образа. Ее имя (Chinnamastâ), которое в некоторых текстах может звучать как «Чиннамастака» (Chinnamastakâ), «Чиннамунда» (Chinnamundâ) или сокращенно «Чинна» (Chinnâ), является санскритским сложным словом типа bahuvrîhi (причастие от глагольного корня chid + существительное mastaka/munda) и в переводе означает «та, у которой отсечена голова». Уже само это имя, определяя главную характеристику богини, подчеркивает необычность образа, его исключительность; вызывает у читателя интерес. Но поистине ярчайшее впечатление на нас производит ее графическое изображение: перед нашим взором предстает ужасная богиня, держащая собственную отрубленную голову и пьющая кровь, струящуюся из ее шеи.

Первая и вполне естественная реакция, возникающая у человека современной европейской цивилизации при встрече с этим образом, это недоумение, шок, отвращение, ужас. Лишь после, если удастся преодолеть то первое негативное, отталкивающее впечатление, приходит заинтригованность, интерес, желание понять, что означает этот образ, какую идею он в себе несет².

¹ Впрочем, Чиннамаста не имеет божественного статуса у сиддхов (см. I.3).

² Данное наблюдение не исчерпывается саморефлексией; его подтверждают неоднократные «полевые» опыты наблюдения за реакцией людей при знакомстве с образом Чиннамасты. Э.А. Бенард, автор монографии, посвященной Чиннамасте, также обращает внимание на подобное явление:

Целью этой работы как раз является вскрытие религиозно-философских глубин образа Чиннамасты, о существовании которых даже не подозреваешь в начале пути и которые могут быть обнаружены только при внимательном, трезвом и объективном рассмотрении имеющихся в нашем распоряжении источников.

В работе разбираются мифологические мотивы, связанные с образом Чиннамасты, и предлагается их интерпретация в контексте буддизма и индуизма. В исследовании прослеживается специфика образа Чиннамасты как женского божества в обеих религиозных традициях. Отдельная глава посвящена трактовке иконографии Чиннамасты и выявлению особенностей традиции ее изображения в буддизме и индуизме. Много внимания уделяется проблеме возникновения образа Чиннамасты и дискуссии, ведущейся как в научной, так и во внутриконфессиональной среде между сторонниками его буддийского происхождения и теми, кто пытается выявить ведические корни этого божества. Кроме того, в работе осуществлена попытка осмыслить ту религиозную традицию, которая представлена в рамках как буддизма, так и индуизма, и в которой преимущественно сосредоточено почитание Чиннамасты, – а именно, тантризм. С позиций тантристской кундалини-йоги в данном исследовании также предлагается одна из возможных интерпретаций образа Чиннамасты.

2. Методология.

Образ Чиннамасты чрезвычайно слабо изучен. Отсутствие исследований, посвященных таким божествам как Чиннамаста, объясняется вполне объективными причинами: индуистские и буддийские тексты, посвященные ей, весьма немногочисленны,

«Then I show them an illustration of Chinnamasta. Some of them gasp but others are intrigued», «When I first saw Chinnamasta, I was mystified and somewhat horrified.<...> Eager to forget this vision, I tried to find a category in which I could file her. <...> By this time, my horror was transformed into fascination...» (E. A. Benard. Chinnamasta: the Aweful Buddhist and Hindu Tantric Goddess, p.IX)

поскольку Чиннамаста малоизвестное божество и ее культ не является распространенным; кроме того, серьезным препятствием для исследования является принципиальная «закрытость», эзотеричность тантрической традиции – а именно в этой традиции сосредоточены основные тексты и ритуальная практика Чиннамасты. Тантристы сами говорят об этом: «наедине сам с собой – Шакта, с виду – Шайва, среди людей – Вайшнава; так, имея много образов, Каула распространяется по земле»³.

В научной среде начиная с середины XX-го века ведется дискуссия о методологических проблемах в изучении эзотерических традиций⁴. Одни исследователи (Tucci, Padoux, Goudrian) ратуют за «отстраненный», текстологический подход, хотя его недостатки, заведомая ограниченность и редукционизм подвергаются критике и осознаются самими учеными (Dimock). Другой подход – «включенный», основанный на личном опыте исследователя, который при необходимости готов пройти инициацию (Avalon-Woodroff), поддерживается учеными-этнографами и антропологами, как правило, более молодого поколения (Shaw, Brooks). В данной работе по возможности оба подхода будут сочетаться, хотя (отчасти из-за личной позиции автора, отчасти из-за отсутствия возможности для полевого исследования) будет преобладать первый, текстологический подход.

Следующая методологическая сложность, которой не избегает почти никакая область гуманитарного знания, состоит в проблеме интерпретации материала. При обращении к любому источнику возможны две крайности: исследователь может либо вовсе не обратить внимания на заключенные в нем смыслы, пройти мимо них; либо, напротив, он может начать «вчитывать» в текст⁵ никогда не

³ Йонитантра (4. 20) Дели, 1980, цит. по: White D.G. Transformations in the art of love: Kāmakalā practices in Hindu Tantric and Kaula Traditions.// History of religions, vol.38, no 2 (nov 1998), p.173.

⁴ Обзор этой дискуссии в полноте представлен в: Urban, H.V., The Torment of Secrecy: Ethical and Epistemological Problems in the Study of Esoteric Traditions.// History of religions, vol.34, No 3 (Febr., 1998), pp. 209-248.

⁵ В современном источниковедении термин «текст», понимаемый почти абстрактно, может означать не только письменный источник, но и

содержавшиеся в нем идеи, принимая за них собственные домыслы – т.е. власть в «гипер-интерпретацию». Впрочем, как показывает современная философская герменевтика, возможны такие случаи, когда исследователь находит в тексте смыслы, о которых сам автор даже и не подозревал. Как правило при этом речь идет об «архетипах», «инвариантах», неосознанно воспроизводимых автором структурах единого «мифопоэтического⁶ мышления» и т.д. В значительной степени эта ситуация приложима к исследованиям в области древних культур и религий. В этой же области чрезвычайно усугубляется риск избыточной интерпретации.

Необходимо также сказать, что сам характер изображения Чиннамасты, не оставляющий исследователя равнодушным, затрудняет соблюдение объективности, столь важной для научного подхода⁷. Первичный шок, испытываемый при столкновении с образом Чиннамасты, может либо перерасти в отвращение и неприятие – эмоции в научной работе недопустимы; либо обратиться в другую крайность – в «нездоровое любопытство», погоню за дешевыми и пошлыми сенсациями, ведущую в лучшем случае к упрощенному толкованию образа, а в худшем – к его полной дискредитации. Последняя тенденция широко представлена в популярной литературе и в распространяемых неорелигиозными движениями брошюрах по «тантрическому искусству», изображающих тантру как учение об экзотических сексуальных практиках или извращениях. Э.А. Бенард, одна из немногих ученых, занимающихся изучением образа Чиннамасты, выражает свое сожаление, что сложнейшему образу богини в этих книгах дается весьма краткое и поверхностное толкование⁸. Подобный пример упрощения трактовки образа мы встречаем в популярной художественной прозе: о Чиннамасте

изображение, бытовой предмет интересующей эпохи, и т.д., словом – любой носитель информации.

⁶ о термине «мифопоэтический» в гуманитарной науке уже было сказано многое, но все же, как говорится, «не могу, люблю я очень это слово».

⁷ Впрочем, по поводу требования беспристрастности исследователя можно подиспутировать. См., напр. реабилитацию предрассудка у Г.Г. Гадамера в сочинении «Истина и метод», М., 1988, с.317 и далее. В любом случае необходимо учитывать эмоции, вызываемые объектом исследования.

⁸ Benard. Op.cit., p.XI

говорится как об одной из гневных ипостасей Кали, которая «обезглавила себя, чтобы напиться собственной крови»⁹. Создается вполне однозначное представление, что Чиннамаста страшное демоническое существо, кровожадный монстр; однако такое представление, как я постараюсь доказать, дает слишком поверхностную и, в целом, даже неверную оценку божества.

Итак, с учетом вышесказанного, в качестве главной методологической установки исследования должно быть избрано следование «срединному» пути и избегание каких бы то ни было крайностей. Профессиональная этика не должна позволять ученому-религиоведу испытывать отвращение или неприятие по отношению к такому объекту исследования как образ Чиннамасты; иначе такой исследователь уподобился бы врачу, не выносящему вида крови или относящемуся с брезгливостью к своему пациенту.

3. Историография

В индологической литературе образ Чиннамасты изучен довольно слабо. Отечественные авторы до сих пор практически не обращались к этому образу, в общих обзорных академических трудах по индуизму (напр., словарь «Индуизм. Джайнизм. Сикхизм», М., 1996; «Древо индуизма», М., 1999) Чиннамаста ни разу даже не упомянута. Краткого упоминания она удостоивается в литературе, вышедшей в самые последние годы. Подобная проблема «научного молчания» касается не только таких редких божеств как Чиннамаста, но и многих других важных областей индологии. С сожалением приходится констатировать, что отечественная индологическая наука заметно отстала от западной и сейчас ей приходится восстанавливать утраченную, но некогда развитую и славную, научную школу и наверстывать упущенное за долгие годы застоя, когда появлялись лишь единичные достойные исследования.

⁹ Симмонс Д. Песнь Кали. М., 2000. С.91

Лучше обстоит дело в западной и собственно индийской историографии, хотя и там долгое время отсутствовал интерес к изучению конкретных божеств и народных верований. Вплоть до недавнего времени в индологии преобладали исследования, посвященные ведической литературе и философским школам. Европа XVIII–XIX столетий была охвачена модной идеей "ex oriente lux", и, в то время как священные писания Индии почитались сокровищницей высочайших мировых истин, народная религиозная жизнь индийцев воспринималась с отвращением как грубое идолопоклонство и суеверие. «Возможно, – полагает Д. Кинсли, автор первой монографии по женским божествам индуизма, – ученые едва ли могли усмотреть какую-либо связь между философскими системами индуизма и тем множеством верований, мифов и ритуалов, которые наполняют жизнь большинства индусов»¹⁰. Между тем, пусть не всегда это очевидно, но такая связь существует и она весьма значительна. Именно этот тезис является основополагающей идеей моей работы: в образе Чиннамасты я попытаюсь раскрыть глубокий религиозно-философский смысл и выявить его связь с идеями, восходящими к древним авторитетным религиозным писаниям.

Итак, примерно с конца XIX века стали появляться исследования, посвященные отдельным индийским божествам и их культам. При этом в отдельную струю стали выделяться работы, особое внимание уделяющие образам женских божеств и вообще роли женщины в религии. Эта новая область религиоведения развивается и расширяется с каждым годом – одновременно с ростом феминистского движения. Авторы подобных исследований, как правило, сами принадлежат к «прекрасной половине человечества» и нередко бывают весьма тенденциозны и склонны к идеализации своего предмета изучения. Одна исследовательница, к примеру, всерьез призывала женщин европейской цивилизации «трансформировать самосознание», взяв за образец некоторых богинь индуистского пантеона, отличающихся особой независимостью

¹⁰ Kinsley, D., *Hindu Goddesses: Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*. Delhi, 1987, p.3.

и порой даже агрессивностью по отношению к противоположному полу¹¹.

Лишь в нескольких работах, относящихся к типу, который мы условно назовем «исследования роли женщин в религии», отдельные главы посвящены рассмотрению образа Чиннамасты. К таковым относится, во-первых, монография профессора Чикагского университета Венди Донигер-О'Флаерти (Wendy Doniger-O'Flaherty) «Women, androgynes and other mythical beasts», вышедшая в 1980 году¹². Хотя исследовательница во вступлении особо оговаривает свою непричастность феминистским идеалам, все же определенное влияние их в работе заметно: в книге вырисовывается картина последовательного развития, эволюции образа женского божества от покорной жены и матери, представляющейся лишь как дополнение мужа в ведическую эпоху (у многих богинь даже имена производные от имен их супругов – Индрани, Варунани, Агнайи) к образу независимой, даже агрессивной богини, имеющей самостоятельное значение в период распространения движений бхакти и тантры. «От Парвати – к Кали» – так можно охарактеризовать это развитие.

Образ Чиннамасты разбирается в главе под названием «Обезглавливание и кастрация». Автор сознательно ставит эти явления в один ряд: первое, согласно психоаналитической теории, является символическим выражением второго. Исходя из этого отождествления, автор весьма успешно интерпретирует многие неясные мифологические сюжеты и образы. Но только не образ Чиннамасты – здесь, на мой взгляд, исследовательница попадает в расставленную ей же самой ловушку: пытаясь непременно приписать образу Чиннамасты эротические коннотации, сравнивая Чиннамасту с Дургой, которая обезглавливает (=кастрирует) своего врага (=супруга), доктор Донигер отказывается признать, что Чиннамаста отсекает собственную голову (что, на мой взгляд, совершенно

¹¹ Речь идет о Рите Гросс («Hingu Female Deities as a Resource for the Contemporary Rediscovery of the Goddess»//Journal of the American Academy of Religion 46, no.3 (September 1978), pp.269-292.). Эта тема также хорошо изложена в главе «Кали и Запад» книги «Devî: goddesses of India», Berkley, 1996.

очевидно), и теряется в догадках: «Чью же голову держит Чиннамаста?» – быть может, Махиши или Шивы; или это голова адепта, принесшего себя в жертву¹³? Так или иначе, но образ Чиннамасты здесь не получает вразумительной интерпретации.

В одной из своих последних книг, «Splitting the Difference: Gender and Myth in Ancient Greece and India»¹⁴, В.Донигер вновь обращается к образу Чиннамасты. В четвертой главе книги, посвященной историям об обезглавливании, образ Чиннамасты, как и в предыдущей работе, рассматривается через призму психоанализа, но теперь образ отсеченной головы богини сравнивается исследовательницей с «расколотым» состоянием психики шизофреника; а в качестве аналогичной фигуры в современной европейской культуре В.Донигер приводит образ героини «Дракулы» Брэма Стокера – Люси, девушки, становящейся по ночам вампиром.

Далее, из исследований, посвященных женским божествам в индуизме, следует упомянуть книгу американского ученого Дэвида Кинсли «Hindu Goddesses: Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition», вышедшую в 1987 году. Образ Чиннамасты рассматривается в контексте Daśa Mahāvidyā – группы женских божеств, десяти ипостасей богини Сати, воплощающих Высшее Знание. По мнению автора, три богини из этой группы, а именно Кали, Тара и Чиннамаста – наиболее яркие фигуры из всех Махавидья и заслуживают особого внимания. О Чиннамасте он пишет, что во всем пантеоне индуизма она, «возможно, наиболее драматическое, наиболее ошеломляющее выражение той идеи, что жизнь, любовь и смерть суть три взаимосвязанные части единой системы»¹⁵. В каноническом изображении Чиннамасты присутствуют эти три элемента и они выражены символически: о смерти

¹² Хорошую рецензию на эту книгу дал Paul B. Courtright (History of Religions, Vol.20, no.4, 1981)

¹³ O'Flaherty, W.D., Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts. Chicago, 1980, pp. 85–86.

¹⁴Doniger, W., Splitting the Difference: Gender and Myth in Ancient Greece and India. University of Chicago Press, 1999.

¹⁵ Kinsley, D., Hindu Goddesses: Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition. Delhi, 1987, p.173.

напоминает *śmaṣana* – площадка для кремации, о любви – *maithuna*, предающаяся любовной страсти пара, поверх которой стоит Чиннамаста, которая в свою очередь являет воплощение непрекращающейся жизни, вскармливаемой смертью и рождением; Чиннамаста также наделяет жизнью своих адептов – эту идею символически передает акт кормления богиней ее спутниц, стоящих по обеим сторонам. Профессору Кинсли одному из первых удается выявить такое глубокое смысловое наполнение иконографии Чиннамасты. Далее ученый переходит к сравнению Чиннамасты с другими демоническими женскими божествами индуизма – Кали, Дургой, а также с такими малоизвестными персонажами, как богиня войны *Kotavî* и ее южноиндийский аналог *Korravai*; приводятся рассуждения о вероятном времени появления образа (не позже 12 века) и о его возможных прототипах в лице древнеиндийских фигурок «палеолитических венер», характерной особенностью которых были недостаточно четкая прорисовка лица, а то и вовсе отсутствие головы, что сближает их с нашим предметом исследования.

Феминистическую традицию в буддологических исследованиях представляет американская исследовательница Миранда Шоу (*Shaw, Miranda*), сотрудница университетов Гарварда и Принстона. В ее книге «*Passionate Enlightenment: Women in Tantric Buddhism*»¹⁶, изданной в Принстоне в 1994 году, образ Чиннамунды (буддийский аналог имени «Чиннамаста») трактуется как загадка, парадокс, по своей функции аналогичный дзэн-буддийскому коану, размышление над которым ведет адепта к достижению просветления.

Другой тип работ, в которых затрагивается интересующая нас тема, представляют исследования тантрической и шактистской традиции. Об индуистском тантризме европейцам стало известно довольно рано – еще в начале XIXв. христианский миссионер аббат Дюбуа, потрясенный до глубины души увиденным, поведал миру об

¹⁶ Рецензия на книгу М.Шоу помещена в: *The Journal of Religion*, Vol.75 no.3. (July 1995), by J.N. Kinnard; а также: *Yoga International*, May/June 1995 by Linda Johnsen.

«отвратительном обряде шакти» в своей книге «Hindu Manners, Customs and Ceremonies» (переизд. Оксфорд, 1906). Термин «шактизм» введен в употребление Моньер-Вильямсом в его работе «Brahmanism and Hinduism» (4th ed. London, 1891), научное изучение тантризма, начатое сэром Дж. Вудроффом, более известным под псевдонимом «Артур Авалон», развивается с конца XIX века.

Но, несмотря на то, что уже минул век с начала изучения тантризма, все еще «целая вселенная лежит перед нами, которую предстоит освоить»¹⁷ – восклицает французский исследователь Андре Паду (André Padoux), внесший огромный вклад в эту область науки. Тантрические тексты никогда еще не подвергались систематическому изучению, многие темы остались незатронутыми, вплоть до сегодняшнего дня в изучении тантризма и шактизма остается гораздо больше вопросов, чем ответов, многие термины остаются неопределенными, размытыми, и в первую очередь это касается самих терминов «тантризм» и «шактизм». Европейцы сами создали эти термины (заметим, как и термин «индуизм») и использовали по собственной прихоти, так толком и не определив их содержание¹⁸. Попробуем подойти к определению терминов «тантризм» и «шактизм» «апофатически»: во-первых, представляется очевидным, что описываемые явления не тождественны; во-вторых, ясно что одно из них не является частью другого, т.е. не может быть целиком вписано в него, но лишь в чем-то с ним пересекается; в-третьих, как замечает тот же Паду, неправильно утверждение, что тантризм и шактизм являются всего лишь элементами индуизма и буддизма – это явления самостоятельного значения, получившие наибольшее распространение в VII-VIII веках во многих областях

¹⁷ Padoux, A., A Survey of Tantric Hinduism for the Historian of Religion. (Review article on "Hindu Tantrism" by Gupta, Dirk et al.)//History of Religions, vol. 20, No 4, (1981), p.355.

¹⁸ А.Паду в упомянутой статье задается вопросом: «А существует ли тантризм? Или это очередное изобретение западных ученых...» а также цитирует Х.В. Гюнтера (Guenther), пишущего о буддийском тантризме как «об одном из самых туманных понятий, которые когда-либо появлялись в Западном сознании» (стр.350). Впрочем, плачевное состояние проблемы терминологии характерно для всего религиоведения.

Индии и Тибета и ставшие чрезвычайно популярными (ср. выражение М.Элиаде - "pan-Indian mode").

Если попытаться дать этим терминам какое-то «положительное» описание, то, исходя из этимологического значения самих этих слов, можно предположить, что термин «шактизм» акцентирует внимание на объекте религиозного действия (почитание *шакти*); а «тантризм», так как его этимология неоднозначна, либо апеллирует к основным текстам традиции (тантры¹⁹), либо (если производить слово от корня *tan* - "соединять", "переплетать" и суффикса *-tra*, имеющего инструментальное значение, что вместе дает «метод», «техника») подчеркивает манеру, способ, или характер (хорошо подходит англ. «*way*») этого действия. Иначе говоря, первое понятие отвечает на вопрос «что?», а второе - «как?»²⁰.

Классическим исследованием индуистского шактизма является работа индийского исследователя Н.Н.Бхаттачарьи (Narendra Nath Bhattacharyya) «History of the Śakta Religion», вышедшая в Нью-Дели в 1974 году. К сожалению, образ Чиннамасты лишь в небольшой степени привлек внимание исследователя и он всего лишь несколько раз мельком упоминает это имя: в контексте десяти Махавидья (с. 135), говоря об общих индо-буддийских божествах (с.96), а также в связи с известными рельефными изображениями VIII-IX веков, на которых представлены сцены, где верующие приносят себя в жертву путем самообезглавливания (с.101).

Что касается буддийского варианта тантризма, то интерес ученых к нему возник также довольно поздно. О санскритских махаянских текстах в Европе узнали в 1820-43 гг., благодаря деятельности британского ученого В.Ходжсона (Brian Hodgson)²¹, но они были по различным причинам недоступны исследователям (в

¹⁹ Хотя, с одной стороны, не все тексты, имеющие название «тантра», относятся к тантризму (например, известный дидактический сборник «Панчатантра»), а с другой - тантрическая литература не исчерпывается текстами тантр.

²⁰ Обзор этимологий слова «тантра» у русскоязычных авторов, например, у В.А.Ефименко, Шактизм и тантра// Древо индуизма. М., 1999, с.85.

²¹ О деятельности В.Ходжсона: С.А.Ф. Rhys-Davids. Preface//Tibetan Tales derived from indian sources, translated from the Tibetan of the Kahgyur by F.A. von Schiefner. London, 1925, pp.xxiii-xxv.

немалой степени из-за того, что границы Непала и Тибета были закрыты для большинства европейцев до середины XX века). Так что первыми в руки ученых попали тексты палийского канона, и внимание европейской науки на долгое время сосредоточилось исключительно на них. Традиция тхервады считалась древнейшей и наиболее близкой к изначальному буддизму, а палийский канон – выражением аутентичных слов Будды и его ближайших учеников. Совсем иное отношение было у первых исследователей-буддологов к учениям Махаяны: «северный буддизм» с точки зрения многих ученых представлял собой позднейшее явление, «ересь», отход от традиции и извращение истинного духа буддийской доктрины. Значительный поворот в отношении европейской науки к махаяне произошел благодаря деятельности ученых, принадлежащих к отечественной школе буддологии, которая переживала настоящий, но, увы, недолгий расцвет в конце XIX – начале XX веков²². Ф.И.Щербатской, И.П.Минаев, В.П.Васильев, Б.Я.Владимирцов и другие начали изучать дальневосточный ламаизм, впервые исследовали тексты основных философских школ махаяны – мадхъямики и йогачары. Неоценимый вклад в истории открытия тибетского буддизма был внесен другими нашими соотечественниками – Н.К.Рерихом, Ю.Н.Рерихом и другими.

Особо значима в связи с нашей темой деятельность русского ученого-тибетолога Василия Павловича Васильева (1818–1900), работавшего в Казанском университете, участвовавшего в многочисленных экспедициях по Центральной Азии, занимавшегося сравнительным филологическим анализом буддийских текстов на санскрите, тибетском, китайском и монгольском. В 1857–69 гг. в Санкт-Петербурге вышла фундаментальная монография В.П.Васильева «Буддизм, его догматы, история и литература», в которой были исследованы многочисленные памятники буддийской литературы. Одним из этих памятников были хроники тибетского летописца Даранаты (Tāranātha – жил с 1575 по 1643 гг.) – русский ученый

²²История становления российской буддологии очерчена в книге Т.В.Ермаковой «Буддийский мир глазами исследователей XIX – первой трети XX века», СПб., 1998.

исследовал их, перевел на русский язык и поместил в последний том своей работы. В этих хрониках упоминаются буддийские мистики и йоги *махасиддхи*, или «волхвы», как их называет Василий Павлович. Традиция махасиддхов и сохранившиеся от них духовные практики чрезвычайно важны для нас в связи с интерпретацией буддийского аналога Чиннамасты – Чиннамунды-Ваджрайогини²³.

Благодаря блестящему труду русских ученых, заложивших основы в традиции изучения махаяны, новая область буддийских штудий стремительно развивалась, и вскоре началось исследование основных памятников буддийского тантризма – Гухьясамаджа-тантры, Хеваджра-тантры и других.

Индийский ученый Бенойтош Бхаттачарья (Benoytosh Bhattacharyya) исследовал и издал в 1925–1928 гг. один из важнейших санскритских текстов ваджраяны – датируемый 1165 г. сборник «Садханамала» (*Sādhnamālā*, «гирлянда садхан») ²⁴. Во втором томе текст памятника предваряется обширной вступительной статьей, в которой ученый дает подробный анализ учения ваджраяны, опираясь на текст Садханамалы. Значительный интерес для нас представляет глава «О важности изучения иконографии»: в ней проф. Бхаттачарья обращается к образу буддийской богини Ваджрайогини, описание которой в Садханамале полностью соответствует описанию облика индуистской Чиннамасты: она точно так же отсекает собственную голову и вместе со спутницами, стоящими по бокам от нее, пьет собственную кровь. В тождестве этих образов не приходится сомневаться. Проведя текстологическое сравнение индуистской и буддийской мантр, посвященных этим богиням, исследователь приходит к выводу, что образ Чиннамасты вторичен, заимствован из буддизма, как и ряд других божеств (например, Тара). Это утверждение хорошо укладывается в развиваемую многими учеными концепцию, согласно которой весь тантризм как таковой появляется впервые в рамках буддийской

²³ О махасиддхах и садханах Чиннамасты речь пойдет далее – в I.3 и II.3.

²⁴ Более подробная информация о тексте приводится далее – см. II.3, «Садхана Чиннамасты из Садханамалы и Тантрасары»

традиции. Такая точка зрения, как и следовало ожидать, разделяется, главным образом, учеными-буддологами – например, одним из первых европейцев-лам Анагарикой Говиндой (Эрнст Лотар Гоффман)²⁵, В.Д. Дандароном²⁶.

И наконец, особое место в нашем историографическом обзоре следует уделить единственному исследованию, целиком посвященному Чиннамасте – это книга Элизабет Анн Бенард “Chinnamastâ: the Aweful (sic!) Buddhist and Hindu Tantric Goddess”²⁷. Э.А. Бенард посвятила много лет этой теме – изучила уникальные, прежде недоступные рукописи на санскрите и тибетском, провела полевые исследования на территории Индии, Тибета и Непала; и вот, результатом ее трудов стала докторская диссертация, защита которой состоялась в 1990 году в Колумбийском университете; а через четыре года в Дели, в серии «Buddhist Tradition Series», редактируемой А.Вайманом (Alex Wayman), издательством «Motilal Banarsidass» была выпущена книга, о которой, собственно, идет речь. Книга Э.А.Бенард представляет собой первый основополагающий труд в избранной нами теме; без нее было бы невозможным осуществление данной работы, поэтому, так или иначе, на протяжении всего исследования мы будем обращаться к этой книге, где-то соглашаясь с ней и развивая дальше высказанные в ней идеи, а где-то, напротив, выступая с критикой положений нашего предшественника и, в какой-то мере, учителя.

Во введении автор очень живо и интересно рассказывает о том, какое первое впечатление на нее произвел образ Чиннамасты,

²⁵ Govinda, Anagarika. Principles of Tantric Buddhism// 2500 years of Buddhism, Delhi, 1956, pp. 358-378 (особенно с.362)

²⁶ Дандарон, В.Д. Махамудра как объединяющий принцип буддийского тантризма.// Тибетский буддизм: теория и практика. Новосибирск: Наука, 1995, сс. 6-28.

²⁷ Рецензия на книгу: review by Rachel Fell McDermott// The Journal of the American Oriental Society, Vol. 116 No.2 (April-June 1996), pp.357-358.

о том, как она начала его исследовать. Далее анализируются мифы о Чиннамасте, разбирается вопрос ее происхождения. Описываются и сравниваются духовные практики и культ Чиннамасты/Чиннамунды в индуизме и буддизме, изучаются особенности ее иконографии и их трактовка.

Наиболее интересная часть работы – глава под названием «Божественная игра Чиннамасты», в которой автор разбирает многочисленные имена богини, приведенные в специальных сборниках – *намастотрах* («восхваление имен») Чиннамасты, и предлагает собственный метод их классификации. Э.А.Бенард, опираясь на эстетическую теорию Абхинавагупты²⁸, высказывает мысль, что воплощение богини во множестве форм можно трактовать как божественную игру, *līlā*, во время которой божество предстает как актер (*naṭa*), а почитатель – как зритель. Отождествляя многочисленные воплощения-имена божества с ролями, выражающими ту или иную эмоцию, можно классифицировать эти имена по девяти *расам* – категориям эмоций в классической индийской драме. Автор осуществляет таким образом классификацию ста восьми и тысячи имен Чиннамасты из *Chinnamastā Sahasranāma Stotram* и получает очень интересные результаты: образ Чиннамасты, парадоксальный во всем, и здесь сохраняет это качество – из девяти *рас* доминирующими оказываются две, казалось бы, наименее сочетаемые, находящиеся на противоположных полюсах, – а именно *rasa adbhuta* (восхищение, удивление) и *raudra* (гнев). Выявленный результат подтверждает тезис Р.Отто о природе сакрального, являющегося, по выражению Августина, *mysterium tremendum et fascinans* – одновременно завораживающего и заставляющего трепетать.

4. Обзор источников

Работа построена преимущественно на исследовании письменных источников. Использованные тексты могут быть разделены на две группы:

²⁸ Почему-то автор настойчиво называет его «*Abhinevagupta*».

1. «первичные источники» – тексты, имеющие непосредственное отношение к рассматриваемому образу. В их число входят санскритские и тибетские памятники, излагающие мифологию Чиннамасты и ее ритуальные практики – это отрывки из шактистской Махабхагавата-пураны, Пранатошини-тантры, Мундамала- и Гухьятигухья-тантры, буддийской Садханамалы, рассказов Таранатхи и “сокрытых текстов” Оргьяна;
2. «вторичные источники» – огромный спектр литературы, причем не только индийской и тибетской, но и европейской, которая имеет косвенное отношение к нашей теме. Изучение этих текстов позволяет рассмотреть контекст, в котором формировался образ Чиннамасты, и, при сопоставлении источников обоих типов, выявить возможные интерпретации образа. Это фрагменты Ригведы, упанишад, эпоса, пуран, буддийские джатаки, хроники и др.

Тексты обеих групп по возможности исследуются на языке оригинала. В случае, когда это невозможно, используются критические европейские переводы, научная состоятельность и точность которых не подлежит сомнению.

Помимо письменных источников, большую ценность для исследования представляет иконографический материал. Среди использованных изобразительных источников можно перечислить фотографии храмовых настенных изображений и мурти (“лик”) божества, репринты уникальных книжных миниатюр и современных многотиражных религиозных плакатов. В процессе работы были изучены как древние, раритетные иконографические памятники, представляющие историческую ценность, так и появившиеся недавно изображения, выполненные иной раз в пост-модернистском ключе. Широкое поле для интерпретации открывает сравнительное исследование изобразительных источников разных религиозных традиций – индуистской и буддистской.

Некоторые из источников (как тексты, так и изображения) представлены в *Приложении*, на последних страницах работы.

I. Интерпретация мифологии Чиннамасты

I.1. Чиннамаста как одна из Daśa Mahāvidyā.

Итак, обратимся к мифологии Чиннамасты. Одно из первых упоминаний о ней в индуистских текстах содержится в шактистской Махабхагавата-пуране. Следует сказать особо об эпохе, в которой создавался данный текст, а также о том, как на почве традиции пуран развивались шактистские идеи.

I.1.1. Становление шактизма в Индии.

По мере развития классического индуизма на рубеже нашей эры все большее значение приобретает почитание женского начала – *шакти* (śakti – «энергия», «сила»). Вначале богиням поклоняются наряду с их супругами – Шивой и Вишну – и этот период Н.Н.Бхаттачарья называет «зависимый шактизм»²⁹ (“dependent Saktism”), поскольку почитание женского начала еще не оформилось в самостоятельную религию и развивается в рамках других религиозных традиций – вишнуизма, шактизма, джайнизма и буддизма. Постепенно шактистские мотивы начинают сильнее звучать в поздних упанишадах, таких как Деви-упанишада, Сарасвати-Рахасья-упанишада. Подлинным же манифестом шактизма, выражающим его переход в открытое, «независимое» состояние становится «Величание Богини», Devīmāhātmya – отдельная глава Маркандея-пураны, написанная в IV веке н.э. В этом тексте Деви, Богиня, абсорбирует в себе фигуры многих издавна почитаемых женских образов индуистского пантеона (Дурга, Шри, Гаури) и понимается как единый безличный образ. Она называется первопричиной мира,

²⁹ Bhattacharyya N.N. History of the Śakta Religion. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1974, p. 73.

победительницей демонов, ставится выше верховных богов индуизма – Шивы и Вишну³⁰.

В последующие века почитание Девы и ее многочисленных эманаций достигает еще большего размаха. Как свидетельствуют тексты и дошедшие до нас в огромном количестве скульптурные и рельефные изображения женских божеств, в период после распада державы Гуптов, с VI по XI век, наступает настоящая экспансия шактизма. Трудно однозначно выявить причины и истоки этого явления. Многие считают, что после упадка ведийской и брахманистской культуры все большую роль приобретают аборигенные, местные индийские племена, сохраняющие первобытную матриархальную культуру и религиозные верования, связанные с культом плодородия и поклонением Богине-Матери. Некоторыми учеными (К.Н. Van Gulik, J. Needham) высказывается любопытная гипотеза, согласно которой базисом для шактизма стали тантрические идеи, попавшие в Индию из Китая, посредством контакта буддизма с даосизмом. Н.Н. Бхаттачарья, придерживаясь классовой теории, в качестве объективных причин популярности шактизма видит растущее революционное самосознание шудр и прочих угнетенных элементов индийского общества, для которых образ женского божества, раньше зависимого, второстепенного, а теперь – верховного и воинственного, явился лучшей идеологией в борьбе с социальной несправедливостью.³¹

Не только Маркандея, но и многие другие ранние пураны уделяют столь большое внимание женским божествам. Причем, в зависимости от того, принадлежит данная пурана к шиваитскому или вишнуитскому кругу, богиня, восхваляемая в ней, является супругой Вишну или Шивы. Так, многие эпизоды из Матсья- и Ваю-пураны рассказывают о Сати и/или Уме – супруге Шивы, а Вишну-пурана рисует образ Шри, или Махалакшми – спутницы Вишну.

³⁰ См. Посова Т.К. Мифология в «Девимахатмья». – Древняя Индия. Язык, культура, текст. М., 1985.

³¹ Op. cit., p.84.

1.1.2. Mahābhāgavata purāṇa.

Существуют и самостоятельные шактистские, «деви-ориентированные» пураны, но они создаются гораздо позднее – не раньше 10-го века. К ним относится рассматриваемый нами текст. По названию его можно спутать с одноименным вишнуитским текстом. Дело в том, что, включаемая в список восемнадцати махапуран, Бхагавата-пурана существует в двух сильно отличающихся друг от друга редакциях, и по сей день шактисты спорят с вишнуитами, кто из них в подлинности донес слова мудреца Вьясы – легендарного создателя пуран. Вишнуитская традиция относит свой вариант текста, более известный как «Шримад-Бхагаватам», к разряду махапуран, определяя шактистский текст в группу упапуран; шактисты – наоборот. В сущности, их соперничество не принципиально: пураны, относясь к традиции смрити, не обладают статусом священного текста, в котором нельзя изменить ни йоты, они не являются божественным откровением, как Веды; поэтому любой из тех мудрецов-сказителей, через которых велась передача пуран, мог привнести в текст свой комментарий или добавление. Вероятно, на изначальный текст Бхагавата-пураны в течении многих веков наслоилось множество отпечатков учений тех школ, через которые он проходил. И в то время, как вишнуиты наполняли текст мифами о подвигах Вишну-Кришны, шактисты сделали из него восхваление своей Богини. Эта версия Махабхагавата-пураны интерпретирует в шактистском духе Махабхарату, Рамаюну, сказания о Кришне: все герои древних мифов, как замечает В.А.Ефименко³², оказываются ревностными поклонниками и почитателями Девы.

В шактистском тексте Махабхагавата-пураны Шива перед мудрецом Нарадой возносит хвалу многочисленным проявлениям Дурги. В главах с IV по XII говорится об одной из аватар Дурги – Сати, дочери Праджапати-Дакши. IV глава посвящена описанию ее свадьбы с Шивой, в VIII главе Шива рассказывает Нараде о желании Сати посетить великое жертвоприношение, устраиваемое ее отцом. В

³² Шактизм и тантра// Древо индуизма. М., 1999, с.72.

начале VIII главы Сати изображается как покорная индуистская жена, она спрашивает у мужа позволения посетить жертвоприношение, проводимое ее отцом. Но, так как они не были приглашены Дакшей, Шива не отпускает супругу. Сати все же пытается убедить его, что, поскольку она дочь Дакши, им не требуется приглашение. После того, как все мольбы были проигнорированы, Сати решает напомнить Шиве, что она не обычная слабая и кроткая женщина, а могущественное существо, имеющее устрашающие черты. Шива так описывает Нараде ее преобразование:

«Мгновенно ее глаза налились гневом. Сати подумала: «Я стала супругой Шивы по собственному выбору³³, но сегодня он пренебрег мной и посмел укорить меня. Я покажу ему мою силу». Видя, как губы богини дрожат от гнева, как ее глаза сверкают, словно мировой пожар в конце кальпы, Шива закрыл глаза. Неожиданно она оскалила ужасные клыки и засмеялась. Увидев это, Шива испугался и задрожал, закрыв лицо. С большим усилием вновь открыв глаза, Шива узрел ужасное. Сати скинула свои золотые одежды, побледнела. Она стояла нагая, четырехрукая, с растрепанными волосами и свешивающимся языком, ее темная кожа была покрыта потом. Украшенная гирляндой из черепов, она была в безумном гневе и издавала устрашающий рев. На голове ее был полумесяц и корона, сияющая как восходящее солнце. В своей устрашающей форме, вся сверкая, она стояла перед Шивой в ореоле славы. Охваченный ужасом, Шива отвернулся и бросился бежать от нее во все стороны света. С грозным ревом и смехом Сати сказала ему: «Не бойся!» Слыша это, напуганный Шива еще быстрее помчался прочь. Сати сжалилась, увидев, что ее муж переполнен ужасом, и, желая лишь проучить его, явилась в своих высших формах во всех десяти сторонах света. Куда бы Шива не побежал, там была она. Видя перед собой ее ужасный облик, он поворачивал в другую сторону, желая избежать ее, но вновь наталкивался на нее. Наконец Шива встал на месте и закрыл глаза. Когда же он вновь их открыл, то увидел перед собой Темную (Śyātā, другое имя Кали), чье улыбающееся лицо было словно распустившийся лотос. Обнаженная, четырехрукая, с огромными

³³ имеется в виду брак типа svayamvara («самостоятельный выбор»), при котором девушка сама выбирала себе мужа из нескольких претендентов, проходящих состязания. Подобным образом выходила замуж Драупади,

грудями, всклоченными волосами и широко раскрытыми глазами, полными гнева, она, сияя как десять миллионов солнц, стояла в южной стороне. Глядя на Шьяму, перепуганный Шива спросил: «Кто ты, о Темная? И где моя возлюбленная Сати?»

Сати отвечала: «Шива, разве ты не видишь, что это я, Сати, перед тобой? Кали (Kālī «Темная»), Тара (Tārā «Спасаящая», или «звезда»), Локешикамала (Lokeshikamalā «лотосовая царица мира»), Бхуванешвари (Bhūvaneśvarī «Владычица мира»), Чиннамаста (Chinnamastā «та, у которой отрублена голова»), Шодаши (Ṣodaśī, женский род от числит. 16), Трипурасундари (Tripurasundarī «красавица Трипуры³⁴»), Багаламукхи (Baḡalātukhī или Вагаламукхи – этимология не ясна), Дхумавати (Dhūmavatī «имеющая цвет дыма») и Матанги (Mātāṅgī «слониха») ³⁵ – все это мои формы».

Шива сказал: «О, Поддерживающая Мир (Jagaddhārī)! Если ты утолила свой гнев, прошу, объясни, где чья форма?"

Сати молвила: «Та Черная, с гневными глазами, что напротив тебя – Кали. В зените – темнозеленая махавидья Тара, чья природа – Махакала. Справа от тебя (на востоке), О Великодушный, – ужаснейшая богиня с отрубленной головой – Чиннамаста. Слева – истребительница врагов, Багаламукхи. На юго-востоке в облике вдовы – махавидья Дхумавати, о Махешвара; и на юго-западе – Трипурасундари. На северо-западе – махавидья Матанги, на северо-востоке – махавидья Шодаши, и в надире – Бхайрави. О Шива, не бойся, это мои высшие формы...»

Глава продолжается описанием правил проведения ритуала с применением мантры (мистических слогов), янтры (мистических диаграмм), луджи (богослужения, состоящего в приношении даров), хомы (ритуала огненного жертвоприношения), пурашчараны (повторения имени во время огненного жертвоприношения), стотры (восхваление) и кавачи (произнесение защитных формул). Всякий, кто отправляет культ, соблюдая эти правила, обретает сиддхи – особые сверхъестественные способности. Глава завершается так:

героиня Махабхараты, и ряд других знаменитых мифологических женских персонажей.

³⁴ tripura – мифический «Троеград» – город асуров, разрушенный Шивой. Страдания несчастных красавиц Трипуры, умирающих в пожаре, вызванном огненной стрелой Шивы – часто обыгрываемая тема в индийской поэзии.

³⁵ В некоторых текстах Локешикамала заменяется Бхайрави.

«Я твоя любимая и ты мой дорогой супруг. Я пойду на жертвоприношение моего отца, чтобы уязвить его гордость. Если ты сам не пойдешь, дай мне свое позволение. Это мое величайшее желание. Если же я не добьюсь твоего благословения, я отправлюсь туда и сорву все это жертвоприношение».

Так Шива говорил мудрому Нараде: «Услышав ее слова, я испугался и ответил гневноокой Кали: «Я знаю, ты Верховная владычица (Parameśvarī), прекрасная и совершенная Первопричина мира (Prakṛti). Пожалуйста, прости меня за то, что я говорил, находясь в заблуждении. Ты есть первоначальное и высшее знание, пронизывающее все в мире, пребывающее в каждой песчинке. Ты подвластна одной себе, потому что ты величайшая сила (шакти). Ты превыше всего правильного или неправильного. Если ты желаешь пойти, О Сати, чтобы расстроить жертвоприношение, разве есть у меня власть удержать тебя? Что бы я, твой муж, ни сказал, будучи в неведении – прошу, прости меня. О Сати, поступай как пожелаешь».

Сати, великая мать вселенной, с легкой улыбкой отвечала: «О Господин мой, ты оставайся здесь со своими приближенными. Я иду на праздник отца». Сказав это, махавидья Тара, находящаяся в зените, слилась с другими формами, и явилась ужаснейшая форма – Кали. И вот, Сати в облике Кали, взойдя на сверкающую драгоценными камнями колесницу, запряженную десятью тысячами львов, отправилась на жертвоприношение, устраиваемое ее отцом».³⁶

После встречи с Дакшей она совершает самоубийство, а ее отец не может сдержать слез, видя, какой ужасный облик приняла его дочь Сати – прежде скромная, милая и кроткая девушка, а теперь – гневная демоница Кали, обнаженная, с темной кожей и растрепанными волосами.

1.1.3. Обзор мифов о daksayajña.

³⁶ Mahābhāgavata purāṇa, 8:45-87 (Bombay, 1913), цит. по англ. пер. из Benard, op.cit., pp.2-3. Пер. с санскрита др. Бенард, примечания автора.

Миф о жертвоприношении, проводимом Дакшей, известен еще с ведийских времен³⁷ – он приводится в третьей главе Айтарейя-брахманы, в Шатапатха-брахмане (I:7:3ff) и в Тайттирия-самхите (II:6:8), но в них вместо Шивы фигурирует Рудра, а Сати (или Ума, Парвати) вообще не упоминается. Дальнейшее развитие сюжет получает в эпической литературе, т.е. в период от IV века до н.э. по IV в.н.э.

Махабхарата упоминает миф о daksayajña («жертвоприношение Дакши») в нескольких книгах (X:18, XII:274 и др.). При этом интересно, что одно из имен супруги Шивы, «Ума», не встречается в ранних редакциях и появляется лишь в «популярной версии»³⁸ поэмы. Это имя фигурирует в Кена-упанишаде (3.12) с эпитетом Naimavati («принадлежащая Гималаям»), а Н.Н.Бхаттачарья, считая, что это имя не санскритского происхождения и сравнивая его с именами архаичных богинь-матерей в Малой Азии (Mā), Вавилонии (Umma) и Аккаде (Ummi)³⁹, убеждает нас, что Ума – божество аборигенных горных охотничьих племен⁴⁰ – это согласуется с эпизодом из Махабхараты о встрече Арджуны с Шивой и Умой (III.38-40), где божественная чета описывается как kirāta (обозначение диких воинственных племен, возможно, монголоидов, обитающих в предгорьях Гималаев). Таким образом, Н.Н.Бхаттачарья, сторонник теории об аборигенных истоках шактизма и тантры, показывает, как на рубеже нашей эры, с возрастанием влияния коренного населения Индии, «сектантские» (по отношению к ведической культуре) шактистско-шиваитские идеи начинают проникать в санскритскую литературу и теснить угасающую «чистую» религию дваждырожденных.

³⁷ Обзор мифов о daksayajña приводится у S.Bhattacharji, "Indian Theogony...", Cambridge, 1970, с.121.

³⁸ Имеется в виду не критическое издание, вышедшее в Пуне, а калькуттское "vulgate edition", – Bhattacharji, S., op. et loc. cit.

³⁹ Bhattacharyya N.N., op.cit., p. 31-32. Не только имена, но и другие черты сближают супругу Шивы с ближневосточными и раннеантичными образами Великой Матери – например, общая черта в иконографии богинь – часто они стоят на спине льва – ср. Durgā simhavāhinī.

⁴⁰ op.cit., p.51-52.

В версии мифа, изложенной в Махабхарате, Дакша собирает всех богов на жертвоприношение коня. Мудрец Дадхичи⁴¹ замечает, что среди богов отсутствует Махешвара (Рудра-Шива) и спрашивает об этом у Дакши. Тот отвечает отговоркой, что, мол, не смог узнать Шиву среди его свиты – все одиннадцать *рудр* были с копьями и характерной прической. Парвати приходит в гнев. Чтобы успокоить ее, Шива создает тысячеголового Вирахадру, который в сопровождении демоницы Махакали (или Бхадракали), рожденной из гнева богини, отправляется отомстить Дакше⁴².

Здесь важно отметить следующие отличия от нашей версии: во-первых, сама Парвати не претендует на участие в жертвоприношении – а лишь гневается из-за того, что ее супруг не был приглашен; во-вторых она не сама отправляется мстить за оскорбление, а посылает своих агентов.

Этот же сюжет развивается в пуранах. В Ваю-пуране (XXX:38-47), созданной в III-IV вв., Матсья-пуране (XIII:12-15), относящейся к VII веку, в Рудра-самхите из Шива-пураны (II:26-30), а также в упомянутой нами вишнуитской Бхагавата-пуране (Шримад Бхагаватам, IV. 3-7) история о жертвоприношении Дакши пересказывается почти так же, как в Махабхарате, с тем отличием, что теперь супруга Шивы (здесь это Сати или Ума), не получив приглашения, после беседы с Шивой сама отправляется к Дакше, своему отцу, но, встреченная враждебно и выслушав оскорбления в сторону мужа, она совершает самоубийство. Отмщенная Шивой, Сати возрождается как Парвати (или Ума) и супруги вновь счастливы вместе⁴³.

В еще более поздних, чисто шактистских пуранах, таких как Девибхагавата-пурана и Калика-пурана (созданы в 14-16вв.) этот мифологический сюжет получает новый вариант концовки. Найдя

⁴¹ Дадхичи и отождествляемый с ним ведический Дадхьянч имеет в индийской мифологии ампула трикстера, плута, зачинщика всяких раздоров – и здесь своим вопросом, на который Дакша отвечает столь неделикатно, он провоцирует гнев супруги Шивы. Вообще образ конеголового Дадхьянча для нас чрезвычайно важен и о нем пойдет речь впереди – I.1.8.a.

⁴² Пересказ по Bhattacharyya N.N., op.cit., p.52.

⁴³ Пересказ по Bhattacharyya N.N., op.cit., p.72; Kinsley, D., op.cit., p.38 и Śrīmad-Bhāgavatam, IV.3-7, М., 1994, сс.91-229.

бездыханное тело супруги, безутешный Шива поднимает его и начинает безумную пляску, которая грозит разрушением всей вселенной. Тогда Вишну своим диском рассекает тело Сати на части, и они, разлетаясь в разные стороны по мере движения Шивы, падают в разные части земли, где впоследствии расцветает культ святых мест богини – *pīṭha* («сидение», «основание»).

Если сравнить приведенные версии мифа и проследить эволюцию образа Девы, то сразу бросается в глаза все возрастающая роль богини, достигающая своего апогея в мифе из Махабхагавата-пураны: в этой версии она превосходит величием даже своего супруга – Шиву, который изображается трусливым и жалким. Проф. Кинсли, заявляя, что «в контексте этого мифа он просто ей не пара»⁴⁴, высказывает мысль, что авторы этого текста намеренно пытаются утвердить превосходство богини над супругом. Другая важная прослеживаемая тенденция – умножение форм, эманаций богини. Вначале, в рассказе Махабхараты, Парвати создает лишь одну демоницу Махакали (или Бхадракали), в Махабхагавата-пуране фигурируют уже десять ипостасей богини, среди которых – наша Чиннамаста. В последующих рассказах о разбросанных частях тела богини, которые являются также своего рода самостоятельными божествами, в разных текстах перечисляется от семи (Калика-пурана) и более (в одном тексте XVII в. – 51) таких частей, на месте падения которых существуют *питхи* – места паломничества шактистов.

1.1.4. Śākta-pīṭha.

Миф о разделенных частях тела божества известен не только в Индии. Подобный египетский миф о 12 (14) частях тела Осириса, коварно погубленного Сетом, рассказывает о том, что рядом с различными частями его тела были найдены различные животные (с головой – жук скарабей, с сердцем – крокодил и т.д.), или же

⁴⁴ Kinsley, D., op.cit., p.164: "in the context of the myth he is simply no match for her".

части тела породили существ (из глаз вышла птица Ибикен, нога породила серебряную змею), которые стали священными в данном регионе⁴⁵. Хотя сам миф говорит о введении новых, ранее не существовавших культов, можно было бы предположить, что создание подобных мифов, напротив, имело целью оправдать, «узаконить» почитание уже существующих местных божеств, отождествив их таким образом с главным, «официальным» божеством всея Египта или Индии.

Развивая высказанную идею, логично было бы сделать следующий шаг и внести предположение, что наша Чиннамаста, возможно, является таким локальным божеством из разряда *grāmadevatā* ("деревенских божеств"), культ которого связан с *питхой* упавшей на землю головы богини. В различных позднесредневековых списках шакта-питх в качестве места падения головы богини называются разные области Индии. В Калика-пуране упоминается регион на западе Камарупа (бывшее название княжества на территории Бенгалии и Ассама), где распространен культ богини Камакхьи (*Kāmākhṛyā* – можно перевести как «та, чье имя – «желание»), которая известна благодаря приносимым ей многочисленным человеческим жертвам. По свидетельству Э.А. Бенард, посетившей эти места, Чиннамаста почитается там как одна из десяти Махавидья и в ее храме в качестве *mūrti* («лик», «изображение») богини верующие поклоняются трещине в скале (традиция почитания *svayambhu* – «самовозникших» святынь)⁴⁶. Исследовательница побывала еще в одном храме Чиннамасты, находящемся в городе Чинтапурни, штат Химачал-прадеш. И хотя в списках шакта-питх это место не упоминается, местные прихожане и жрецы уверены, что их храм в действительности является *питхой* лба (*mastaka*) Девы⁴⁷. Кстати, эпитет богини, от которого идет название храма, и одновременно это название города, *Śintarpūrṇī*, переводится как «исполняющая желания», что подчеркивает благую

⁴⁵ См. Немировский А.И., Мифы и легенды Древнего Востока. М., 1994, с. 22.

⁴⁶ Benard. Op.cit., p.147.

⁴⁷ Op.cit., p.4.

(saumya) природу богини и противоречит мнению о ней как об агрессивной и кровожадной (ugra).

По наблюдению Н.Н. Бхаттачарья, в Деви-пуране упоминается Muṇḍī-pīṭha, где богиня почитается под именем Khaṇḍa-muṇḍā⁴⁸. Это имя можно перевести как "та, у которой неполная (ущербная) голова", следовательно оно является еще одним аналогом имени Chinnamastā, так же как и буддийский вариант ее имени - Chinnamuṇḍā.

1.1.5. Mahāvidyā: богини Высшего Знания.

Возвращаясь к эпизоду из Махабхагавата-пураны, рассмотрим более подробно тему десяти эманаций Деви, осмысляемых в индийской традиции как десять Махавидья, в число которых входит Чиннамаста. Эта группа богинь, состав которой варьируется в разных текстах, связана с Высшим Знанием, как это явствует из наименования. Женские божества, связанные со священным знанием, почитались не только в индуизме. Н.Н.Бхаттачарья упоминает, что в джайнизме в гуптскую эпоху (III-VI вв.) существовала группа из 16-ти богинь, называемых Vidyādevī. В ее состав входили такие разные фигуры, как Сарасвати, Рохини, Кали, Гаури и др⁴⁹. Тот же автор обнаруживает интересную традицию почитания Vidyā в тантрическом буддизме: в Гухьясамаджа-тантре среди прочих церемоний описывается prajñābhiṣeka - посвящение адепта в тайну «праджни» («премудрость», понимаемая как женское начало по сравнению мужским urāya - "метод", "уловка"). В этом обряде «видьи» были женщинами из плоти и крови; впоследствии они обожествлялись и почитались в различных частях Индии⁵⁰.

Категория знания (veda, jñāna, vidyā, bodhi) в индийской культуре столь значима, что является, пожалуй, базовым религиозным понятием. Сотериология большинства религий индийского субконтинента так или иначе связана с понятием

⁴⁸ Bhattacharyya N.N., op.cit., p.132.

⁴⁹ Op.cit., p.66.

священного знания. Оно может осмысляться и как инструмент, с помощью которого достигается конечная цель (*mukti*), и как сама цель. Если попытаться в общем виде представить сотериологию индуизма, то, начиная с эпохи упанишад, конечной целью провозглашается осознание недвойственности Атмана и Брахмана (единство индивидуальной души с Богом – Шивой, Шакти, Вишну или Кришной и др.). В буддизме знание играет не меньшую роль: в тхераваде начало духовного пути связано с познанием четырех благородных истин; в махаяне адепт стремится к осознанию и проявлению заложенной в нем природы Будды (*tathāgatagarbha*), а также к познанию пустотности бытия (*śūnyata*).

Подобный индийский «гностицизм» существовал на разных уровнях понимания: на глубоком философском уровне в среде мудрецов и саддху; а также на магическо-бытовом – в жизни обычных людей, религиозные устремления которых были связаны с *камой* и *артхой* в большей степени, чем с *дхармой* и *мокшей*⁵¹. Данное наблюдение особенно актуально в связи с изучением тантризма, в котором магические знания и практики, как известно, играют особую роль; даже более того – согласно до сих пор бытующему предубеждению, тантризм по сути есть ничто иное как «черная магия».

Санскритское слово *vidyā*, входящее в состав «махавидья», может означать, кроме прочего, «знание волшебства и магии». Так что десять Махавидья являются не только воплощениями Высшей Премудрости, но и покровительницами ведьм и колдунов. В тантрических писаниях (Маханирвана-тантра, 13.4) говорится, что Единая Непознаваемая Адья-Шакти, соотносясь с *prakṛti* – материальной природой, воплощается в различные формы, характеризующиеся преобладанием одной из трех *гун* (*guṇa*) – категорий качества, разработанных религиозно-философской школой *sāṅkhya* (VI в. до н.э.). В связи с этим тантристские философы,

⁵⁰ Op.cit., p.94.

⁵¹ традиционная классификация основных целей в жизни, связанных, соответственно с чувственными и эстетическими наслаждениями, сферой

будучи, как и все индийские ученые, любителями классификации, разделяют десять богинь Махавидья по принципу доминирующей гуны. При этом Кали – форма Шакти, почитаемая более остальных, может не включаться в классификацию, поскольку находится выше всех гун. Представительницей самой чистой, белой гуны – *sattva* («суть»), связанной с гармонией, ясностью, считается махавидья Тара. Далее, в группе богинь с раджасическим характером (красная гуна *rajas* – «пыл, страсть») перечисляются Бхуванешвари, Трипурасундари, Шодаши и Чиннамаста, чьи образы связаны с энергией, активностью⁵². Замыкающая иерархию черная гуна *tamas*, ассоциируемая с неведением, инертностью и мраком, доминирует в остальных богинях Махавидья – Дхумавати, Багаламукхи, Матанги и Локешикамале. Махавидьи последней группы связаны с магическими практиками и темными силами⁵³.

Существуют и другие классификации десяти Махавидья – например, разделение на три группы (*Mahāvīdyā*, *Vīdyā*, *Siddhāvīdyā*) в зависимости от характера и статуса знания. В этой классификации, как и в предыдущей, Чиннамаста не отваживается конкурировать с Кали и Тарой и находится в средней группе⁵⁴.

1.1.6. Chinnamastā u Uṣas.

Э.А. Бенард, анализируя текст Махабхагавата-пураны, обращает внимание на распределение десяти Махавидья по сторонам света. Чиннамасте отводится восточное направление, считающееся в индийской традиции благоприятным. Исследовательница, хотя и исключая возможность непосредственного заимствования, обращает внимание на черты, связывающие Чиннамасту с ведической Ушас: как

материальной выгоды и политики, с религиозным долгом и конечным освобождением.

⁵² Действительно, образ Чиннамасты тесно связан с йогической концепцией об энергиях, циркулирующих в теле человека. Об этом будет идти речь далее: I.1.1.б.

⁵³ Данная классификация почерпнута из журнала «Тантрический путь», №3, 1995–1996 гг., с.64.

⁵⁴ Thomas, P., *Secrets of Sorcery Spells and Pleasure Cults of India*. Bombay, 1983, p.93.

и богиня утренней зари, Чиннамаста остается вечно юной (в одном из индуистских текстов⁵⁵ говорится, что ей всегда 16 лет); несмотря на свою отсеченную голову, она неподвластна смерти; находясь на востоке, где каждый день всходит солнце, она символизирует обновление мира⁵⁶.

Хотя нам трудно представить, что такая светлая, благая богиня, как Ушас, может приносить людям вред, стих из Ригведы вскрывает ее амбивалентность:

*«Древняя, рождающаяся снова и снова,
Украшающая себя одинаковым цветом,
Уменьшающая, как ловкий счастливый игрок – ставки (противника),
Срок жизни смертного, (эта) старящая богиня⁵⁷» (I.92:10)*

Ушас, прогнав свою сестру – тьму, возвещает своим приходом наступление нового дня, и одновременно, отмеряя безжалостный ход времени, она «уменьшает людские поколения» (I.92:11). Ее двойная природа описывается в терминах игры: она сравнивается с ловким (kṛtnuh) игроком в кости (śvaghñin); чуть ранее в том же гимне о ней говорится как о соблазнителе (chanda). Очевидно, что тема «лилы», столь важная впоследствии в шактизме⁵⁸, существовала уже в ведические времена и могла использоваться применительно к женским персонажам Вед.

В тексте Махабхагавата-пураны также имеется элемент игры. О Сати говорится, что она, когда ее гнев прошел, воплощалась в страшные формы десяти Махавидья «смеясь», «улыбаясь» и целью ее было лишь «проучить», немного, как бы в шутку, напугать, а может, удивить своего супруга. Чем иначе, кроме как божественной игрой в «прятки» и «догонялки» можно назвать эпизод, когда Шива замуривался или бежал от устрашающих образов своей супруги,

⁵⁵ Компендиум тантрических текстов «Tantrasara», составленный в 16в. Кришнанандой Агамавагишей.

⁵⁶ Benard. Op.cit., с.4.

⁵⁷ Пер. Т.Я. Елизаренковой. Ригведа. Мандалы I-IV.М., 1999, с.111.

пытаясь укрыться от нее, а она всегда оказывалась перед его лицом?

Исходя из этой трактовки мифа, образ Чиннамасты, равно как и остальных богинь Махавидья, следует рассматривать как маску, театральную роль, в которой высшее божество по своей прихоти желает явиться перед своим адептом. Все эти богини – ужасные и милостивые, спасающие и посвящающие в знание, карающие и губящие человека в сетях иллюзий, – суть миражи, формы единого абсолюта, не обладающие собственной реальностью. Поэтому едва ли вообще корректно говорить о Чиннамасте как о самостоятельном божестве в индуизме; и уж никак невозможно характеризовать индийский шактизм, имеющий такие глубокие теологические основания, как политеизм или идолопоклонство. Впрочем, оговоримся, что данное замечание относится к религиозно-философской системе шактизма, к тому уровню этой религии, который развивается в элитарной интеллектуальной среде философских школ и ашрамов. Религия как разработанная философская система и как пестрый букет народных верований – те два противоположных полюса, которые существуют в любой сколько-нибудь распространенной религии и которые могут быть настолько различными, что бывает трудно считать их разными сторонами одного и того же явления.

1.1.7. Daśa Mahāvidyā u tradīcija mātṛkā

Такое же разительное отличие мы видим, рассматривая популярный шактизм, сохраняющий подчас верования и обряды первобытных времен. Шактистские десять Махавидья, скорее всего не имеющие ведических прообразов, возможно восходят к почитаемым в народе неарийским женским божествам. Вообще, тенденция к объединению женских божеств в группы довольно рано становится популярной в Индии: по многочисленным изображениям и скульптурам, самые ранние из которых восходят к цивилизации

⁵⁸ В своей наиболее рафинированной, высоко-художественной форме эта тема звучит в творчестве Рампрасада Сена (1718-1775), воспевающего в своей

Хараппы⁵⁹, нам известны группы "богинь-матерей" (mātr̥, или mātr̥kā), объединяющие семь и более персонажей. Они чаще всего изображаются как женщины с ярко выраженными признаками пола, но древнейшие фигуры богинь-матерей представляют собой необработанные деревянные чурбаны, столбы или колонны: до сих пор почти в любом лесу штата Орисса такая богиня-мать в форме колонны почитается как Stambheṣvari⁶⁰.

Первое свидетельство о них в литературе зафиксировано в Махабхарате (Vana-parva, 215.16-22; 217). Там содержится эпизод, описывающий, как Индра послал этих богинь убить только что родившегося Сканду-Картиккею, но они, увидев младенца, не смогли преодолеть свои материнские чувства и приняли его как свое дитя. Текст не дает нам никаких сведений ни о количестве богинь, ни их детального описания, но зато налицо характерная черта большинства женских божеств индуизма, не раз уже нами упомянутая – их амбивалентность. Изначально известно враждебной, вредоносной природе матрик: считается, что особенно они (как наша Баба-Яга) опасны для детей – но в то же время именно младенцу Сканде они являют свою милость. В литературе пуран упоминаются имена mātr̥kā, более подробно дается их описание и высказываются версии их происхождения. В их внешности явно угадываются аборигенные черты: черная кожа, непонятный язык, в качестве их мест обитания указываются горы, пещеры, удаленные морские побережья. Они фигурируют в пуранической мифологии как помощницы Девы в ее борьбе с демонами – при этом говорится, что их создал либо Шива, либо все боги вместе, а Вамана-пурана (30.3-9) сообщает, что некоторые из матрик возникли из частей тела Девы.

Учитывая, что образ Махавидья возник гораздо позднее, чем представление о «богинях-матерях», можно предположить если не преемственность этих исторических реалий, то по крайней мере

поэзии богиню Кали.

⁵⁹ См. Дубянский А.М. Протоиндийская религия.// Древо индуизма. М., 1999, с. 34.

значительное влияние, оказанное традицией *mātrkā* на формирование традиции *mahāvidyā*. Действительно, группа богинь *mātrkā* имеет значительные сходства с богинями *Daśa Mahāvidyā*: во-первых, они чаще всего фигурируют как единая группа и, за некоторыми исключениями, их индивидуальности не представляют интереса⁶¹; во-вторых, они не связаны с мужскими божествами – как большинство «традиционных» индийских богинь со своими супругами; в-третьих, как *mātrkā*, так и *mahāvidyā* в мифологии часто являются грозными, устрашающими богинями⁶², манифестациями Девы (в ряде мифов – возникшими из частей ее тела). Впрочем, вопросу о соотношении *mātrkā* с мужскими божествами следует уделить большее внимание, так как в пуранах имеются мифы, в которых матрицы понимаются или как супруги семи *риши* – мудрецов, создавших Веды, или как *шакти* (активная ипостась божества, представляемая как его супруга) верховных богов индуизма – и тогда они получают имена, схожие с именами своих супругов – Нарасимхи, Варахи, Аиндри, Брахмани и др. Это объединение, как считает Д.Кинсли⁶³, относится к позднему времени и имеет искусственный характер. Но для нас оно представляет значительный интерес: мы видели, что среди мужских персонажей, с которыми объединяются матрицы, фигурируют Вараха и Нарасимха – аватары Вишну. Матрица Варахи изображается с головой свиньи, ее *ваханой* («ездовое животное», подножие статуи) является человек – *nara-vahana*⁶⁴ (но не труп Шивы (*śava*), служащий *ваханой* Кали-Чамунды). Эти черты сближают ее с популярным буддийским образом Ваджраварахи («Алмазная Свинья» – женский аспект воплощения Будды), которая также изображается с головой свиньи, находящейся сбоку от ее обычной головы, и

⁶⁰ Donaldson, T.E. *Jajpur (Viraja-kshetra) and Shakta Art.*// *Marg*, vol. 52, No 3 (March, 2001), p. 28.

⁶¹ Единственный яркий образ в группе *mātrkā* – демоница *Cāmuṇḍā*, которая часто отождествляется с махавидьей *Kālī*. Что касается группы Махавидья, то в ней, как отмечает Д.Кинсли, самостоятельно значимы три фигуры – Кали, Тара и Чиннамаста.

⁶² Схожи описания их грозной демонической внешности – у богинь обеих групп может быть черный или красный цвет кожи, они изображаются с клыками и гневным взглядом, вооруженные, пьющие кровь.

⁶³ *Op.cit.*, p. 160.

⁶⁴ Donaldson. *Op.cit.*, p. 36.

распростертым обнаженным телом мужчины, на которое она опирается левой ногой. Одной из важнейших ипостасей Ваджраварахи является Чиннамунда – буддийский аналог Чиннамасты. Вероятно, все эти образы создавались в единой культурной среде, в одну и ту же эпоху, при сильном взаимовлиянии.

1.1.8. Daśa Mahāvidyā u Daśāvatāra

a). Chinnamastā - Nṛsimha

Тема аватар Вишну также чрезвычайно важна в связи с образами десяти Махавидья. Ряд позднесредневековых тантристских текстов приводит списки, соотносящие богинь Махавидья с десятью аватарами Вишну. Анализируя это явление, некоторые ученые высказывают мнение, что десять Махавидья суть ни что иное как «поздняя средневековая шактистская адаптация концепции десяти аватар»⁶⁵. Примечательно, что сами тексты утверждают обратное: в Гухьятигухья-тантре говорится, что для поддержания космического порядка, над которым нависла угроза, Кали была вынуждена явиться миру в облике Кришны, Чиннамаста – в виде Нарасимхи и т.д. Вот этот список⁶⁶:

*«Кришна и Кали, Рама и Тара, **Нарасимха и Чиннамаста**, Вамана и Бхуванешвари, Парашурама и Сундари, Матсья и Дхумавати, Курма и Багала, Баларама и Бхайрави, Будда и Махалакшми, Калки и Дурга⁶⁷».*

Казалось бы, перечисленные образы имеют мало общего, и связь между ними гораздо менее обоснована, чем в случае с саптаматрика. Однако, вслед за Э.А.Бенард, обратимся к более подробному анализу образа Нарасимхи – напарника Чиннамасты в этом списке. В легенде о Нарасимхе, как она изложена в Харивамше («Родословие Вишну») или вишнуитской Бхагавата-пуране (Шримад-

⁶⁵ Sircar, D.C., *The Śākta Piṭhas*, Delhi, 1981, p. 48. (Цит. по Benard, E.A., *op.cit.*, p.5.

⁶⁶ Цит. по: Benard. *Op.cit.*, p.5.

⁶⁷ Махалакшми заменяет Камалу, а Дурга – Матанги.

Бхагаватам), высшее божество Вишну воплощается в мире, дабы избавить людей и богов от тирана Хираньякашипу, стяжавшего с помощью аскетической практики небывалое могущество. Форму *nṛsimha* («муж-лев») Господь вынужден был принять для того, чтобы обойти магическую защиту Хираньякашипу, полученную им от Брахмы. Создатель Вселенной Брахма, которого восхитил суровый *тапас* Хираньякашипу, обязался выполнить любое его желание, и демон потребовал:

yadī dāsyasyabhimatān varānme varadottama |
bhūtebhyastvadisṛṣṭebhyo mṛtyurmā bhūnmama prabho || 35
nāntarbahirdivā naktamanyasmādapi cāyudhaih |
na bhūmau nāmbare mṛtyurna narairna mṛgairapi || 36
vyasubhīrvāsūrmadbhīrvā surāsūramahoragaih...⁶⁸

*«Если ты даешь мне желанные дары, о Лучший из награждающих,
То пусть ни от одного из созданных тобой существ не придет моя
гибель, о Повелитель,*

*Ни внутри дома, ни снаружи; ни днем и ни ночью; ни от кого
чужого, ни от (какого-либо) оружия,*

*Ни на земле, ни на небе смерть (моя да не придет) ни от
человека, ни от животного,*

*Ни от бездушного орудия, ни от живого существа, ни от бога, ни
от демона, ни от великих змеев...»*

И вот, чтобы обойти наложенные заклятия, Господь Вишну
adr̥ṣyatātyadbhutarūpamudvahan |
stambhe sabhāyām na mṛgam na mānuṣam ||⁶⁹

*«невиданную приняв преудивительную форму, (явился)
из колонны в зале собраний – ни зверь, ни человек...»*

Так, ни ночью, ни днем (в сумерках на закате); ни внутри
дома, ни снаружи (из колонны⁷⁰ на пороге – *dvāri*) появился

⁶⁸ Шримад Бхагаватам, VII.3:35-37. М., 2001., с.159-161.

удивительный образ, совмещающий облик человека и царя зверей – льва (nṛmṛgendrarūpaṃ) и победил демона Хираньякашипу без помощи оружия, растерзав его своими когтями. По мнению Э.А.Бенард, именно эта «пограничность», парадоксальность образа Нарасимхи, являющегося «не тем и не этим», сближает его с Чиннамастой, которая «не жива и не мертва»; будучи обезглавлена, символизирует смерть, и одновременно, осуществляя один из главных жизненных процессов – питание (она кормит своих спутниц и сама пьет кровь), утверждает жизнь. Сразу бросается в глаза, что «пороговое», аномальное состояние обоих персонажей связано с головой: у Нарасимхи львиная голова, а у Чиннамасты, хоть и человеческая, но отсеченная. Многим мифологическим и фольклорным традициям известны такие персонажи, которые описываются как «не то и не это», которых невозможно определить однозначно из-за того, что они обладают чертами, характеризующими их как существ из разных мифологических пространств⁷¹. И именно они считаются наиболее сильными и могущественными, неуязвимыми и изворотливыми – поскольку используют преимущества обеих своих природ. *Coincidentia oppositorum*, воплощенная в облике таких существ (живое-мертвое, зверь-человек, человек-бог и т.д.), является, по мнению М.Элиаде, важнейшей характеристикой сакрального⁷².

Если брать шире мифологический мотив обезглавливания или замены человеческой головы на голову животного, как у Нарасимхи, то мы просто утонем в море индийской мифологии. Здесь такие персонажи не редкость: в Ведах описываются расчлененные, существующие отдельно голова и тело – это демоны Раху и Кету, ассоциируемые с астрономическими явлениями затмения; случайно отсеченная голова Вишну становится солнцем; голову слона имеет

⁶⁹ VII.8:17. Op.cit., p.403.

⁷⁰ Представляется заманчивым сравнить Нарасимху, появляющегося из колонны (stambha) с богиней-матерью Stambheṣvari, но вряд ли здесь есть действительно какая-нибудь связь..

⁷¹ Нарасимха принадлежит с одной стороны к царству животных, с другой – людей; Чиннамаста, как, например, Баба-Яга, Костяная Нога, – к миру живых и миру мертвых.

⁷² M. Eliade. *Patterns in comparative religions*. N.Y. 1958, p.419.

один из самых почитаемых богов индуизма Ганеша. Но достойным особого внимания мне представляется образ ведического мудреца Дадхьянча, потомка риши Атхарвана. Из мифологии известно (RV I. 34:10, I.47, I.116. I.121, I.117:22, Śatap. Br. 14.1.1.18-25, и др.), что он знал секреты меда – напитка бессмертия и мог вернуть к жизни жертвенное животное, голова которого была отсечена. Ашвины просят его сообщить им эти знания. Но, поскольку Дадхьянч дал клятву Индре, что своими устами не поведаст никому известные ему тайны, он на время лишается своей головы, приращивает голову коня и таким образом раскрывает секрет. Затем его собственная голова возвращается на место. Также, как и у Чиннамасты, у него отсечение головы не имеет никаких последствий и с помощью этого акта он передает спасительное знание. Неслучайно, что в этом персонаже ряд авторов-тантристов видит источник образа Чиннамасты⁷³.

Интересно, что голова Дадхьянча продолжает «действовать» и после его смерти: его череп становится оружием Индры⁷⁴, из него делают ваджру. Образ Дадхьянча имеет широкие индоевропейские параллели, особенно в эддической мифологии. Мудрый кентавр (тоже человек-конь, но наоборот) Мимир лишается своей головы, которая становится советником Вотана⁷⁵. В другом мифологическом сюжете, связанном с Дадхьянчем, последний в споре с Тваштаром проигрывает собственную голову, но опять его выручает конская голова. Это точь-в-точь повторяет эддический миф о пари, заключенном Локи и карликом Синдри⁷⁶. Обе фигуры – Дадхьянч и Локи имеют характер трикстера, провокатора, в мифах о них очень важен мотив игры, не раз уже нами упомянутый.

Возвращаясь к сравнению Чиннамасты и Нарасимхи, отметим, что мотив игры вновь отчетливо звучит в описании борьбы Нарасимхи с Хираньякашипу. Уже, было, взяв над ним верх,

⁷³ см., напр. http://www.geocities.com/radhakrishna_nz/Shivashakti.htm

⁷⁴ Ср. образ Самсона, побивающего челюстью филистимлян; а также у Пушкина – череп давно погибшего коня приносит смерть.

⁷⁵ Bhattacharji, S. The Indian Theogony.. Cambridhe, 1970, p.261.

⁷⁶ см. http://www.squirrel.com/asatru/nidhad/indo-european_origins.txt

Нарасимха выпускает противника, как божественная птица Гаруда, играя, позволяет своей добыче – змее выскользнуть на мгновение:

sa tasya hastotkalitas tadāsuro |
vikrīdato yadvad ahir garutmatah ||⁷⁷

*«он (Хираньякашипу) из рук (Нарасимхи) выскользнул, демон,
как змея от играющего с ней Гаруды»*

Как и в сцене из шактистской Махабхагавата-пураны, когда Шива зажмурился при виде ужасного облика Сати, а она смеялась над ним, – здесь, в вишнуитском варианте этой пураны, Хираньякашипу закрывает глаза от громких раскатов смеха Нарасимхи:

kṛtvāṭṭahāsam kharamutsvanolbanam |
nimīlitākṣam jagṛhe mahājavah ||⁷⁸

*«издав громкий смех, полный пронзительного звучания,
зажмурившегося (Хираньякашипу) схватил Великий Стремительный»*

Наконец, в 29-й шлоке, где описываются, как Нарасимха убил Хираньякашипу, растерзав его когтями, в тексте прямо сказано, что он сделал это «играючи» – līlayā.

Итак, рассмотрев всевозможные параллели между образами Нарасимхи и Чиннамасты, выяснив, что оба они являются эманациями Высшего божества, которое, воплощаясь в их парадоксальные формы, ведет себя «играючи», мы приходим к выводу, что эти образы имеют много общего, и, возможно, объединение их в списке Гухьятигухья-тантры не случайно⁷⁹, как это может показаться на первый взгляд. Парадоксальность – главное характеризующее Нарасимху и Чиннамасту свойство и это же свойство, придающее им силу: Нарасимхе именно оно позволяет обойти условия пророчества и

⁷⁷ Шримад Бхагаватам, VII.8:26.

⁷⁸ VII.8:28.

одолеть грозного демона; Чиннамаста же побеждает куда более серьезного, чем асур, врага – всей своей внешностью являя парадокс, не укладывающийся в нашем сознании, она разрушает наше ложное, иллюзорное представление о реальности⁸⁰.

б). *Chinnā – Bhṛgukula*

Однако, существуют и другие варианты соотнесения десяти Махавидья с аватарами Вишну. Один из них, по всей видимости, более традиционный, чем предыдущий (поскольку в нем отсутствует такая важная аватара Вишну, как Вараха) представлен в средневековом тантрическом тексте «Мундамала-тантра» (*muṇḍamālā* – «гирлянда из черепов»):

*«Кришна и Кали, Рама и Тарини, Вараха и Бхувана, Нарасимха и Бхайрави, Вамана и Дхумавати, **Бхригукула и Чинна**, Матсья и Камала, Курма и Багаламукхи, Будда и Матанги, Калика и Шодаши.»⁸¹*

Очевидно, что «Чинна» – сокращенное имя Чиннамасты, а «Бхригукула» («происходящий из рода Бхригу») – традиционный эпитет Парашурамы – аватары Вишну в облике «Рамы с топором». Славный многими подвигами, Парашурама в данном случае для нас интересен в контексте мифа о Ренуке. В Махабхарате (3.117.5–19) повествуется о том, что Парашурама, младший из пяти сыновей Ренуки, по приказу отца, когда все братья отказались, казнил свою мать Ренуку, которая подглядела в лесу игры царя небесных музыкантов, Читраратхи, с апсарами; впала в греховные помыслы и вследствие этого лишилась своей божественной красоты и прогневала супруга-аскета. После того, как казнь посредством обезглавливания была приведена в исполнение, Ренука, «*chinnamastā*» («та, чья голова отсечена»), вернулась к жизни,

⁷⁹ Как замечает Э.А.Бенард (с.18), Нарасимха и Чиннамаста почитаются в индуизме в один и тот же день – 14-й день месяца *Vaiśākha*.

⁸⁰ В этом отношении образ Чиннамасты действует точно так же, как дзэн-буддийский коан или ведические загадки-парадоксы брахмодьи.

⁸¹ Цит. по: Benard. Op.cit., p.5.

очищенная от дурных стремлений и сияющая красотой, как и прежде⁸².

В индийской традиции существует мистическое истолкование данного мифа с позиций йогических представлений о психофизиологической структуре человека. Значение человеческого тела в большинстве религиозных традиций Индии, и в особенности – в тантрической традиции, трудно переоценить. Важность учений о теле (*deha*, *kāya*, *tanu*, *śarīra* etc.) и различных производимых с ним практик (*kāya-sādhana*) может быть сравнима, пожалуй, разве что с темой знания (*vidyā*), затронутой нами выше. Одно из многочисленных определений тантризма, основанных на возможной этимологии слова «тантра», говорит, что это «действие, совершаемое с телом (*tanu*) и имеющее целью защиту или достижение освобождения (*tra*)»⁸³. В тантризме чрезвычайно важная роль отводится человеческому телу, которое понимается как главное орудие спасения в отличие от многих европейских духовных традиций, считающих тело скорее помехой, «тюрьмой души».

Различные типы йоги существуют на территории Индии уже в течение нескольких тысячелетий: истоки их уходят в незапамятные времена цивилизаций Хараппы и Мохенджо-даро, и даже еще дальше – к архаическим шаманским практикам. И хотя на сегодняшнем этапе развития разные йогические школы сильно отличаются друг от друга, большинство из них согласно с учением о наличии в теле

⁸² Все имеющиеся в моем распоряжении пересказы этого мифа (Мифы народов мира, Словарь «Индуизм. Джайнизм. Сикхизм», «Возвращение к дхарме» А.В. Пименова и др.) не располагают сведениями о «happy end» этой истории и поэтому их отношение к Парашураме довольно прохладное, например: «Одним из величайших подвигов Парашурамы индуисты считают то, что он, по приказу своего отца и наставника Джамадагни, заподозрившего Ренуку в греховных помыслах, без колебаний обезглавил собственную мать, продемонстрировав тем самым, что преданность наставнику – выше любви к матери». (Индуизм. Джайнизм. Сикхизм. М., 1996. С.325). Существует похожий южноиндийский миф о Йелламме – матери всего, которая вышла замуж за аскета против родительской воли, и затем страдала от невнимания к ней супруга. Муж-тапасвин в негодовании наслал на нее проказу. Когда же она излечилась, он приказал своим сыновьям отрубить ей голову. Три старших отказались, за что были прокляты отцом и потеряли мужскую силу. Четвертый сын подчинился и отец, в качестве вознаграждения, оживил Йелламму и смирил свой гнев. (Roscoe W. *Priests of the Goddess...//History of religions, vol.35, no3.*

⁸³ Benard. *Op.cit.*, p.XII.

человека чакр (sakra) и особых энергетических каналов (nāḍī), по которым циркулируют «ветры-энергии» (prāṇa)⁸⁴.

Э.А.Бенард воспроизводит интерпретацию мифа о Ренуке, приведенную в трактате «Кальяна» Васудевы Агравалы⁸⁵, следующим образом. Санскритское слово reṇu, от которого происходит имя «Ренука» означает «пыльца», «семя». Пять сыновей Ренуки символически сравниваются с пятью чакрами в теле человека и младший из них, Парашурама, представляет меньшую чакру viśuddha («очищенный», «безупречный»), расположенную на уровне горла⁸⁶. Лес, в котором проходили игры Читратратхи и его нимф, символизирует сознание как пристанище вождения. Сознание, охваченное желаниями, препятствует достижению йогом самоконтроля. Единственный способ достичь господства над собой – избавиться от желания и, накапливая семя, привести его в пятую чакру.

Э.А. Бенард напоминает, что одна из важных деталей иконографии Чиннамасты, то, что она попирает ногами находящуюся в любовном союзе пару, – также развивает тему преодоления богиней вождения и любовных аффектов⁸⁷. Данное наблюдение делает несостоятельными распространенные в ненаучной среде трактовки образа Чиннамасты как божества, связанного с эротической тематикой или пресловутой тантрической «йогой секса»⁸⁸.

По индийским народным поверьям, кровь у йогов и аскетов-саддху белого цвета. По мнению В.Донигер, это означает, что семя, накопленное ими во время тапаса, заполняет все каналы- nāḍī и, по мере приближения к высшей чакре (sahasrara), ведет аскета к освобождению. По другой версии, часто фигурирующей в

⁸⁴ Об этом подробно у А.Avalon, *The Serpent Power*. Madras, 1958 (6th ed., есть рус. перевод); М. Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*. N.Y., 1958. (Было множество переизданий, а недавно вышел русский перевод)

⁸⁵ Vasudeva Agrawala, "Kalyāṇa" ("блаженство"). Пересказ по Benard, op.cit., pp.6-7.

⁸⁶ это система пяти чакр, которые являются центрами осязательных элементов (bhūta). Две высшие чакры, не являясь центрами осязания, не включены в эту систему.

⁸⁷ Benard, op.cit., p.7.

мифологии, *тапасвин* приводит семя в чакру на лбу (*adjña*) и тогда оно трансформируется в *сому*, а *йог* достигает бессмертия. При этом семя символизирует особую жизненную энергию – *прану* («дыхание»); а у женщин одним из эквивалентов семени и, следовательно – *праны*, считается *кровь*⁸⁹.

В тантрической системе йоги *прана* циркулирует по каналам-*nādī* в теле человека (центральный – *suṣumṇa*, левый – *īdā* и правый – *piṅgala*⁹⁰), но у большинства людей она остается в боковых, второстепенных каналах и не может попасть в центральный. Объясняя метафизику через психофизиологию, тантризм утверждает, что, пока *прана* не может войти в центральный канал, человек не может освободиться от представления о дуальности окружающего мира и осознать свою тождественность с Абсолютом. Достижение этого, как учат тантрики, в прежние времена было возможно с помощью выполнения обрядов, принесения жертв, но теперь, в Кали-югу, когда срок человеческой жизни стал таким коротким, а боги уже не слышат обращенных к ним молитв, требуются эффективные и быстродействующие методы – как раз такие, которые предлагает тантрическая йога.

Э.А.Бенард, благодаря своей гениальной догадке, смогла увидеть глубокую связь между изображением *Чиннамасты* и описанием системы трех каналов, тем самым открыв еще один план интерпретации образа богини⁹¹. Действительно, представляется неоспоримым, что *Чиннамаста* есть антропоморфное изображение центрального канала, а двое ее спутниц – двух боковых. Фигуры спутниц на некоторых изображениях расположены так, что их ноги пересекаются с ногами *Чиннамасты*, что копирует пересечение центрального и боковых каналов на уровне нижней чакры. Более того, три струи крови – левая, средняя и правая – попадают соответственно во рты спутниц, стоящих слева и справа, и в рот

⁸⁸ См. например, «Энциклопедия тантры», М., 2001, с.494.

⁸⁹ O'Flaherty (Doniger, W.). Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts. Chicago, 1980, p. 33-46.

⁹⁰ В буддизме есть аналогичные представления, вероятно, заимствованные из индуистской йоги. Здесь иные обозначения для каналов: *avadhūti*, *lalanā* и *rasanā* соответственно.

отрубленной головы самой Чиннамасты. Поскольку обе спутницы богини пьют соответственно из левого и правого потоков, можно сказать, что они не знакомы с йогической практикой направления праны в центральный канал и, следовательно, не свободны от иллюзии внешнего мира. В противоположность им Чиннамаста, великая йогини, пьет собственную кровь из центрального канала, тем самым достигая разрушения иллюзий и получая освобождение-мокшу. Чиннамаста, таким образом, как тантрическое божество нового «железного века», эпохи Кали, персонифицирует инструмент и метод достижения освобождения посредством тантрическо-йогической практики манипулирования праной.

⁹¹ Benard, *op.cit.*, p.xii.

1.2. Миф о «кормлении спутниц» из Prāṇatoṣiṇītantra

Обратимся к следующему мифологическому сюжету, связанному с образом Чиннамасты. В **Пранатошини-тантре** (Prāṇatoṣiṇī – «радость дыхания»), позднейшей компиляции тантрических текстов, составленной в 1820 году, содержатся два фрагмента из более ранних тантр, повествующие о происхождении Чиннамасты и представляющие значительный интерес для истолкования образа богини. В обеих версиях главной героиней является супруга Шивы, и рассказывается история, объясняющая, каким образом она стала Chinnamastā.

1.2.1. Две версии мифа из Nārada Pañcarātra u Svatantratāntra

Первый текст, восходящий к Nārada Pañcarātra, излагает миф следующим образом:

«Однажды Парвати с двумя спутницами Джайей и Виджайей пошла совершить омовение в реке Мандакини (что близ Хардвара в Уттар Прадеш). После купания кожа великой богини почернела, потому что она была возбуждена. Через некоторое время спутницы попросили ее: «Дай нам какой-нибудь еды. Мы голодны». Она ответила: «Я накормлю вас, но пожалуйста подождите». Прошло еще немного времени, и они вновь подступили к ней с просьбой. На этот раз она отвечала: «Подождите еще, я размышляю сейчас». Подождав недолго, они взмолились к ней: «Ты Мать Вселенной. Ребенок просит чего угодно у своей матери. Мать дает своим чадам не только еду, но и одежду для тела. Поэтому мы просим у тебя пищи. О, прославленная за свою милость, накорми нас!» Услышав это, супруга Шивы обещала дать им что угодно, когда они доберутся до дома. Но вновь ее спутницы Дакини и Варнини⁹² стали умолять ее: «Мы умираем

⁹² Нет никаких объяснений, почему имена спутниц в тексте изменились.

от голода, о Мать вселенной! Дай нам еды, чтобы мы насытились, о Милостивая, Подательница благ и Исполнительница желаний!»⁹³

Выслушав эти увещания, милостивая богиня улыбнулась и ногтями отрезала собственную голову. Голова упала на ладонь ее левой руки. Три кровавых потока хлынули из ее горла, левый и правый текли в уста спутниц, стоящих по обе стороны от богини, центральный – в ее собственные. Когда все насытились, они вернулись домой. После этого Парвати стала известна как «Чиннамаста».

Также в Пранатошини-тантре можно найти подобный рассказ о появлении Чиннамасты, восходящий к **Сватантратантре** и имеющий некоторые важные отличия по сравнению с предыдущим текстом. Здесь этот рассказ излагается от лица Шивы:

«Я поведаю вам о появлении Чиннамасты, Тары и Калики <...> Однажды Чанданайика («Гневная повелительница») со своими спутницами пошла на берег реки Пушпабхадры (Бенгалия?). В полдень проголодавшиеся спутницы попросили Чандику («Гневная»): «Пожалуйста, дай нам еды». Услышав это, улыбаясь и обещая выполнить просьбу, Чандика поглядела во все стороны света и отсекла собственную голову. Левым потоком крови она напоила Дакини, правым насытила Варнини, а из центрального сама напилась собственной крови. Позабавившись таким образом, она вернула голову на место и приняла прежний облик. В сумерках они вернулись домой. Когда я увидел ее бледное лицо, то подумал, что ее кто-то оскорбил»⁹⁴.

1.2.3. Сопоставление версий

Эти две похожие истории объясняют появление Чиннамасты как одной из форм супруги Шивы. Рассказ из Нарады Панчаратры подчеркивает величие богини, воспеваемое ее спутницами: «*О Мать вселенной! О Милостивая, Подательница благ и Исполнительница желаний...*»; а также ее милость и способность пожертвовать собственной кровью, чтобы накормить спутниц. Спутницы богини,

⁹³ Prāṇatoṣiṇītantra. Calcutta, 1928. p.378. Перевод с санскр. Э.А.Бенард. Цит. по: Benard, op.cit., p.7.

⁹⁴ Prāṇatoṣiṇītantra. Calcutta, 1928. p.379. Перевод с санскр. Э.А.Бенард. Цит. по: Benard, op.cit., pp.7-8.

имена которых сменяются с Jayā и Vijayā ("побеждающая" и "одолевающая") на Dākinī (этимология неясна, возможно "ходящая по воздуху") и Varṇinī ("принадлежащая к варне"), лишены каких-либо описаний. Возможно, это обозначения классов полубожеств, так как "дакинями" в тантрической традиции называются спутницы Кали, кровожадные демоницы. Индийский ученый П.С. Багчи (Bagchi) предполагает, что это наименование происходит от dag – обозначение племен из Дагистана в Центральной Азии⁹⁵. Другая возможная этимология связывает дакинью со словом dākṣiṇa ("южный"), соотнося их с темнокожим южноиндийским населением.

Повествование в Сватантратантре, главная тема которого – также кормление спутниц, включает ряд второстепенных деталей, отсутствующих в рассказе Нарады Панчаратры. Последний упоминает, что богиня почернела от сексуального возбуждения, но не дано никакого объяснения этого состояния или продолжения этой темы далее в рассказе. Одна из важных особенностей, содержащихся в этом тексте, это фраза «*Позабавившись таким образом...*». Опять мы сталкиваемся с понятием «*лила*», обозначающим божественную игру, шалость, колдовство, притворство. Игровой элемент становится неотъемлемой характеристикой мифологии Деви. Также во второй версии упоминается, что богиня посмотрела во все направления и не переставала улыбаться, когда отрезала свою голову. Это указывает на превосходство богини как над пространственной, так и над временной сферой бытия. В этот момент акт разрушения происходит одновременно с актом творения, потому что она лишает себя головы и насыщает себя и своих спутниц. Мирча Элиаде утверждает, что «структура божественного <...> превосходит все возможные атрибуты и примиряет все противоречия⁹⁶». Чиннамаста проявляет свою божественную природу этим актом и показывает, что это была всего лишь «игра», что для нее это действие не имело никаких последствий, кроме временной бледности. Так, Сватантратантра уже предполагает знакомство читателей с мифом о появлении Чиннамасты, но включает и малоизвестные подробности, в

⁹⁵ Цит. по: Saletore R.N. Indian witchcraft... New Dehli, 1981, p.110.

то время как повествование Наряды Панчаратры направлено на восхваление и возвеличивание Чиннамасты.

1.2.4. Тема жертвоприношения: уајѣа и ātmaуајѣа.

Основной мотив обеих версий мифа в Пранатошини-тантре – кормление богиней ее спутниц, изнемогающих от голода. Как подательница пищи, милостивая и щедрая богиня, удовлетворяющая просьбы своих адептов, Чиннамаста может быть сравнима с такими популярными и традиционными персонажами индуизма как Annarūrṇa («полная пропитанием»), Śākambharī («несущая пищу») или Santoṣimā («насыщающая»), которые также являются различными ипостасями Деви. Вообще тема божества как кормильца известна многим культурам: в ряде библейских и апокрифических писаний иудаизма Бог сравнивается с кормящей матерью или полной молока материнской грудью⁹⁷. Но Чиннамаста является не просто подательницей пищи, ее образ гораздо сложнее – ведь для того, чтобы насытить своих спутниц, она отсекает собственную голову – *приносит себя в жертву*.

Исходя из этого наблюдения, оба мифа из Пранатошини-тантры можно трактовать в контексте такой важной для всей индийской культуры темы как тема жертвоприношения. Уајѣа еще с ведийских времен понималась как абсолютный онтологический принцип, отвечающий за создание мира, его поддержание и обновление. В Упанишадах развивалось учение о внутреннем жертвоприношении, а так же о том, что все жизненные процессы являются элементом жертвоприношения. Чиннамаста приносит себя в жертву, а ее кровь, которая питает ее спутниц, обновляет и оживляет вселенную.

Мотив объединения в одном лице жертвы и приносящего жертву присутствует в Ведах. Видный индийский ученый А.К. Кумарасвами, изучая тему ātmaуајѣа («принесение в жертву самого себя») в ранней индийской литературе, указывает на множество примеров,

⁹⁶ M. Eliade. Patterns in comparative religions. N.Y. 1958, p.419

где она проявляется⁹⁸. Например, в брахманах говорится, что жертва (paśu), будучи заместителем того, кто ее приносит, по сути (nidānena) является им самим (Айтарея-брахмана, II.11). Подобные высказывания содержатся также в Тайттирия-самхите (VI.1.4.5) и Шатапатха-брахмане (I.2.3.5). Ригведа выявляет неоднозначную природу таких богов, как Агни и Сомы, которые, являясь главными божествами, связанными с ритуалом, совмещают в себе одновременно характер жертвы и принимающего жертву. Агни, называемый в Ведах «пожирающим жертву» (hutabhaj, hutāśana), является также жрецом-посредником, возносящим жертву к богам, и одновременно сам предстает как жертва:

yajasva tanvam tava svām (RV, VI.11.2ff)

(в молитве, обращенной к Агни) "Пожертвуй свое собственное тело!"

Сомы изображается в Ведах как небесное божество и одновременно как растение – главная субстанция жертвоприношения. Как замечает Т.Я. Елизаренкова, отжимание и процеживание сока земного Сомы во время ритуала осмысливается как очищение небесного Сомы, приводящее к обновлению творения, к порождению священной поэтической речи и прочих благ, к вдохновению на подвиги и т.д.⁹⁹ Восхвалению жертвоприношения Сомы посвящены все без исключения гимны девятой мандалы Ригведы.

Конструктивная, положительная функция жертвоприношения подчеркивается также в гимне к демиургу Вишвакарману ("создатель всего"). Космогонический акт, в котором Вишвакарман выступает и как жертвователь и как жертва, имеет благотворное действие и на него самого:

svayam yajasva tanmam vdr̥hānah (RV, X.81.5)

⁹⁷Исайя, 66:11, Кумранские псалмы (QPs. 22:5), Оды Соломона (19:1-5) – благодарю за это указание Анну Ильиничну Шмаину-Великанову.

⁹⁸ Coomaraswamy A.K. Ātmayajña: Self-Sacrifice. // Harvard Journal of Asiatic Studies, Vol.6, 1941-42: pp.358-98.

⁹⁹О Соме в Ригведе. // Ригведа. Мандалы IX-X. М., 1999, с.334.

(гимн к Вишвакарману) "сам принеси в жертву (свое) тело, (тем самым) укрепляя (его)!"¹⁰⁰

Наконец, своего апогея тема жертвоприношения как космогонического процесса достигает в знаменитом гимне о Пуруше (X.90)¹⁰¹. Здесь первочеловек осмысливается одновременно как субстанция, которую приносят в жертву, и как божество, которому эта жертва предназначается:

yaḥñena yaḥñam yaḥjanta devāḥ (RV, X.90.16)

"Жертвою боги пожертвовали жертве"¹⁰²

В дальнейшем философские спекуляции на тему жертвоприношения и единства его элементов получают тщательную разработку в литературе Упанишад. В Брихадараньяка-упанишаде (1.4.6) говорится: «Весь (мир) это пища и в то же время тот, кто поглощает пищу (etāvad vā idam sarvam annam caivānnādaś ca)¹⁰³». В обеих приведенных легендах о Чиннамасте обе категории (пищи и вкушающего пищу) представлены как в дуалистическом смысле, так и в монистическом. В первом типе Чиннамаста представляет «пищу», а две ее спутницы – «принимающих пищу». Во втором – Чиннамаста одновременно является и пищей и ее потребителем, символизируя тем самым весь мир. Образ Чиннамасты, как бы служащий иллюстрацией к философии адвайта-веданты, разрушает дихотомию дающего и получающего, субъекта и объекта, и приоткрывает Истинную Реальность, в которой нет различия.

Мысль о единстве элементов жертвоприношения развивается также и в литературе пуран. В вишнуитской Бхагавата-пуране содержится гимн, восхваляющий Вишну-Нараяну, в котором мудрецы-

¹⁰⁰ Пер. Т.Я.Елизаренковой. Указ. соч., с.217.

¹⁰¹ Миф о творении мира из частей тела первобытного существа известен многим народам и не только индоевропейским (ср. вавилонская Тиамат).

¹⁰² Пер. Т.Я.Елизаренковой. Указ. соч., с.236.

¹⁰³ А.Я.Сыркин переводит: «Поистине, весь этот мир – лишь пища, **огонь** – поедатель пищи»// Упанишады. Изд. 2-е, доп. М., 2000, с.74 [77].

брахманы проводят идею о том, что Господь Вишну является высшим божеством-абсолютом, помимо которого ничего не существует:

tvam kratustvam havistvam hutāśah svayam tvam hi mantrah
samiddarbhapātrāṇi ca |

tvam sadasyartvijo dampatī devatā agnihotram svadhā soma
ājyam paśuh || ¹⁰⁴

«Ты - жертвоприношение, Ты - и жертвенное масло и пожирающий жертву (огонь), ты сам также жертвенное топливо, трава и сосуды;

Ты - участвующие в обряде жрецы, хозяева-супруги и божества, Ты - священный огонь, жертва предкам, напиток сомы, масло и жертвенное животное»

Но нигде среди рассмотренных нами фрагментов Вед, Упанишад и пуран идея о единстве всех трех ипостасей жертвоприношения в одном лице не выражена настолько четко, как в образе Чиннамасты: она не только дающий и принимающий, она еще и «то, что дано». Чиннамаста приносит жертву, она сама жертва и она же принимает жертву. Эта богиня воплощает полный круг жертвоприношения, которое в свою очередь символизирует весь мир в его создании, разрушении и воссоздании. Квинтэссенция философии жертвоприношения, выраженной в образе богини, отчетливо звучит в ритуальной формуле почитания Чиннамасты:

Yajñarūpam yajñadātrīm yajñagrahaṇākārirṇīm /
mokṣadām sarvasattvebhyaśchinnamastām namāmyaham//¹⁰⁵

Саму жертву, подателя жертвы и принимающего жертву воплощающую, освобождение дающую всем существам - Чиннамасту я почитаю.

Отмеченная связь образа Чиннамасты с ведическими идеями о единстве элементов жертвоприношения едва ли подлежит сомнению,

¹⁰⁴ Śrīmad-Bhāgavatam, IV.7.45. М., 1994, с.281.

но в то же время она не является достаточной, чтобы выводить теорию о прямом ведическом происхождении образа Чиннамасты, как это делают некоторые современные идеологи индуистской тантры или даже ряд ученых-индологов (S.Shankaranarayanan). Возможно, некоторые из этих идей ко времени написания Сватантратантры и Нарада Панчаратры еще сохраняли жизнеспособность в массовом сознании и могли повлиять на формирование образа Чиннамасты. С другой стороны, можно, напротив, предположить, что фигура богини, обезглавливающей саму себя, явилась причиной создания некоторых локальных культов и религиозных практик, включающих ритуальное самоубийство с помощью обезглавливания.

В Древней и средневековой Индии хорошо была известна практика ритуального самоубийства. Помимо традиционного самосожжения вдов (*satī*, *sahamaraṇa*) в среде наиболее ревностных поклонников божеств существовал обычай принесения в жертву собственной головы. Сохранились уникальные памятники – рельефные изображения со сценами подобного жертвоприношения, благодаря которым мы можем представить себе, как оно происходило. На одном изображении из Виджаянагара (Андхра-Прадеш) мы видим хитроумное устройство, специальную машину, предназначенную для совершения этого акта¹⁰⁶: она представляет собой нечто вроде гильотины, но рычаг, с помощью которого она приводится в действие, находится в руках человека, приносимого в жертву. Когда жертва нажимает на рычаг, лезвие ножа опускается на шею и голова скатывается прямо к ногам божества, перед которым происходит акт жертвоприношения. На изображении по обеим сторонам от главной фигуры мы видим двух женщин¹⁰⁷, вероятно – жен человека, совершающего *ātmayajña*; также там присутствует мужская фигура, статус которой не ясен – вероятно, это раб, помогающий в осуществлении ритуала.¹⁰⁸ Существенно то, что, несмотря на присутствие других людей, адепт

¹⁰⁵ Benard, *op.cit.* Автор приводит эту замечательную цитату как эпиграф, но, к сожалению, не указывает источник.

¹⁰⁶ См. иллюстрацию в приложении, № 7.

¹⁰⁷ Они стоят по обеим сторонам точь-в-точь, как спутницы Чиннамасты.

¹⁰⁸ Verghese, A. Memorial Stones. (Suicide Memorials)//*Marg*, Vol.53, no.1 (Sept., 2001), p.47.

именно сам, собственной рукой должен совершить решающее движение.

Смысл этого поражающего нас деяния может состоять в выполнении возложенного на себя обета¹⁰⁹, в благодарении божества за оказанные благодеяния¹¹⁰, в выражении своей бесконечной любви и преданности – бхакти (bhakti). Можно также предположить, что человек, желающий таким образом расстаться с жизнью, пытался выкупить у бога смерти – Ямы – жизнь другого, близкого ему человека, находящегося при смерти. Мифы о подобных подвигах известны нам из Античности (Алкестида и Адмет) и других традиций. В средневековой мусульманской Индии была популярна легенда о Бабуре¹¹¹, который отдал собственную жизнь в обмен на жизнь своего смертельно больного сына – Хумаюна.

Марко Поло упоминает существовавший на территории Малабарского побережья обычай, согласно которому осужденный на смерть преступник мог избрать вместо казни такую форму жертвоприношения, при которой он сам себя убивает «из любви к таким-то идолам»¹¹² – и тогда ему до выполнения ātma yajña выделялось несколько дней, в которые он мог предаваться любым удовольствиям жизни и почитался при этом как святой. Эта форма жертвоприношения осмыслялась в народе как более всего угодная

¹⁰⁹ В тамильской поэме «Шилападикарам» (5-6вв.) описывается, как войны, благодаря за дарованную победу богиню войны Коттравей, «во исполнение сурового обета, отрубив себе голову, бросают ее в предсмертное мгновение на жертвенник» (XII.17) – «Повесть о браслете», пер. с тамил. Е.Я.Глазова, М., 1966, сс.49-50.

¹¹⁰ В известной легенде из «25-ти рассказов Веталы», которую впоследствии пересказал Т.Манн, чистильщик Дхавал поклялся перед богиней Гаури, что пожертвует ей собственную голову, если она выполнит его просьбу и устроит его брак с приглянувшейся красавицей. Его желание сбылось и он из чувства благодарности выполнил обещанное. Когда брат жены узнал о происшествии, он повторил поступок Дхавала, а затем и жена Дхавала (как те вываливающиеся из окон старушки у Хармса) собралась последовать их примеру. Но богиня вмешалась и велела ей соединить отделенные тела и головы, что она, конечно, сделала неправильно, так что голова ее мужа срослась с туловищем ее брата. Подобная история произошла с Ренукой (см. выше – I.1.8:б) – ей по ошибке приставили голову женщины-шудры.

¹¹¹ Упоминается в: Thomas, P. Op.cit., p. 56.

¹¹² Марко Поло. Книга о разнообразии мира. Пер. И.П.Минаева. СПб., 1999, с.275 (глава CLXXIV).

божеству и, следовательно, могла служить процветанию и благу всей общины.

Божеством, принимающим такие жертвоприношения, является чаще всего Деви или ее многочисленные ипостаси. В Виндхьячале (Уттар Прадеш) местное население чтит богиню Виндхьявасини («живущая в Виндхья») и помнит местного почитателя Деви – Дхьяну Бхагата, который принес ей в жертву собственную голову, но всемогущая богиня возвратила ее на место и вернула к жизни своего бхакта. Подобная легенда упоминает другую североиндийскую богиню – Вайшно Деви, которая после такого же поступка своего адепта оживила его и отменила кровавые жертвоприношения (*bali*), довольствуясь впредь растительными жертвами (*pūjā*) и благосклонно принимая кокосовый орех вместо человеческой головы¹¹³.

Итак, образ Чиннамасты, скорее всего имеющий непосредственную связь с подобными культами, мог быть либо инспирирован ими, либо, напротив, сам провоцировал появление таких практик. Что из них первичное, а что – вторичное? Вряд ли это может быть выяснено. Вопрос о том, что было раньше – миф или ритуал – так и оставшийся нерешенным, уже «снят с повестки дня» в религиоведении.

1.2.5. Тема “дарения тела” (*dehadāna*) в буддизме.

Миф о кормлении спутниц из Пранатошини-тантры очень сильно напоминает многочисленные истории о дарении собственного тела, изложенные, главным образом, в джатаках – историях о предыдущих рождениях Будды. Многочисленные перерождения Будды, если рассматривать их в контексте индуистского мировоззрения, ничем по существу не отличаются от схождения (*avatāra*) в мир таких

¹¹³ См. Рыжакова С.И. Кокос – «мир райского наслаждения»// Восточная Коллекция, №2, 2002 (в рукописи); а также научная сессия “Losing One's Head: Sacrifice, Substitution and the Goddess” (<http://www.aasianst.org/absts/1995abst/southasi/sases130.htm>)

божеств, как Вишну¹¹⁴. Оба, рождаясь в этом мире, прославляют себя великими подвигами и проповедуют дхарму – истинное знание¹¹⁵. Предположим, что различные воплощения Деви, и среди них – Чиннамаста, также имеют право на сопоставление с перерождениями Будды.

Джатаки на санскрите, пали и тибетском, а также и другие буддийские литературные жанры полны примеров проявления щедрости, когда какое-либо животное или человек отдает все свое тело или часть его тому, кто в этом нуждается: Царь Шиби отдает свои глаза слепцу, облик которого принимает верховный бог Шакра для испытания царя; принц Махасаттва бросается со скалы, чтобы накормить голодающую тигрицу; огромная рыба, в теле которой переродился Будда, выбросившись на берег, спасает от голода пятерых дровосеков; царь Чандрапрабха отдает коварному брахману свою голову и т.д. В этих текстах даже выработалась своеобразная терминология: для обозначения деяний бодхисаттвы используются такие слова, как *dehadâna* («дарение тела»), *âtma-parityâga* («самоотречение»), *šarîra-parityâga* («отказ от (своего) тела»), *adhyâtmika-dâna* («дарение самого себя»).

Среди буддийских джатак есть много историй, посвященных теме кормления и самопожертвования, но особо важной в контексте нашего сравнения представляется джатака о царе Майтрибали, напоившем своей кровью пятерых голодных и злых демонов-якшей. Обратим внимание на описание состояния царя Майтрибали, когда придворные врачи по его просьбе вскрыли ему вены, и якши стали пить кровь:

«И царь, позволив этим призракам ночным пить кровь свою из ран, весь просиял, из золота как будто его тело было, подобное горе Меру, облаченной облаками, зарей вечернею окрашенными и осевшими под тяжестью воды.// От радости необычайной и дивной стойкости и от телесной силы не ослабело

¹¹⁴ Будда даже признается одной из десяти аватар.

¹¹⁵ Из аватар Вишну в этом, наверное, более всего преуспел Кришна.

его тело, не перестало биться сердце, и крови не уменьшилась струя»¹¹⁶.

Точно так же лицо царя оставалось спокойным, и он испытывал лишь радость от возможности совершать даяние, когда стал отрезать части своего тела.

Образ царя Майтрибали среди всех героев джатак, пожалуй, имеет наибольшее сходство с образом Чиннамасты: его кровь пьют злые духи, но он при этом не умирает и продолжает оставаться радостным и полным сил – ни потеря крови, ни отсечение частей тела не имеют последствий для царя, как и для Чиннамасты.

Джатаки считаются популярным жанром, поскольку в них в увлекательной и доступной форме басни или сказки выражается морально-этическое учение буддизма. Но при более внимательном анализе джатак выявляется содержащийся в них глубокий эзотерический смысл, раскрывается сотериологическое учение махаянской философии. Первым шагом на пути к раскрытию этих смыслов является наблюдение за композицией рассказов, каждый из которых имеет четкую трехчастную структуру и строится по канонам «обрамленной повести», форма которой часто использовалась в древнеиндийской литературе¹¹⁷. В джатаке две обрамляющие части соотносятся с «настоящим временем», когда Будда дает наставления своим ученикам, средняя же часть, обращенная к «прошлому», посвящена описанию подвигов Будды в его предыдущих воплощениях. Между внутренней частью и двумя внешними отчетливо прослеживаются параллели: Будда-рассказчик из внешней части является тем самым, кто действует в средней части; существа, физически спасенные Бодхисаттвой в прежние времена, идентифицируются с теми, кто в «здесь и сейчас»-пространстве обрамляющих частей получает от Будды духовное спасение.

Наличие такой «зеркальной» композиции в джатаках было выявлено филологами уже давно, но поистине далеко идущие выводы из этого смог сделать совсем недавно японский ученый Рейко

¹¹⁶ VIII:41-42 // Джатаки. Пер. А.П. Баранникова и О.Ф. Волковой. СПб., 1993, с.64.

¹¹⁷ Гринцер П.А. Древнеиндийская проза (обрамленная повесть). М. 1963.

Охнума (Ohnuma, Reiko)¹¹⁸. Развивая далее намеченные параллели между двумя структурными частями джатак и двумя временными мирами, исследователь приходит к выводу, что подвиг «дарения тела» (dehadâna), осуществленный в прошлом, оказывается тождественным акту «дарования Закона» (dharmadâna), происходящему в настоящем. Пятеро якшей, которые насыщались кровью царя Майтрибали, получают от него же обетование:

*<...> зачем же спутников своих я буду забывать, достигнув совершенного познания? Вас первых приобщу к бессмертью я, вам первым сообщу закон конечного освобождения (yuṣmâkam eva prathamam kariṣye vimokṣadharmâmṛtasamvibhâgam).*¹¹⁹

И впрямь, эти злые духи, казалось бы, недостойные существа, оказываются теми самыми первыми учениками Будды, вместе с которыми он предавался аскезе, а затем обратил их своей первой проповедью в лесу близ Варанаси.

Еще более отчетливо тема сравнения тела со спасительным учением звучит в джатаке о рыбе, которая дошла лишь в тибетском варианте. Пять дровосеков умирают от голода, но Будда, родившийся в теле огромной рыбы, спасает их, выбросившись на берег. Здесь, что особенно для нас важно, присутствует метафора «кормления» учением как собственным телом. Будда в облике рыбы прямо говорит дровосекам:

*«Вы будете первыми, кто отведаст моего тела и насытится, впоследствии же, когда я обрету полное просветление, вы будете первыми, кто **отведаст вкус** (др. вариант – нектар) **дхармы**»*¹²⁰.

Кроме метафоры «тело-дхарма» в джатаках развивается еще целый ряд примечательных сравнений, причем то, что в одной части рассказа фигурировало как метафора, в другой части может становиться реальностью. Такова, например, метафора «тело-плот»,

¹¹⁸ Ohnuma, Reiko, The Gift of the Body and the Gift of Dharma.//HR, vol.37, No 4 (May 1998), pp.323-359.

¹¹⁹ Указ. соч., с.68; санскр. фрагмент цит. по Ohnuma, R. Op. cit., p.333

¹²⁰ Ohnuma, R., op. cit., p.334; ср. с христианской новозаветной темой «хлеб вечной жизни», (Ин.6:31-58, и др.) обетованием апостолам первыми вкушать его.

развиваемая в рассказе о тонущих мореплавателях¹²¹. В начале этой джатаки слушающие Будду удивляются, как произошло, что первые пять учеников Будды так быстро обрели правильный путь – при этом постоянно используются «водные» метафоры: «Эти пятеро некогда принадлежали другой секте, и *мощный поток* ложных взглядов уносил их все дальше и дальше...», «но затем Просветленный ... помог им выбраться из ужасного океана сансары и поставил их на твердую землю...». Будда отвечает: «уже не впервые я помогаю этим пяти блаженным преодолеть океан сансары. В предыдущий раз я, пожертвовав собой, спас их, терпящих кораблекрушение посреди океана, когда они были лишены какого-либо убежища, защиты...».

Корабль купцов, переплывающий океан, был атакован морским чудовищем и пошел ко дну. Лишь пять моряков (или купцов) и их кормчий умели плавать, но они понимали, что вплавь им не добраться до берега. Тогда старший среди них (бодхисаттва) придумал способ, как спасти остальных. Согласно поверью, океан не терпит присутствия трупа в своих водах и стремится избавиться от него; таким образом, Будда приказал своим друзьям схватиться за него покрепче и сам перерезал себе горло. Тело вместе с утопающими было немедленно вышвырнуто на берег, и пятеро мореплавателей спаслись.

В буддийской литературе, да и во всей религиозной мысли Индии все перечисленные сравнения являются устоявшимися метафорами – сансара-океан, нирвана-спасительный берег (ср. «чистая земля» в амидаизме)¹²². Параллель «тело Будды – тело дхармы» здесь осуществляется в образе плота, благодаря которому (kâyamahâplavēna – «великий плот тела» в Instr.Sing.) люди спасаются. Сравнение тела с лодкой¹²³, плотом, на котором можно переплыть океан смертей и рождений, часто встречается и в историях, где водной стихии нет и в помине. Такова история о

¹²¹ Приводится в «Mahāvastu», пересказ. по Ohnuma, R. Op. cit., p.332.

¹²² samsâra-samudra, -sâgara, -abdhi, -arnava, -udadhi, etc.

Для многих сотериологических терминов используются слова, производные от глагольного корня **-trj**, основное значение которого связано с пересечением реки вброд.

слоне, который обнаружил изгнанных в пустыню опальных подданных некоего царя, умирающих от жажды и голода, и, дав им указания, где найти воду и дорогу из пустыни, сам бросился со скалы, чтобы накормить их своим телом¹²⁴. Здесь, когда Бодхисаттва говорит о своем теле как о лодке в пустыне¹²⁵, непонятно, какой из двух планов спасения – частный или универсальный – имеется в виду:

«Поэтому пусть станет мое тело, вместилище столь многих сотен немощей, ладью для спасения от несчастья объятых муками людей»¹²⁶

Невооруженным глазом видна связь идеи спасающего тела Будды с развиваемой в Махаяне концепцией «трех тел Будды» (trikāya). В джатаках фигурируют два из них – «Сотворенное», или «Оформленное» Тело (nirmāṇa-, rūpakāya) и «Тело Дхармы» (dharmakāya), которое в узком смысле понимается как свод учений Будды, или идеалов и истин, воплощенных в этих учениях. В широком, метафизическом смысле, развиваемом в йогачаре, тело Дхармы – Абсолют. В джатаках эксплуатируется, скорее всего, первый, узкий смысл. Постоянно прослеживается параллель между обоими телами, которая усиливается выделением у этих тел нескольких частей: в джатаке о Майтрибали кровь, разные части тела, которыми насыщаются якши, сравниваются с отдельными частями (aṅga – «члены») дхармового тела Будды (медитация, моральное учение, мудрость), которые он передаст ученикам; царь Шиби, отдавая свои глаза слепцу, чаёт обрести глаз всезнания; царь Маничуда, снимая с головы корону, надеется обрести «корону просветления» (bodhiratna); царь Амбара, отсекая собственные ступни и руки, надеется заменить их «руками веры» и «ступнями праведности» (anuttaraśraddhâhastâ, anuttarâm śīlapâdâm)¹²⁷.

¹²³ В тантрических текстах тело женщины как средство достижения спасения также часто сравнивается с лодкой.

¹²⁴ Джатаки, с.158-168.

¹²⁵ «Пустыня» (śūnyam), «пустота» (śūnyatā) и др. – важнейшие понятия в Махаяне.

¹²⁶ Джатаки, с.161.

¹²⁷ Цит. по Ohnuma, R. Op. cit., p.352.

Поскольку в большинстве джатак физическое тело бодхисаттвы описывается как тленное и порочное, «вместилище столь многих сотен немощей» (см. выше), то намечается тенденция выстроить иерархию, в которой низшей ступенью является «рупа-кая», а более высокой – «дхарма-кая».

Хотя нам не известно, совершал ли Будда действия, подобные dehadāna, можно предположить, что проповедь учения воспринималась Буддой как акт саможертвоприношения, аналогичный поступкам бодхисаттвы. В джатаке о кораблекрушении Будда говорит:

tadâpi te ete mayâ âtmaparityâgam kṛtvâ mahâsamudrâto svastinâ sthale pratiṣṭhâpitâ etarahim pi mayâ âtmaparityâgam kṛtvâ smsârâto târitâ nirvâne pratiṣṭhâpitâh¹²⁸

«В то время, пожертвовав собой (âtmaparityâgam), я спас их в бескрайнем океане и доставил на сушу целых и невредимых. Сейчас так же, принося себя в жертву (используется то же слово), я спас их от сансары, провел по пути и укрепил в нирване»

Возвращаясь к сопоставлению темы «дарения тела» в джатаках с темой «кормления спутниц», выраженной в рассказах Пранатошинитантры, следует отметить несколько существенных отличий.

Во-первых, бодхисаттва, герой джатак, ничуть не медлит, когда его кто-либо просит о пище – напротив, он сам ищет любой возможности проявить свою щедрость¹²⁹ и самоотреченность и часто сам предлагает помощь, на которую терпящие бедствие даже и не рассчитывали. Иначе дело обстоит с Чиннамастой – она соглашается накормить своих спутниц лишь после долгих просьб; она как бы

¹²⁸ «Pancakânâm Bhadravargikânâm Jâtaka», Mahâvastu – цит. по Ohnuma, R., op. cit., p.353

¹²⁹ Иной раз это выглядит для нас даже комично: бодхисаттва прямо-таки охотится за теми, кого можно было бы облагодетельствовать; он рад даже претерпеть мучения и заслужить религиозную заслугу (puṇya) за счет того, кто, поступив с ним зло, берет «грех на душу» (см. рефлексия бодхисаттвы на эту тему в джатаке об Улмадаянти – см. Джатаки, сс. 106-117).

дожидается, когда они должным образом восславят ее величие и могущество, перечислят все восхваляющие ее эпитеты¹³⁰.

Во-вторых, хотя каждый раз, принося себя в жертву, бодхисаттва полон радости и у него отсутствуют какие-либо сомнения, в его подвиге самопожертвования едва ли можно видеть элемент игры, *лилы*, как это было в случае с Чиннамастой, которая тоже отсекала себе голову «улыбаясь». Как я полагаю, исходя из сопоставления текстов, для нее это было своего рода трюком, поводом проявить свои чудесные божественные способности и одновременно «избавиться» от назойливых просьб спутниц. В мифах из Пранатошини-тантры нет той трагичности и пафосности («земля вся в содрогание пришла» и др.¹³¹), что свойственна описанию подвигов Будды.

Но все же общность сюжетов о «кормлении собственным телом» дает нам еще один важный ключ для понимания образа Чиннамасты. Сравнение в джатаках физического тела и «тела учения», спасительного знания, позволяет осмыслить акт кормления Чиннамастой (заметим, богиней Знания – Mahāvidyā) своих спутниц как акт передачи знания, как дар откровения или приобщения к божественной природе¹³². Можно предположить, что в мифе из Пранатошини-тантры, как и в джатаках, речь идет не просто об удовлетворении голодающих спутниц: очевидный, поверхностный план повествования подразумевает еще и аллегорический, скрытый план, в котором передана глубоко мистическая идея, высшая тайна спасения. Но и такая интерпретация, основанная на сопоставлении

¹³⁰ Интересное предположение в связи с этим высказывает др. Бенард (с.7): когда спутницы обращаются к Деве, характеризуя ее как «подательницу благ», «Мать вселенной» и др., она обязана подтвердить их слова, осуществить «воплощение слов истины». Исследовательница отсылает к работам W.Norman Brown, "The Basis for the Hindu Act of Truth" (Review of Religions, Nov. 1940), "Duty as Truth in Ancient India" (Proceedings of the American Philosophical Society, vol.116, no.3), A.Wayman, "Buddhist Insight", p.375ff.

¹³¹ В Пранатошини-тантре, насколько можно судить по переводу, вообще нет никаких художественных достоинств.

¹³² Мотив «приращения божественной плоти» открывает перед нами просто немислимые просторы для сопоставлений, в первую очередь – с христианской евхаристией, но такое исследование неосуществимо в рамках данной работы.

с джатаками, не дает всеобъемлющего, полного понимания образа Чиннамасты. Едва ли подлежит сомнению, что в ее образе задействован этот глубочайший архетип о кормлении плотью, как приобщении к священному и о тождестве тела божества и спасительного знания, передаваемого им; но при такой трактовке остается необъясненной важнейшая деталь образа – то, что богиня сама пьет собственную кровь. Такой мотив совершенно отсутствует в джатаках.

Любопытно, что сюжеты о дарении собственного тела (о царе Майтрибали, о слоне и о тигрице) совсем отсутствуют в собраниях джатак на языке пали. Напротив, в тибетском каноне¹³³ их количество весьма велико. Как мы выяснили, эти сюжеты выражают идеал сострадания, развиваемый в Махаяне и, возможно, иллюстрируют формирующуюся концепцию «трех тел» – поэтому тема жертвования физического тела бодхисаттвы так важна. Но кроме этих причин, популярность рассказов о пожертвовании собственного тела в тибетском буддизме может быть связана с особенностями местных мистических практик.

Буддизм в Тибете в значительной степени смешался с местными культами и пополнил свой пантеон за счет многочисленных божеств и духов традиционной тибетской религии *бон*, или «синей веры». Этот процесс синкретизации осмыслялся как «покорение» Падмасамбхавой (VIII век), знаменитым буддийским гуру, местных божеств, «обращение» их в приверженцев и защитников истинной религии¹³⁴. Среди почитаемых тибетцами божеств особую группу представляли многочисленные устрашающие вредоносные духи,

¹³³ Ряд таких джатак есть в Ганджуре: см. *Tibetan Tales, derived from indian sources, translated from the Tibetan of the Kahgyur by F.A. von Schiefner. London, 1925.* Также Таранатха рассказывает историю об Арьясанге, который увидел собаку, страдающую от того, что ее поедали червяки и хотел было избавить от них животное, но, жалея их, решил отдать им на поедение собственное тело (Дараната, указ. соч., с.117).

¹³⁴ Это описано, например, у тибетского хрониста Будона (Bu-ston) Ринчендуба (1290–1364) в его «Истории буддизма» – III.1.3. (СПб., 1999, с.252)

обитающие в горах и пещерах, аналогичные индийским *якшам*¹³⁵ из джатаки про царя Майтрибали.

Самые отчаянные тибетские *садхаки* («практикующие») ¹³⁶ пытались повторить подвиг бодхисаттвы¹³⁷ и совершали таинственный обряд **чод**, или **тшед** («отрезание», «уничтожение»): придя ночью в пустынное место или на кладбище, они созывали голодных духов и отдавали собственное тело им на съедение. При этом способ призывания духов выглядел в точности как шаманское камлание: садхак кружился в танце под бой барабана или играл на флейте, сделанной из человеческой берцовой кости (тиб. *канглинг*). Целью практики **чод**, помимо выражения сострадания голодным духам, являлось разрушение привязанности к своему телу как иллюзорному источнику ложного представления о собственном «Я». Более опытные в мистических практиках буддисты могли совершать жертву **чод** во время медитации в собственном сознании в любое время, в любом месте. Подобные практики существуют и в наше время: их наблюдала и впоследствии описала в своей книге¹³⁸ знаменитая французская путешественница, «дама-лама», как ее называли, – Александра Деви-Неэль, жившая в первой половине XX века.

Джатаки были созданы существенно раньше, чем буддийские или индуистские тексты, в которых встречаются первые упоминания о Чиннамасте. Позднейшим сроком создания «Гирлянды джатак» (*Jātakamālā*), сборника Арья Шуры, ученые считают VI век. Следовательно, джатаки также могли послужить одним из источников для создания образа Чиннамасты, особенно если учитывать ареал распространения культа этого божества. Индуистская Чиннамаста имела больше всего почитателей на Севере Индии (основные храмы

¹³⁵ Изначально в индуизме якши считались благими существами – добрыми духами и свиты бога процветания и богатства – Куберы; но в буддизме, вступившем в конфронтацию с индуизмом, они обрели вредоносный характер.

¹³⁶ *sādhana* – чаще всего переводится как «практика», но есть и другие интересные значения – напр., «призывание духов», «колдовство».

¹³⁷ Согласно Таранатхе, легендарный создатель «Джатакамалы» закончил свою жизнь, также подражая Будде – накормил своим телом голодную тигрицу (Дараната. Указ. соч., сс.100-101).

находятся в штатах Химачал Прадеш, Уттара Прадеш, Бенгалия, Ассам и др.), а ее буддийская форма – Чиннамунда Ваджраварахи (Ваджрайогини) – в Тибете. Именно там создавались джатаки, посвященные сюжетам «дарения тела» и практиковалось пожертвование собственного тела во время ритуала **чод**. Но попытаемся выяснить, имеется ли тема самопожертвования или дарения собственного тела в буддийских легендах, повествующих о Чиннамасте-Чиннамунде.

¹³⁸ Давид-Неэль, А. Мистики и маги Тибета. М., 1991, сс.91-106.

1.3. Чиннамаста в традиции Mahāsiddha

1.3.1. «Великие достигшие»

В буддийской традиции имя «Чиннамаста», или «Чиннамунда» упоминается как эпитет великих буддийских йогинь, входящих в список 84-х махасиддх – «достигших великого совершенства» (тиб. «груп-тхоб», или «дубтоб»). Количество сиддхов и их имена в разных списках варьируются, но число 84, считающееся в традиции сакральным (84 асаны в йоге, 84 бусины в четках йогов и др.), упоминается в большинстве списков. Махасиддхи были яркими, необычно колоритными фигурами, выразителями высших истин учения Ваджраяны – «Алмазной Колесницы», которая уже в середине первого тысячелетия н.э. начала выделять себя из всего буддийского мира и противопоставляться Махаяне – тому истоку, из которого она сама вышла.

Буддизм изначально формировался как протест живого религиозного и нравственного чувства против застывшего брахманского догматизма и ритуализма. Но постепенно даже в Махаяне стал стремительно нарастать формализм и погоня за внешним благочестием. Такое угасание живого духовного импульса побудило многих последователей Будды отринуть закосневший и омертвевший монастырский устав и стать одиночными отшельниками, самостоятельно искать совершенства на просторах Северной Индии и Тибета.

Однако вскоре из-за распространения мусульманского влияния на Бенгалию традиция махасиддхов в Индии пресеклась, и постепенно весь буддизм был вытеснен из Индии в недоступные горные районы Тибета. Именно там тантрический буддизм, Ваджраяна, пережил свой настоящий расцвет. В тибетских буддийских монастырях до сих пор сохраняются *парампары* (*paramparā* – «один за другим» – живые линии преемственности от учителя к ученику), восходящие к великим сиддхам.

Среди махасиддхов много известных фигур, чье время жизни колеблется между VII и XI веками – к ним причисляются такие

великие и авторитетные учителя тибетского буддизма, как Нагарджуна¹³⁹, Наропа, Тилопа, Индрабхути, Марипа и другие. В списках махасиддхов перечисляется немало женщин. Многие махасиддхи отличались необычной внешностью – они не брили голову наголо, как большинство буддистов, а, наоборот, отращивали длинные волосы и бороды. В их поведении было много эпатазирующего, юродствующего, шокирующего средних обывателей. Эти «диссиденты-неформалы» были прежде всего йогинами, практиками, ищущими живого религиозного опыта, а не схоластами-теоретиками, рассуждающими о природе дхарм и прочих тонкостях доктрины. По этой же причине от них дошло довольно мало сочинений философско-теоретического характера.

Традиция махасиддхов была в высшей степени мистической и эзотеричной. В ней была выработана особая символика, непонятная как современникам-обывателям, так и нынешним ученым-востоковедам. Махасиддхи использовали в речи и в сочинениях язык загадок и парадоксов – *saṅdhyābhāṣā* («сумеречный язык»; тиб. *dgons pa'i skad*), причем это не было всего лишь защитой от любопытства: они считали, что обычным языком невозможно выразить высочайшие переживания сознания; а используемые ими парадоксы и неочевидные сравнения могли лишь намекнуть на истинное знание, подтолкнуть человека к восприятию реальности. В этом контексте существование такого парадоксального образа как образ Чиннамасты представляется очень уместным в среде махасиддхов – в нем «зашифрована», невербально передана идея о несостоятельности этой реальности.

Отечественный ученый-востоковед Е.А.Торчинов замечает, что тексты, приписываемые махасиддхам, шокируют своими призывами к греховным, да и попросту варварским и бесчеловечным деяниям: в них проповедуется убийство, каннибализм, прелюбодеяния и прочие несовместимые с самим духом буддизма мерзости. Ученый задается вопросом: «Что стоит за всем этим? Неужели некие «сатанисты»

¹³⁹ Имеется в виду не философ Нагарджуна, основавший во II веке школу

завладели обликом кроткого Будды для совращения живых существ с пути освобождения?”¹⁴⁰ Те, кто понимал их язык буквально, либо устремлялись к ним в погоне за сверхъестественными магическими силами (siddhi) и мирскими удовольствиями, тем самым дискредитируя их; либо, в отвращении от того, что выглядело как богохульство, отвергали и презирали махасиддхов. И первые и вторые были введены в заблуждение.

Сиддхи в своем учении¹⁴¹ высшее скрывали за низшим, самое святое облекали в форму обыденного, глубочайшие знания и просветления изображали как гротеск и парадокс. Как пишет буддийский лама европейского происхождения Анагарика Говинда, это нельзя считать просто языком для посвященных – это была «шоковая терапия, которая стала необходимой в виду излишней интеллектуализации буддизма»¹⁴², излишней увлеченности доктринальными вопросами, когда философствование на теоретические темы стало самоцелью и отодвинуло на второй план простые, но экзистенциальные истины, выраженные Буддой всего лишь в четырех коротких фразах.

Парадоксальный язык махасиддхов был таким же бескомпромиссным, как сама их жизнь. Биографии некоторых махасиддхов мы рассмотрим подробнее, поскольку они важны для нас в связи с образом Чиннамасты.

1.3.2. Рассказ из Таранатхи и Оргьянская легенда

Обратимся к жизнеописанию махасиддхи Кришначарьи, приведенной в «Исторических работах» Таранатхи¹⁴³, в которой

Мадхьямика, а его тезка, живший в VII веке.

¹⁴⁰ Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. М., 1998, с.271.

¹⁴¹ Впрочем, о каком-либо систематизированном «учении сиддхов» говорить не приходится: у каждого был свой, индивидуальный и уникальный путь, практический метод (urāya) для достижения Просветления, повторить который, возможно, не мог уже никто.

¹⁴² Govinda, Anagarika. Principles of Tantric Buddhism// 2500 years of Buddhism, Delhi, 1956, p.368. – «over-intellectualisation»

¹⁴³ Таранатха (Дараната) жил с 1575 по 1643 гг. и был автором тибетских летописей.

содержатся выдержки из биографий его учеников, в том числе двух сестер Махасиддх – Мекхалы и Канакхалы. Девушки были сестрами, жили на юге Махараштры. Они не желали выходить замуж и, когда в их места пришел Кришначарья, они последовали за ним. Вот как они обратились к нему при встрече:

«Мы страшимся уз сансары. Умоляем, покажи нам способ освобождения от нее!» – когда они так взмолились к ачарье, и он увидел, что они были годными сосудами для учения, то наделил их силой, и на них снизошла высшая мудрость. Они практиковали основное учение, затем высшее, и вскоре освоили восемь ритуальных типов созерцания и другие способности. Ни стены, ни горы и воды более не были для них помехой. Они продолжали жить среди окружения и быстро постигать ментальные аскетические практики.

Однажды, когда они обе шли по дороге, они встретили толпу обычных йогов, последователей Горакши, которые стали издеваться над ними, говоря: «Вы, ученики Кришнапы, покажите нам какой-нибудь фокус!» Тогда, поскольку жилище этих так называемых «йогов» находилось в очень живописном месте, девушки совершили над ним «ритуальный взгляд», называемый «тот, что переносит вперед» и перенесли все постройки, ничего не повредив, в пустыню, где земля была белого цвета и нечем было порадовать взгляд. Девушки сказали йогам: «Теперь и вы должны показать какой-нибудь трюк», – и ушли. Позднее, когда Горакша попросил у них прощения, их дома были возвращены на прежнее место.

В другой раз в Бенгалии, во время правления царя Лалитачандры¹⁴⁴, когда Махачарья решил, что пришло время обратиться к царю, две девушки появились из толпы, окружавшей учителя, и, поклонившись ему, сказали: «Благодаря милости Гуру мы обе достигли высочайшей и величайшей из целей и теперь мы хотим воспарить в небеса. Но прежде нам бы хотелось выполнить любую просьбу ачарьи». Тогда ачарья сказал: «Хорошо, отрубите ваши головы и дайте их мне». Тогда они обе достали изо рта по мечу и, без промедления отрубив свои головы, вручили их учителю. Затем, танцуя, они стали подниматься выше и выше по небесной лестнице, пока окончательно не пропали из виду в радужном сиянии. Богиня Шриджняна и раньше совершала подобное чудо, и даже ракшасы и дакини, будучи в своей телесной форме, иногда его демонстрировали. Сама Ваджраварахи, доказывая несостоятельность этой реальности, явилась в

такой форме, и говорят, что такое впоследствии часто случалось среди ее сиддх»¹⁴⁵.

Также в собрании мифов о богах-защитниках веры имеется рассказ о защитнице Конгпо, Конг бцун де мо, восходящий к одному из «сокрытых текстов» тибетского буддизма, обнаруженных Оргьяном (1585-1656):

*«Когда Падмасамбхава победил 12 сестер, одна из них, Конг бцун де мо¹⁴⁶ предложила Падмасамбхаве свою садхану, сердце и жизнь. Она рассказала ему о своем прошлом: «Прежде на западе в царстве Оргьян жил правитель по имени Индрабхути. У него было пять сестер, старшая из которых, известная как принцесса Лакшминкара, стала его супругой¹⁴⁷. Ее отец-царь приговорил ее за это к суровому наказанию. Она же заявила: «Отец, тебе нет нужды карать меня, я сама себя накажу». Тогда она взяла золотое лезвие и перерезала себе горло. Белая кровь потекла из ее шеи. Она обошла вокруг города семь раз, поражая всех жителей своим видом, за что те прозвали ее великой **Чиннамундой Варахи**»¹⁴⁸.*

Далее в ее рассказе говорилось о том, что после семи перерождений она родилась в Конгпо в Тибете. В этой жизни ее звали Конг бцун де мо и она повстречала Падмасамбхаву на тибетской границе. С этого времени она обещала свое покровительство и помощь всем великим святым и практикующим дхарму.

В этих двух буддийских текстах не объясняется происхождение богини Ваджраварахи в ее обезглавленной форме, однако речь идет о ее манифестациях. Эти два рассказа связаны с образами трех женщин-Махасиддх: рассказ Таранатхи посвящен сестрам Мекхале и Канакхале, Оргьянская история описывает предыдущую жизнь

¹⁴⁴ конец 7-го – начало 8-го века.

¹⁴⁵ Tāranātha, Kahna pa'I rnam thar (биография Кришначарьи). Tibetan Nyingmapa Monastery in Arunachal Pradesh, 1974, pp.319-320. Trans. from the Tibet. by D.Templeton. Цит. по: Benard, E.A., op.cit., p.10.

¹⁴⁶ полное имя звучит на тибетском как Kong btsun de mo rdo rje bod khams skyong wa («досточтимая Конгпо Демо, драгоценная защитница Тибета»)

¹⁴⁷ Как замечает Э.А.Бенард (с.19), имеется в виду брак типа «кармаудра», когда партнеры вместе практикуют только йогу, и, следовательно не совершают инцеста.

принцессы Лакшминкары, великой Махасиддхи¹⁴⁹. Как замечает Э.А.Бенард¹⁵⁰, их биографии, содержащиеся в сборнике биографий 84 Махасиддх, сделанном Абхайадаттой, не сообщают, что они практиковали садхану Чиннамунды, но в Танджуре они все называются авторами садхан Чиннамунды Ваджраварахи/Ваджрайогини. Поскольку в немногих существующих текстах о Чиннамунде Ваджраварахи Махасиддхи играют принципиальную роль, можно сделать вывод, что эта форма Ваджраварахи тесно связана с буддийской традицией сиддхов.

В этих рассказах, в отличие от индуистских, отсутствует тема жертвоприношения. С точки зрения буддизма, кровавые жертвоприношения животных расценивались как негуманные и абсолютно бесполезные для достижения нирваны. Будда сам многократно их осуждает, но при этом, как мы видели, он сам часто приносит себя в жертву умирающим от голода существам, совершая акт «дарения тела». Однако ни один из рассмотренных выше буддийских мифов о Чиннамунде не обсуждает вопроса кровавых жертвоприношений или самопожертвования, но оба они посвящены описанию йогических способностей. В рассказе Таранатхи сестры оказались способными достичь состояния осознания недUALности в результате их неустанных занятий йогой. В Оргьянском тексте Лакшминакара должна была быть наказанной за то, что ее отношения с братом сочли преступными. Зная, что отец ошибочно трактует ее поведение, Лакшминкара проявляет свои йогические способности, чтобы царь осознал свое неведение. Она желает искоренить негативное отношение к ней со стороны отца и горожан и заставить их пожалеть о напрасном порицании ее поведения. И вот она обходит город, держа в руке свою отрубленную голову и открывая свою природу сиддхи¹⁵¹. В тибетском тантрическом буддизме достижение восприятия пустотности существования есть первая

¹⁴⁸ Цит. по: Benard, E.A., op.cit., p.10.

¹⁴⁹ О ней у Таранатхи также есть краткое упоминание – см. Дараната, указ. соч., с.190.

¹⁵⁰ Benard, E.A., op.cit., p.11.

ступень в продвижении по пути бодхисаттв – ступень видения. Человеку, находящемуся в этом состоянии, то, что он обычно считал однозначным, устоявшимся, уже более не кажется таковым. Лакшминкара внешне выражает осознание пустоты собственной природы и непривязанность к собственному «Я» путем отсечения головы. Можно сделать вывод, что две приведенные буддийские легенды отражают идею, согласно которой проявление Ваджраварахи в форме Чиннамунды связано с достижением ею йогических совершенств.

Е.А. Торчинов, говоря о махасиддхах, упоминает, что «не имея догматических предубеждений, они свободно общались с такими же, как и они, индуистскими йогинами, презревшими ограничения брахманской ортодоксии, что приводило к неограниченному обмену идеями и методами йогической практики. По-видимому, в этой среде и формировались приемы и образы, характерные для тантр класса наивысшей йоги, усвоенные много позднее и монастырским буддизмом»¹⁵². Действительно, в различных списках махасиддх наряду с известными буддийскими учителями упоминаются *натхи* (*natha* – «повелитель») – приверженцы тайной мистической секты, склоняющейся к индуизму. Создание движения приписывается жившему в Северной Индии Горакханатху¹⁵³. Вероятно, образ Чиннамасты, имея свою традицию почитания и связанные с ним йогическо-медитативные практики как в буддизме, так и в индуизме, возник именно в такой смешанной среде, так что попытка выявить его чисто буддийское или индуистское происхождение вряд ли увенчается успехом.

¹⁵¹ В то же время она истекает белой кровью, проявляя сострадание к горожанам и своему отцу. (В тантрическом буддизме жидкость белого цвета символизирует сострадание)

¹⁵² Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. М., 1998, с.269.

¹⁵³ Dasgupta, Sh. *Obscure Religious Cults*. 3-d ed., Calcutta, 1969, p.202

II. Иконография и культ Чиннамасты

II.1. Изображение и ритуал в тантрических практиках.

Совместное рассмотрение иконографии и культа божества может выглядеть странным, но в данном случае, напротив, отдельный анализ этих явлений невозможен. Как в индуистской, так и в буддийской традиции, *mūrti*, изображение божества, является объектом культовой практики и само по себе может рассматриваться разве что в качестве предмета искусства. Для нас важно выяснить и проанализировать функционирование образа Чиннамасты в связи с ритуальной практикой в обеих религиозных традициях.

Сама специфика тантризма состоит в том, что, как в индуизме, так и в буддизме, тантра это прежде всего практика, а не особая философия; она в первую очередь имеет дело с развитием и применением эффективных методов, позволяющих адепту достичь освобождения от непрерывного существования или просветления в течение одной жизни или даже мгновенно. Как мы увидим, изображение Чиннамасты и психотехнические практики, связанные с ней, направлены в первую очередь именно на эти высшие религиозные цели.

Индуистский тантризм вовсе не исключает религиозного ритуализма, а, наоборот, объединяет собственные культовые практики с нормативным (*smārta* – «основанный на смрити») индуистским ритуалом. *Мурти* (икона или статуя) Чиннамасты, как и в случае с большинством богов индуизма, чествуется подношением цветов (*puṣpāñjali*), бескровных жертв (*pūjā*), возжиганием священного огня (*homa*), восхваляющими гимнами (*stotra*). Реже – и это относится в основном к шактизму – практикуются кровавые жертвоприношения (*bali*). Степень сложности и длительность ритуала варьируются в зависимости от того, совершает ли его тантрик-йогин высокого посвящения или простой «мирянин»-домохозяин (*gṛhastha*); происходит ли ритуал в обычный день или в день особого почитания Чиннамасты.

Если взглянуть отстраненно, то покажется, что и в буддизме по отношению к статуям Будды, бодхисаттв и божеств проводятся

эти же церемонии, но в меньшем масштабе и с иным смысловым наполнением. Как говорит Б.Бхаттачарья, буддийское почитание образов отличается от «индусской идолатрии» тем, что индусы действительно верят в то, что божество воплощается в идоле, а буддисты воспринимают своих божеств лишь как манифестации пустоты, в реальности не существующие¹⁵⁴. Позволю себе не согласиться с высказанной позицией: по-моему, делая такое заявление, ученый обнаруживает свою необъективность. Он сравнивает явления, лежащие в разных плоскостях – говоря о буддизме, он апеллирует к высшим, систематически разработанным практикам, которые развиваются в элитной интеллектуальной среде; а индуизм он сводит до уровня первобытного фетишизма. Конечно, как мы уже выяснили, в Индии очень сильна народная религиозность и обрядоверие – но не очевидно ли, что и в Тибете далеко не каждый пастух читал «Муламадхьямика-карику»?

Как бы то ни было, но важнейшими, характерными именно для тантризма (будь то индуистский или буддийский его вариант) являются не перечисленные ритуалы «внешнего» почитания образа божества, а «внутренние» психотехнические практики йоги и медитации (*дхьяна*), при которых используются методы *мантр*, *янтр* и *мудр*. Эти три элемента, а также изображение божества необходимы для совершения практики визуализации.

II.2. Техника визуализации божества

Визуализация божества является одним из главных элементов тантрической духовной практики (*sādhana*). В тантрической садхане богослужение включает либо отождествление себя с божеством, либо мысленное воссоздание образа божества перед собой. Как в индуизме, согласно часто цитируемой формуле, «чтобы почитать божество, надо самому стать божеством»¹⁵⁵; так и в буддийской

¹⁵⁴ Bhattacharyya, B., op. cit., p.xxvii.

¹⁵⁵ devo bhutva devam yajeta

тантре, чтобы продвинуться в достижении состояния Будды, следует ментально отождествить себя с божеством, воплощающим один из аспектов Просветления. В обеих традициях визуализация божества – способ, используемый как для достижения высшей цели (мокша или бодхи), так и для стяжания сверхъестественных способностей (сиддхи), являющихся второстепенными, не основными целями.

Божество представляет идеал, утонченную форму, лишенную какой-либо замутненности, препятствующей достижению освобождения от циклического существования. Каким образом практикующей уподобляется божеству? Чтобы понять этот тантрический метод, следует вспомнить, что тантра унаследовала многое из мыслей Упанишад. Одно из центральных учений тантры это восходящий к Упанишадам тезис о том, что макрокосм тождественен микрокосму (человеческому телу); что каждая часть тела есть подобие места или объекта во вселенной. Что отличает тантру от других индуистских и буддийских учений, так это ее постоянный упор на идентичность абсолютного (paramārtha) и феноменального (vyāvahāra), достигаемую благодаря очищению последнего через практики садханы. Тантрик научается приспособлять божественное для внутреннего использования, стяжать безграничную энергию и, сосредотачивая ее в одной капле, трансформировать с ее помощью свое тело-микрокосм в божественное тело-макрокосм. Показательно, что образ «капли» (bindu) проходит лейтмотивом на всех этапах тантрической теории и практики именно как та форма, в которой аккумулируется бытие, энергия, и чистое божественное сознание, и бинду является универсальной составляющей мерой – говорится о «каплях жидкости», «каплях света», – звука, – знания и т.д.

Говоря о практике визуализации в тибетском буддизме (здесь она чаще называется «йога божеств»), лама Анагарика Говинда отмечает, что визуализация представляет собой «творческий процесс духовной проекции, посредством которой внутренний опыт переводится в видимые формы, что можно сравнить с творческим

актом художника»¹⁵⁶. При этом специальные технические средства – изображения (янтры, мандалы, иконы-танка), молитвы – мантры и жесты рук – мудры, действуя соответственно на три основных чувства восприятия – зрение, слух и осязание – помогают в процессе визуализации «вызвать из пустоты-небытия» образ божества и наделить его реальностью. Этот процесс создания божества рассматривался теоретиками Ваджраяны как четырехчастный:

śūnyatābodhito bījam bījādvimbam prajāyate |
bimbe ca nyāsavinyāsau... ||¹⁵⁷

«от постижения пустоты к семени, от семени образ рождается, от образа же – к отдельно стоящему (объекту)»

Совершая визуализацию, садхак доводит до предела концентрацию мысли, так что его субъективные представления объективизируются, воображаемое становится настолько ярким, что заслоняет собой действительное.

Как в буддийском, так и в индуистском тантризме существуют тексты, в которых описана практика визуализация Чиннамасты. Там же детально описывается ее внешность, что устанавливает каноны для ее иконографии.

II.3. Садхана Чиннамасты из Садханамалы и Тантрасары

Первая из рассматриваемых нами садхан восходит к буддийской «Садханамале» (Sādhanamālā – «гирлянда садхан»), содержащей 312 ритуальных текстов, посвященных различным буддийским божествам¹⁵⁸. Этот сборник, датированный 1165г. (но входящие в него

¹⁵⁶ Говинда, А., лама. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. СПб., 1993, с.274.

¹⁵⁷ Строки из Advayaavajrasāmgraha – буддийского философского трактата XI века. Цит. по Bhattacharyya, B., op. cit., p.sxxiii.

¹⁵⁸ Б. Бхаттачарья отредактировал «Садханамалу» и издал в двух томах (том I, содержащий 170 садхан, вышел в 1925г., том II с оставшимися

садханы существовали в устной традиции гораздо раньше), по мнению Б.Бхаттачарьи¹⁵⁹, является очень ценным источником, поскольку он был составлен как раз перед тем, как буддизм был выдворен из Бенгалии с приходом мусульман. До нас дошли имена авторов некоторых садхан – это известные буддийские авторитеты и махасиддхи, жившие в VII–XI веках (Нагарджуна, Наропа, Тилопа); но многие тексты анонимны.

Так выглядит перевод фрагмента текста садханы №232, посвященный технике визуализации обезглавленной Ваджрайогини¹⁶⁰:

«Поклон Ваджрайогини,

Аум, Ах, Хум. Вначале ... пусть сядет [садхак] в [определенную] асану, [направившись в определенную] сторону и начнет практику (bhāvana¹⁶¹) Ваджрайогини. Пусть на месте пупка распустившийся белый лотос представит, над ним ярко красный солнечный диск пусть будет. На его вершине окрашенный красным [слог] Hṛīm пусть появится, а за ним – источник дхарм. Hṛīm превращается в Госпожу (Bhaṭṭārikām) Ваджрайогини, которая имеет желтый цвет кожи; в левой руке ее находится отсеченная ее же мечом собственная голова, а в правой – меч. Ее левая рука устремлена вверх, в то время как правая направлена вниз. Она обнажена, ее правая нога выпрямлена, а левая находится в согнутом положении, да будет [так все это]. Из шеи стекающий поток крови в ее рот попадает, а другие два – во рты двух Йогинь, стоящих по сторонам – так да будет. Две Йогини находятся слева и справа [от главного божества]: это зеленая Ваджраварнини и желтая Ваджравайрочани, первая держит в левой руке меч и в правой – череп (karpara), вторая – наоборот. Правая нога у Ваджраварнини вытянута, левая согнута; у Ваджрайогини – наоборот; у обеих распущены волосы – пусть так будет.

текстами – в 1928г.) Он также перевел многие садханы в своем труде *The Indian Buddhist Iconography, Calcutta, 1963.*

¹⁵⁹ Bhattacharyya, B., Introduction, p.xii-xiii// *Sādhanamālā, Vol. II, Varoda, 1928.*

¹⁶⁰ Фрагмент об обезглавленной Ваджрайогини взят из «Садханамалы», сс.452-53. В этом разделе богиня называется не «Чиннамунда Ваджрайогини», а просто «Бхарттарика Ваджрайогини» («Достоцимая Ваджрайогини»). Тем не менее, очевидно, что речь идет о том же божестве. «Бхарттарика» – титул верховного божества.

¹⁶¹ Технический термин, означающий йогическое сосредоточение.

Меж обеих, стоящих сбоку, между двух Йогинь, земля (*antarikṣa*) ужасающим местом кремации (*śmaśānam*) да будет – такова эта практика...»¹⁶².

Следующая садхана принадлежит традиции индуистского тантризма, она содержится в компендиуме тантрических ритуальных текстов «*Tantrasāra*» («суть-» или «нектар тантры»), написанном Кришнанандой Агамавагишей в конце 16 века. Данный сборник, по словам Н.Н.Бхаттачарьи, представляет собой наиболее исчерпывающий и популярный из многочисленных религиозно-практических дайджестов в Бенгалии¹⁶³. Несколько вариантов этого текста были обнаружены за пределами Бенгалии; он переводился на другие языки, что показывает размах его популярности. В *Tantrasāre* имеются четыре фрагмента с описанием садханы Чиннамасты, и они очень похожи. В некоторых имя Чиннамасты не упоминается, и тогда богиня, точно соответствующая ей по описанию, называется эпитетом «Прачандика-чандика» (*Pracaṇḍa-caṇḍikā* – нечто вроде «Гневная-прегневная»).

Описание Чиннамасты из *Tantrasārya* точно так же, как в *Садханамале*, начинается с указаний, согласно которым садхаку нужно в начале представить на своем пупке полураскрывшийся белый лотос, в его центре – красный солнечный диск, который украшен указывающим вниз равносторонним треугольником, каждая сторона которого представляет одну из трех гун (начиная слева и далее против часовой стрелки): раджас, саттва и тамас¹⁶⁴.

«В центре [треугольника] стоит Великая Богиня Чиннамаста, которая сияет как десять миллионов солнц. В левой руке она держит собственную голову, пьющую кровавый поток, текущий из ее собственной шеи; в правой руке она сжимает меч. Она украшена гирляндой из черепов, обнажена, выражает великий гнев, стоит в позе *pratyālīdha*¹⁶⁵. У этой богини костяное ожерелье, а в качестве священного жертвенного шнура –

¹⁶² Санскритский оригинал приводится в приложении – с. ii.

¹⁶³ Bhattacharyya N.N., op.cit., p.145.

¹⁶⁴ Benard, E.A., op.cit., p.87.

¹⁶⁵ Это поза лучника, готовящегося выстрелить.

змея. Она стоит на Рати и Каме, – так ее созерцают, произнося мантры. Ее окружают Дакини и Варнины, слева и справа надлежащим образом [стоящие]. Пусть представит он справа Варнины, Дакини – слева. Варнины с кожей цвета меди, благообразная, нагая с растрепанными волосами. Чашу из черепа и меч держит она в левой и правой руке соответственно. Она пьет из красного потока, бьющего из шеи богини. Слева Дакини, сравнимая с сиянием десяти миллионов солнц, у которой во рту ужасные клыки, а грудь ее высока и полна. Эта великая богиня страшна, ее волосы распущены; она обнажена, с большим [высунутым] языком, похожим на змею, и гирляндой из черепов. В ее левой руке – чаша из черепа, а в правой – меч. Она пьет [амброзию] кровавого потока, текущего из шеи богини»¹⁶⁶.

Далее, в версии текста, приведенного у Э.А. Бенард¹⁶⁷, указывается, что мудрый садхак, совершая эту практику, должен непременно визуализировать саму богиню (Чиннамасту), а не то она придет, отрубит его голову и выпьет его кровь.

II.4. Трактовка элементов изображения Чиннамасты

В этих садханах, равно как и в обычных графических изображениях Чиннамасты, многие элементы облика богини имеют глубокий символический смысл, поэтому они требуют отдельного рассмотрения. Начнем с описания места действия и внешних атрибутов божества. В качестве подножия богини в обеих садханах служит цветок лотоса. То же мы наблюдаем на иллюстрациях, приведенных в приложении под номерами 3 и 5. Лотос (padma) является одним из древнейших и наиболее популярных символов не только религиозной, но и светской художественной традиции. Он тесно связан с солярной символикой (в садханах соседствует с красным солнечным диском) и эта связь вполне закономерна: лотос раскрывается с восходом солнца, а его многочисленные лепестки напоминают солнечные лучи. Мотив появления лотоса из пупка

¹⁶⁶ Санскритский текст в приложении, с. i, (цитируется по: Bhattacharyya, B., Introduction, p. cxlii-cxliii// Sādhanamālā, Vol. II, Baroda, 1928)

¹⁶⁷ Benard, E.A., op.cit., p.87.

известен нам в связи с мифологией Вишну – на лотосе, выросшем из его пупа, покоится Брахма, и это символизирует превосходство Вишну, его неохватные размеры. Лотос также служит сидалищем Сурьи, Лакшми и других популярных индийских божеств. В буддийской традиции лотос символизирует духовное раскрытие и просветленное сознание (*bodhicitta*), так как, вырастая из болотной грязи, он остается абсолютно чистым, незатронутым ею – как не затронута сансарой сознание Будды. Помимо лотоса, опорой божества может служить любовная пара (ил. №№4,5), которая изображена в «нетрадиционной» перевернутой позе (*viparīta*). Чиннамаста стоит на боге любви Каме и его супруге Рати, олицетворяющей страсть (реже это Раддха и Кришна). При этом можно предположить, что, попирая их ногами, богиня показывает, что победила, превзошла любовные аффекты, как, например, Шива-Натараджа, попирающий ногами карлика Апасмару, воплощающего невежество. Возможны и другие трактовки этого мотива: это может также означать черпание энергии из совершающейся *майтхуны*, как особого тантрического ритуала, входящего в практику «пяти М» (*pañca-ma-kara*).

На некоторых буддийских изображениях Чиннамунды в качестве подножия изображается индуистская богиня Кали. Это, опять же имеет двойкий смысл: либо Чиннамунда попирает время, олицетворяемое Кали (*kāla* – «время»), либо торжествует победу буддизма, как истинной религии, над индуизмом. Второе выглядит более вероятным – в буддийской иконографии попрание индуистских божеств в знак превосходства над ложным учением изображается очень часто: Б.Бхаттачарья описывает Авалокитешвару, стоящего на Вишну (*Nariharihāri-vāhanodhava*) или на Вишну с его подчиненными (*simhagarudaviṣṇuskandasthita*); бога-коня *Paramāśva*, который каждой из четырех своих ног стоит на двух индуистских божествах и т.д.¹⁶⁸

Текст Садханамалы упоминает, что окружающее пространство представляет собой площадку для кремации (*śmaśana*),

¹⁶⁸ Bhattacharyya, B., Op. cit., p.cxxxi-cxxxiii.

символизирующую смерть. Здесь белый распустившийся лотос выглядит особенно значимо: он не подвержен смерти и тлению, возвышается над непрекращающейся чередой рождения (Кама-Рати) и смерти. Кроме того, площадка для кремации и все атрибуты, связанные со смертью, отсылают нас к тантрической традиции как индуизма, так и буддизма, для которой кладбище является излюбленным местом для проведения тайных ритуалов и медитаций.

Направленный вниз треугольник, упоминаемый в садхане из Тантрасары, является символом *yoni*, женского начала, и служит обязательным элементом *янтры* – геометрической диаграммы (см. рис. №6). Янтра может представлять определенное божество или его аспект, помогает сконцентрироваться во время медитации, обладает магическими свойствами. Аналогом янтры в буддизме является *dharmodaya* – «источник дхарм», упоминаемый в тексте из Садханамалы.

Из собственных атрибутов Чиннамасты следует отметить цвет богини – желтый или красный – как цвет восходящего солнца, цвет огня, символизирующий принадлежность богини к гуне *раджас*. Поза лучника – *pratyālīdha* – символизирует воинственность богини, готовность бороться с неведением и иллюзиями. Реже представленная поза лотоса – *padmāsana* (см. рис. №5), также, как в иконографии Шивы, характеризует Чиннамасту как великую йогини. Ее распущенные волосы указывают на ее свободу и отсутствие преград, нагота – на решимость воспринимать обнаженную реальность, без прикрас иллюзий. Меч может означать ритуальное орудие жертвоприношения или сравниваться с буддийским “алмазным скипетром”, рассекающим неведение и иллюзии. Змея, свисающая с плеча богини, служит в качестве священного шнура – отличительного признака дваждырожденных. Гирлянды из черепов чаще всего символизируют бесконечные цепочки перерождений, которым богиня неподвластна.

Фигуры спутниц богини – Дакини и Варнины; Ваджраварнины и Ваджравайрочани, или – в тексте Пранатошинитантры – Джайи и Виджайи, на мой взгляд, получают наиболее удачную трактовку в контексте учения о трех энергетических каналах в тантрической

кундалини-йоге, как это было описано выше (I.1.8.б.). Особо следует отметить то значение, которое приобретает образ *дакини* в буддизме. Здесь это не просто демоническое существо, как в индуизме, а высшее женственное воплощение Просветления, сила, побуждающая человека к выходу за пределы обыденной реальности. Дакини могут иметь устрашающий вид (они предстают как старухи с ужасными клыками), но только для тех, кто еще поработен миром вещей.

Представляется важным обратить внимание на самое первое изображение Чиннамасты в приложении. Лев, служащий здесь *ваханой* богини, в индуистской иконографии традиционно считается ездовым животным Дурги. Это позволяет нам рассматривать Чиннамасту как одно из воплощений Девы, Великой Богини. Хочется обратить внимание на определенную преемственность в изображении женских божеств в индуизме и особенно в популярном иконографическом сюжете *mahiṣāsūramardīnī* («богиня, убивающая демона Махишу»). Образ грозной Дурги, восседающей на льве или тигре, держащей в многочисленных руках оружие и голову убитого демона, очевидно, повлиял на более поздние образы тантрических богинь, которые так же гневны и яростны (*ugra*), «до зубов» вооружены, держат отсеченные мужские головы (принадлежащие либо врагам, либо жертвам). Чиннамаста, с одной стороны, воспроизводит те же черты грозной богини, но с другой стороны, в ее образе воплощено небывалое новаторство: она держит в руке *собственную* голову. Если следовать логике сюжета *mahiṣāsūramardīnī*, то отсеченная голова принадлежит врагу, каковым является «эго», ложное представление о собственном «я». Если развивать тему жертвоприношения, то мы приходим к идее о единстве элементов жертвоприношения, сформулированной выше (I.2.4). Так или иначе, но оба варианта толкования говорят о некоем единстве, представляемом непросветленным сознанием как множественность. Образ Чиннамасты является невербальным выражением главной идеи адвайта-веданты о единой реальности, восходящей к «великому речению» Упанишад «*ты то еси*», постулирующему единство Атмана и Брахмана.

Как это ни парадоксально, но в буддизме образ Чиннамасты, действуя точно так же, разрушая иллюзию видимой реальности, призван утвердить совершенно противоположную идею: в действительности не существует *ничего*, не только этот мир оказывается фантомом, но даже и Атман и Брахман, тождественны они или нет, не являются реальностью. Не просто жертвы бесполезны, потому что нет богов, которые бы их принимали, – нет также и самих жертв, и тех, кто их совершает.

Заключение

Итак, мы попытались в этом исследовании приоткрыть ту завесу туманности и загадочности, что окружает образ Чиннамасты – непонятого индуистско-буддийского тантрического божества. Мы попытались выявить различные заложенные в этом образе смыслы, рассмотреть некоторые контексты, в которых возможна его трактовка, изучить различные религиозные традиции буддизма и индуизма, в которых существует культ Чиннамасты. И хотя многое еще остается непонятым и требует дальнейшего изучения, хотя предложенные интерпретации образа далеко не исчерпывают все его смысловое наполнение, я думаю, что поставленная в начале работы задача была хоть отчасти выполнена. Я надеюсь, что мне удалось выявить глубину философского содержания образа Чиннамасты и показать, что это не просто пугающий демонический образ, как кажется вначале. Подводя итоги, попытаемся изложить в нескольких пунктах основные выводы, к которым мы пришли во время работы.

- Во-первых, мы выяснили, что Чиннамаста, входя в группу богинь Высшего Знания, содержит в своем облике сотериологические идеи, спасительное знание, которое открывается посвященным тантрикам.
- Во-вторых, была выявлена глубокая связь образа Чиннамасты с темой жертвоприношения – важнейшей темой всей древнеиндийской религии. В образе Чиннамасты концентрируется развиваемая в Упанишадах идея об универсальном жертвоприношении как космогоническом акте, обновляющем мир.
- Чиннамаста, будучи, скорее всего, образом, почитаемым в элитной интеллектуальной среде, может быть также сопоставлена с образами популярных народных божеств и связана с ритуальной практикой принесения в жертву себя самого.
- Исходя из сопоставления мифов о Чиннамасте и буддийских джатак, мы обнаружили, что в образе Чиннамасты заложен глубочайший религиозный архетип вкушения божественной

плоти как символа приобщения к спасительному знанию или божественной природе.

- В образе Чиннамасты чрезвычайно сильны йогические идеи, само ее изображение является антропоморфной иллюстрацией к учению тантрической кундалини-йоги о трех энергетических каналах в теле человека.
- В культуре и иконографии Чиннамасты прослеживаются как традиционные, индуистские или буддийские черты и элементы, так и совершенно новые, нигде более не встречающиеся, свойственные только Чиннамасте как тантрическому божеству.
- Разбирая вопрос о происхождении образа Чиннамасты, вряд ли можно прийти к однозначному выводу и окончательно определить, восходит он к индуизму или к буддизму. Так как Чиннамаста – божество, существующее как бы «на грани» обеих этих религий, напрашивается вывод, что ее образ изначально формировался в смешанной религиозной среде – какой, например, была среда сиддхов в середине I тысячелетия н.э. «Экуменизм» образа Чиннамасты подтверждается и сегодня: в ее храме в Шанти-Никетане, в Западной Бенгалии, на стенах рядом с ней изображены пророки и святые всех мировых религий, а ее жрец проповедует единство всех духовных учений¹⁶⁹.

Итак, Чиннамаста не страшный и кровожадный демон, как кажется вначале, а эзотерический образ, напрямую связанный с высшими религиозными идеалами индуизма и буддизма.

Многие темы и вопросы в связи с изученной темой все же остались неохваченными. Среди первоочередных задач возможных будущих исследований можно перечислить следующие:

- более тщательное и подробное текстологическое изучение источников;

¹⁶⁹ Благодарю за это наблюдение моего научного руководителя – Светлану Игоревну Рыжакову.

- живое этнографическое наблюдение за локальными формами культа Чиннамасты в современной Индии и Тибете и выявление его социально-антропологических параметров;
- дальнейший поиск как исторических, так и типологических параллелей образа Чиннамасты как в индо-буддийской, так и в мировой религиозной традиции;
- трактовка изображений и садхан Чиннамасты в обеих традициях методами психоанализа и психологии религии; изучение специфики религиозного опыта, связанного с образом Чиннамасты;
- наблюдение за воплощением образа Чиннамасты в светской художественной культуре – в индийском изобразительном искусстве и литературе (ряд книг современных индийских писателей содержит в названии имя Чиннамасты – например, роман писательницы из Ассама Индиры Госвами – «Chinnamaster Manuh»).

Надеюсь, что эта работа послужит наглядным примером того, что барьеры между различными культурами могут быть преодолены, и непонятные образы чужих культур, вначале вызывающие неприязнь, а то даже шок и отвращение, при более внимательном и чутком рассмотрении раскрывают свое глубокое содержание и более не кажутся такими чуждыми.

Библиография

Источники

Арья Шура. Гирлянда джатак. Перевод с санскр. А.П.Баранникова и О.Ф.Волковой. М., 1994.

Будон Ринчендуб. История буддизма. Перевод с тиб. Е.Е.Обермиллера, перевод с англ. А.М.Донца. СПб., 1999.

Дараната. История буддизма в Индии. Перевод с тибетского В.П.Васильева// Васильев В.П. Буддизм, его догматы, история и литература. Часть III. СПб., 1869.

Махабхарата. Араньяка Парва. Книга III. Перевод с санскр. Я.В. Василькова и С.Н. Невелевой. М., 1987.

Ригведа. Перевод с санскр., комментарии и приложения Т.Я.Елизаренковой.

Мандалы I-IV. Изд.2-е, испр.; М., 1999.

Мандалы V-VIII. М., 1995.

Мандалы IX-X. М., 1999.

Упанишады. Пер. с санскр., комментарии и приложения А.Я.Сыркина. Изд.2-е, доп., М.2000.

Sādhanamālā. Bhattacharyya, B., ed., Gaekwad's Oriental Series, no.41, Vol. II, Baroda, Oriental Institute, 1928.

Śrīmad Bhāgavatam. The Bhaktivedanta Book Trust.

IV canto. М., 1994.

VII canto. М., 2001.

Tāranātha. History of Buddhism in India. Trans. from the Tibetan by Lama Chimpa and A.Chattopadhyaya. Simla, 1970.

Tibetan Tales, derived from indian sources, translated from the Tibetan of the Kahgyur by F.A. von Schiefner. London, 1925.

Словари и энциклопедии

Буддизм: словарь. Сост. Л.Л.Абаева, Андросов и др., М., 1992.

Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь. М., 1996.

Мифы народов мира: энциклопедия в 2-х томах. М., 1991.

Кочергина, В.А. Санскритско-русский словарь. М., 1996.

Энциклопедия тантры. М., 2001.

Harper's Dictionary of Hinduism: its Mythology, Folklore, Philosophy, Literature and History. New York, 1977.

Mani, V. Puranic Encyclopaedia. Delhi, 1989.

Monier-Williams, M.A. A Dictionary English and Sanskrit. Dehli, 1956.

Монографии и сборники

Авалон, А. Змеиная сила. Киев, 1994.

Бонгард-Левин, Г.М. Древнеиндийская цивилизация: философия, наука, религия. М., 1980.

Бэшем, А. Чудо, которым была Индия. М., 2000.

Говинда, А., лама. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. СПб., 1993.

Гусева, Н.Р. Индуизм: история формирования и культвая практика. М., 1977.

Гьяцо, Тензин, Далай-лама XIV. Мир тибетского буддизма: обзор его философии и практики. СПб., 1996.

Гюнтер, Г., Чогьям Трунгпа. Тантра: рассвет без заката. Харьков, 1993.

Давид-Неэль, А. Мистики и маги Тибета. М., 1991.

Древо индуизма. М., 1999.

Ермакова Т.В. Буддийский мир глазами исследователей XIX – первой трети XX века. СПб., 1998.

Категории буддийской культуры. СПб., 2000.

Пименов, А.В. Возвращение к дхарме. М., 1998.

Посова Т.К. Мифология в «Девиахатмья» // Древняя Индия. Язык, культура, текст. М., 1985.

Сахаров П.Д. Мифологическое повествование в санскритских пуранах. М., 1991.

Тибетский буддизм: теория и практика. Новосибирск: Наука, 1995.

Торчинов, Е.А. Религии мира: опыт запредельного. М., 1998.

- Agrawala, P.K.** Studies in Indian Iconography. Jaipur, 1994.
- Banerjea, C.S.** The Development of Hindu Iconography. Calcutta, 1956.
- Benard, E.A.** Chinnamasta: the Aweful Buddhist and Hindu Tantric Goddess. Delhi, 2000.
- Bhardwaj, S.M.** Hindu Places of Pilgrimage in India. Dehli, 1973.
- Bhattacharji, S.** The Indian Theogony: a Comparative Study of Indian Mythology from the Vedas to the Puranas. Cambridge, 1970.
- Bhattacharyya, N.N.** History of the Śakta Religion. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1974.
- Bouquet, A.C.** Hinduism-lecturer in the History and Comparative Study. London.
- Coomaraswamy, A.K.** The Dance of Shiva: 14 Indian Essays. New Dehli, 1974.
- Coomaraswamy, A.K.** Elements of Buddhist Iconography. Cambridge, 1935.
- Dasgupta, Sh.** Obscure Religious Cults. 3-d ed., Calcutta, 1969.
- Dubois, J.A., Abbe.** Hindu Manners, Customs and Ceremonies. Oxford, 1906.
- Eliade, M.** Yoga: Immortality and Freedom. Princeton, 1990.
- Eliade, M.** Patterns in comparative religions. N.Y. 1958, p.419.
- Gonda, J.** Notes on Names and the Name of God in Ancient India. London, 1977.
- Hawley, J., Wulff, D., ed.** The Divine Consort: Raddha and the Goddesses in India. Boston, 1982.
- Kinsley, D.** Hindu Goddesses: Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition. Delhi, 1987.
- Misra, V.B.** Religious Beliefs and Practices of Northern India During Early Medieval Period. Leiden, 1973.
- O'Flaherty (Doniger, W.,).** Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts. Chicago, 1980.
- O'Flaherty (Doniger, W.,).** Splitting the Difference: Gender and Myth in Ancient Greece and India. University of Chicago Press, 1999.

- Saletore, R.N.** Indian Witchcraft: a Study in Indian Occultism. New Dehli, 1981.
- Shaw, M.** Passionate Enlightenment: Women in Tantric Buddhism. Princeton, 1994.
- Sinnott, A.P.** Le Bouddhisme Esoterique. Paris, 1890.
- Snellgrove, D.** Indo-Tibetan Buddhism. 2 vols. Boston, 1987.
- Thomas, P.** Secrets of Sorcery Spells and Pleasure Cults of India. Bombay, 1983.
- Tucci, G.** Indo-Tibetica. 4 vols. Roma, 1936-41.
- 2500 Years of Buddhism.** Delhi, 1956.
- Wayman, A.** Untying the Knots in Buddhism: Selected Essays. Delhi, 1997.

Периодика

- Горохов, С.** Тантризм и тантристы.// Азия и Африка сегодня. №2-3, 1997.
- Ефименко В.А.** Кама-тантра//Азия и Африка сегодня. 1991, №11, 12.
- Жуковская Н.Л.** К вопросу о типологии сходных явлений в шаманстве и буддизме.//Советская этнография, №6, 1970г.
- Панкратов Б.И.** Иконография тибетского буддизма.// Страны и народы востока, вып. 29, 1998г.
- Шрипада Садашивачарья.** Кали: Великая Богиня-Мать.// Тантрический путь. №3, 1995-1996 гг., с.58-73.
- Шрипада Садашивачарья.** Краткий обзор ведических и тантрических писаний.// Тантрический путь. №3, 1995-1996 гг., с.73-85.

- Сомарасвами А.К.** Ātmayajña: Self-Sacrifice.// Harvard Journal of Asiatic Studies, Vol.6, 1941-42: pp.358-98.
- Courtright, P.B.** Book Review on O'Flaherty, «Women, Androgynes...» //History of Religions, Vol.20, no.4, 1981

Donaldson, T.E. Jajpur (Viraja-kshetra) and Shakta Art.// Marg, vol. 52, No 3 (March, 2001).

Gross, R. Hingu Female Deities as a Resource for the Contemporary Rediscovery of the Goddess//Journal of the American Academy of Religion 46, no.3 (September 1978), pp.269-292.

McDermott, R. F. Book review on Benard, "Chinnamasta..."// The Journal of the American Oriental Society, Vol. 116 No.2 (April-June 1996), pp.357-358.

Ohnuma, R. The Gift of the Body and the Gift of Dharma.// History of Religions, vol.37, No 4 (May 1998), pp.323-359.

Padoux, A. A Survey of Tantric Hinduism for the Historian of Religion. (Review article on "Hindu Tantrism" by Gupta, Dirk et al.)//History of Religions, vol. 20, No 4, (1981).

Roscoe W. Priests of the Goddess...//History of religions, vol.35, no 3.

Urban, H.B. The Torment of Secrecy: Ethical and Epistemological Problems in the Study of Esoteric Traditions.// History of religions, vol.34, No 3 (Febr., 1998)

Vergheese, A. Memorial Stones.//Marg, Vol.53, no.1 (Sept., 2001)

White D.G. Transformations in the art of love: Kâmakalâ practices in Hindu Tantric and Kaula Traditions.// History of religions, vol.38, no 2 (nov 1998), pp. 172-198

Электронные адреса сайтов университетов, индологических обществ и религиозных общин

<http://www.aasianst.org/absts/1995abst/southasi/sases130.htm>

(Session 130: Losing One's Head: Sacrifice, Substitution and the Goddess)

<http://www.crl.com/~tzimon> (MANTRA MAHODADHINI, Taranga 6, Mantras of Chinnamasta)

http://www.asianart.com/exhibitions/desire/vajravar_intro.html

(ИСКУССТВО АЗИИ)

www.clas.ufl.edu/users/gthursby/tantra/rahasya.htm (Devirahasya
Tantra)

<http://www.sakyadhita.org> (Women and the female in Buddhism)

http://www.geocities.com/radhakrishna_nz/Shivashakti.htm

<http://kapala.nm.ru/text19.htm> (Практика Кали в тибетском
буддизме школы Ньингмапа)

<http://www.surajamrita.com/buddhism/tantrasComparison.htm>

http://www.squirrel.com/asatru/nidhad/indo-european_origins.txt
(Viktor Rydberg)

Приложение

Список иллюстраций.

1. Чиннамаста на льве. Книжная миниатюра (из интернета). Здесь богиня изображена без спутниц; ее ваханой служит лев, как у Дурги.
2. Современное изображение (из интернета).
3. Чиннамаста, стоящая на лотосе, со спутницами и Нарасимхой (?). (изображение из интернета)
4. Современное изображение Чиннамасты, выполненное в стиле тибетской танки (из интернета).
5. Традиционное индуистское изображение Чиннамасты со спутницами, сидящей в йогической асане поверх Камы и Рати (из интернета).
6. Янтра Чиннамасты (из интернета).
7. Сцена ātmayajña. Рельефное изображение из Виджаянагара (Андхра-Прадеш). Копия фотографии, помещенной в статье Verghese, A. Memorial Stones.//Marg, Vol.53, no.1 (Sept., 2001).