



Елена Андреева

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА ИНДИЙСКОГО ХРАМА

Рождение храма

Елена Андреева

**История и культура индийского
храма. Книга I. Рождение храма**

«ИД Ганга»

2020

УДК 394.3
ББК 63.3

Андреева Е. М.

История и культура индийского храма. Книга I. Рождение храма /
Е. М. Андреева — «ИД Ганга», 2020

ISBN 978-5-907243-87-3

Данная книга посвящена южноиндийской храмовой архитектуре. В ней рассказывается о том, как, при каких условиях и по каким принципам происходит рождение храма – как архитектурной идеи и как конкретного строения, рассматриваются вопросы (главным образом, на тамильском материале), касающиеся происхождения и развития храма, основных этапов и принципов его строительства (при этом особое внимание уделяется созданию ваступуруша-мандалы и строительным ритуалам), структуры храмовых комплексов и символики архитектурных элементов (в частности, говорится об уровнях восприятия храма), мировоззрения строителей и заказчиков, а также некоторые аспекты иконографии, правила изготовления и классификации мурти индуистских богов, в честь которых возводятся храмы. Кроме того, в книге дается описание основных стилей храмовой архитектуры. В формате PDF А4 сохранен издательский макет.

УДК 394.3

ББК 63.3

ISBN 978-5-907243-87-3

© Андреева Е. М., 2020

© ИД Ганга, 2020

Содержание

Правила чтения терминов	6
Введение	9
Глава I. Происхождение храма	26
Появление первых храмов	27
Конец ознакомительного фрагмента.	40

Елена Андреева
История и культура индийского
храма. Книга I. Рождение храма

© Андреева Е. М. Текст, 2020

© ООО ИД «Ганга». Оформление, 2021

* * *

Правила чтения терминов



В книге многие термины даются в транскрипции. Это, как правило, санскритские и тамильские слова, представляющие собой имена и эпитеты некоторых божеств (*Piṣṭapurikā Devī*), названия отдельных мифологических существ или целых групп (*yakṣa*), наименования из сферы искусства (*karaṇa*), обозначения предметов культа (*mūrti*) и элементов храмовой

архитектуры (*mandapa*), названия текстов (*Kāśyapaśilpa*) и специфических реалий духовной жизни представителей индуизма (*mokṣa*). Там, где приводятся термины из других индийских языков, автор обычно следует своим источникам, которые не всегда дают транскрипцию – нередко это бывает просто название текста, храма, населенного пункта, учреждения или организации, а также имени либо эпитета, данное на английском языке.

В большинстве случаев термину в транскрипции, который дается в скобках, предшествует транслитерация, например, такшака (*takṣaka*). Иногда какой-либо термин дается без транскрипции – если нет никакой необходимости говорить о его происхождении, а внимание акцентируется на каком-либо событии или явлении. Или же термин дается только в транскрипции – если важно подчеркнуть его происхождение либо обратить внимание на его этимологию. В некоторых случаях дается транскрипция как санскритского термина, так и его тамильского эквивалента. Большая часть тамильской религиозной терминологии имеет санскритское происхождение.

Обычно даются в транскрипции и выделяются в тексте курсивом термины, являющиеся названиями произведений, которые не переведены на русский язык. Но если произведение на русский язык переведено, хорошо известно отечественному читателю или рассматривается в какой-либо русскоязычной работе без указания транскрипции, то в таком случае и в настоящей книге оно тоже может даваться без транскрипции, и не выделяется курсивом.

Для транскрипции санскритских слов используется система IAST – Международный алфавит транслитерации санскрита (*International Alphabet of Sanskrit Transliteration*). IAST основывается на стандарте, принятом в 1894 году на Международном конгрессе ориенталистов в Женеве, и позволяет передавать фонетически точную транскрипцию для индийских письменных систем.

Таблица согласных санскрита

	Заднеязычные	Небные	Головные	Зубные	Губные
Глухие	k	c	ṭ	t	p
Придыхательные глухие	kh	ch	ṭh	th	ph
Звонкие	g	j	ḍ	d	b
Придыхательные звонкие	gh	jh	ḍh	dh	bh
Носовые	ṅ	ñ	ṇ	n	m
Полугласные		y	r	l	v
Шипящие		ś	ṣ	s	
Звонкие фрикативные	h				

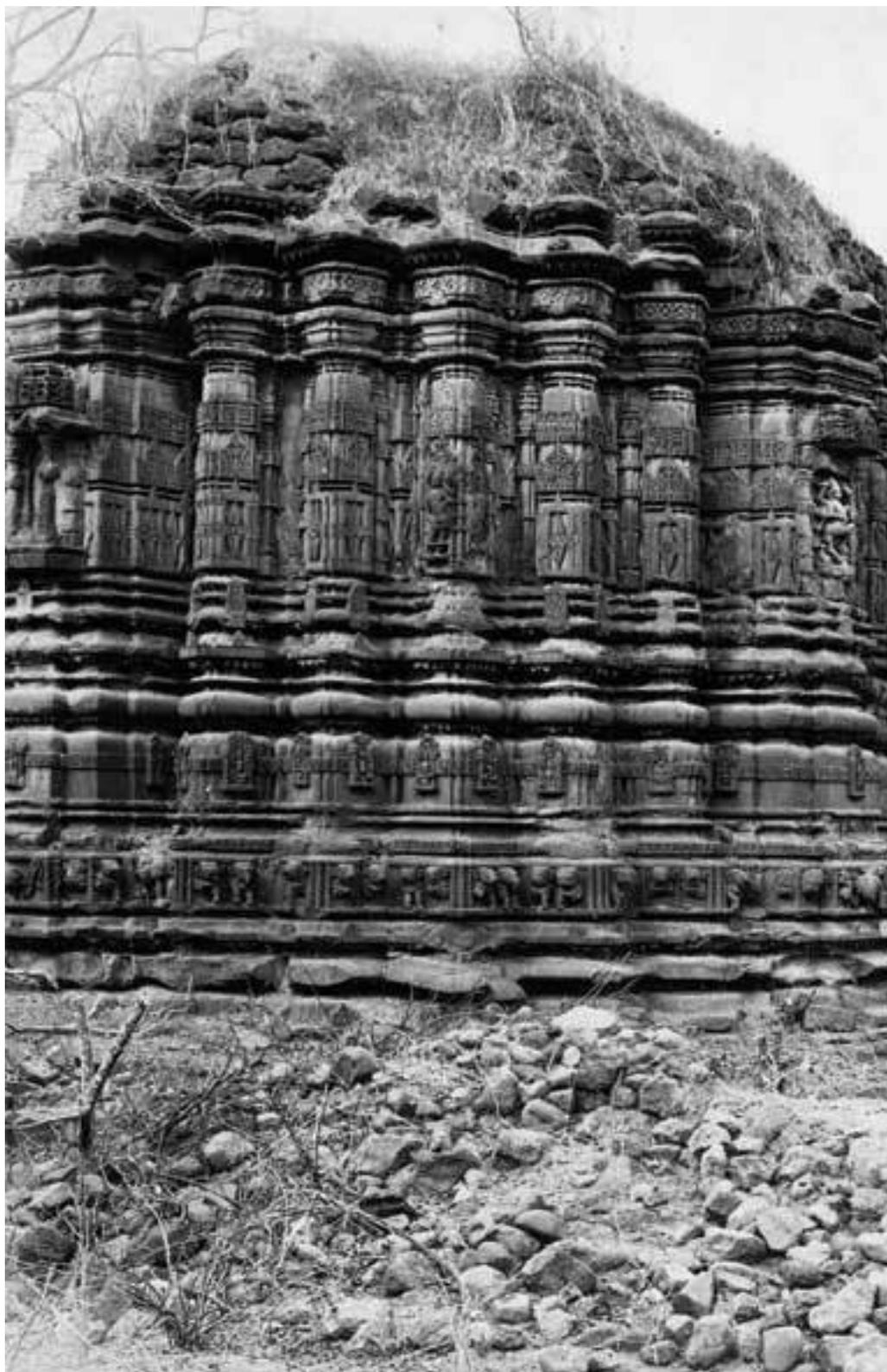
В санскрите есть: долгие и краткие гласные (a – ā; i – ī; u – ū), дифтонги (o, e, au, ai) и слогаобразующие сонорные (ṛ – ṝ, ḷ – ḹ).

В тамильском языке есть краткие и долгие гласные, а также два дифтонга: а – ā; і – ī; u – ū; е – ē; о – ō; ai; au. Глухие и звонкие согласные фонологически не различаются; звонкость зависит от положения согласного в слове.

Таблица согласных тамильского языка

	Губные	Денталь- ные	Альвео- лярные	Ретроф- лексные	Пала- тальные	Веляр- ные
Взрывные	р	t	ɾ	ʈ	ç	k
Носовые	m	n	ɳ	ɳ	ɲ	ŋ
Одноудар- ные				r		
Централь- ные аппрок- симанты	v			ɻ	y	
Боковые аппрокси- манты		l		ɻ		

Введение



С самых давних времен люди понимали, что весь мир пронизан божественной энергией. Однако в мире во все времена было совсем немного людей, способных воспринимать богов и иные миры даже после многолетних духовных практик. Храм же – это особое высокоупорядоченное пространство, где каждый верующий способен почувствовать божественное присут-

ствие. Это пространство, объединяющее мир людей и мир богов, поэтому одни его называют местом встречи Неба и Земли, а другие – Небом на Земле.

Идея храма как особого рода пространства, созданного средствами архитектуры, предполагает вступление человека в контакт с почитаемым здесь божеством. У каждой религии имеется свое представление о храме и у каждой культуры есть свой способ общения с богами. Индия же как страна с богатой и давней историей и большим разнообразием религиозных традиций предоставляет как исследователю, так и духовному искателю богатейший материал для изучения своего наследия. И не случайно Индию называют страной храмов. А в Южной Индии говорят, что местность без храма непригодна для проживания людей. И действительно, без храмов Индию представить невозможно. Они являются одной из наиболее характерных особенностей, создающих внешний облик этой удивительной страны и придающих ей своеобразие, неповторимый колорит и очарование.

В Северной Индии сохранилось относительно мало древних храмов – многие из них были уничтожены чужеземными завоевателями. Но Южная Индия с уникальной полнотой и ошеломляющей яркостью сохранила для нас свои храмы. Более всего известны большие храмы и храмовые комплексы, включающие в свой состав множество отдельных святилищ и различных построек. Есть огромное количество совсем маленьких храмов, состоящих из одного-единственного святилища, где может разместиться только жрец. Также существует множество скромных деревенских храмов, которые обычно не столь богато украшены, как большие храмы, а то и вовсе представляют собой примитивные строения, не претендующие на стилистическую утонченность. Кроме того, самые настоящие алтари устроены просто на улице – под деревом, на краю дороги, в нишах стен¹.

Некоторые храмы стоят в стороне от человеческих поселений, полуразрушенные и почти забытые; некоторые давно поглотили джунгли, пески, волны океана – их слава принадлежит далекому прошлому; а иные знамениты и сейчас, даже далеко за пределами Индии, представляя собой целые города, к которым стекаются верующие из самых отдаленных уголков Индии и других стран.

За многие века индийские мастера сумели создать бесчисленное множество архитектурных шедевров для своих богов и выработать несколько архитектурных стилей. На территории п-ова Индостан издревле существовало великое множество царств и правящих династий, множество разных народов, культур, языков, обычаев, традиций и религиозных культов, что неизбежно создавало условия для возникновения архитектурного разнообразия.

За две тысячи лет в Индии возникла уникальная храмовая культура, сочетающая в себе мощный стержень постоянства в виде непрерывности древних традиций и вместе с тем удивительную пластичность в виде способности откликаться на постоянно меняющиеся условия, приспособляясь к новым реалиям. Кроме того, храмовая культура непрерывно обогащалась и продолжает обогащаться благодаря взаимодействию двух составляющих индуизма – большой традиции, основанной на ведах и агамах² и представляющей собой своеобразный центр, или стержень, и малой, состоящей из разнообразия местных традиций и культов и представляющей собой внешний круг³. Между ними никогда не существовало непроницаемой границы – эти две традиции столетиями влияли друг на друга, образуя тот непостижимый синтез религий, который сегодня принято называть индуизмом. Это синтез на уровне идеологии и ритуала.

¹ Однажды Диди Чакрадхари, известная по деятельности «Брахма Кумарис», посетив несколько лет тому назад Россию, отметила (то ли с упреком, то ли с сожалением), что здесь буквально на каждом углу установлены алкогольные магазины и киоски – в отличие от Индии, земля которой столь же обильно покрыта храмами и алтарями.

² Хотя агамическая традиция во многом сформирована из локальных культов и верований, представляющих малую традицию, сами агамы утверждают, что основаны на учении вед и содержат сущность вед.

³ Под «большой традицией» (или «великой традицией») иногда понимаются идеи, которые культивируются за пределами деревни, и напротив, «малая традиция» неизменно связывается с локальными деревенскими культурами (Saraswathi, 2000: 1).

Можно сказать, что синтез ведизма и локальных культов породил новую реальность, которая проявилась примерно к IV–V вв. н. э.

Храм тоже является синтезом – верований, искусств, ценностей, образа жизни. Но вместе с тем это религиозный институт, выполняющий социально-экономическую и образовательную функцию. Уже в раннее средневековье он был доминирующим религиозным институтом и учреждением, обладавшим высоким статусом и властью, а не просто представлял собой место для совершения пуджи (*pūjā*). Более того, храм как материальный объект часто представляет собой самое настоящее произведение искусства, состоящее из частей и элементов, которые глубоко символичны и где даже за самой малой архитектурной деталью стоит множество смыслов. Поэтому храм можно читать, как книгу. Также храм – это совершенно особый вид архитектурного сооружения, в целом не соотносимый с другими видами зданий. Именно поэтому его возведение сопряжено с выполнением специфических ритуалов и соблюдением особых правил.

Обо всем этом мы постараемся рассказать на страницах нашей книги, которая будет состоять из трех частей. Первая часть под названием «Рождение храма» будет посвящена, главным образом, происхождению и развитию храмовой архитектуры, а также храмовому строительству. В ней речь пойдет об архитектурных стилях, о правильном выборе участка и строительных ритуалах, о структуре храма и его символике. По сути, в первой части храм представлен больше как архитектурное сооружение – в отличие от второй части, где о храме будет говориться в основном как о религиозном институте. Здесь мы расскажем о буднях и праздниках храма, о храмовом персонале и храмовом хозяйстве, о храмовом управлении и отношениях с властью, о роли храма в экономической, политической и культурной жизни общества, а также проследим эволюцию храмового института. В третьей части речь пойдет об образовательной функции храма, его эстетике и связи с различными видами искусства. Здесь также о храме будет говориться как о некоей идее или совокупности идей и способе их воплощения.

Однако поскольку в рамках одной книги невозможно дать подробное описание всех сторон, связанных с существованием индийского храма, нам пришлось внести ряд ограничений. Во-первых, мы сосредоточимся исключительно на индуизме и будем рассматривать лишь индуистские храмы. Во-вторых, нам придется ограничиться лишь Южной Индией, преимущественно территорией Тамилнаду, хотя периодически будем обращаться к материалу, относящемуся к другим регионам, например, к Одише. В-третьих, мы ограничимся лишь одним архитектурным стилем – стилем дравиды, который характерен в основном для современного штата Тамилнаду и близлежащих регионов⁴. И, наконец, в-четвертых, в данном исследовании речь будет идти, главным образом, о больших агамических храмах, и только в минимальной степени мы коснемся темы храмов деревенских.

Итак, в центре нашего исследования находится южноиндийский храм в стиле дравиды – как архитектурное сооружение, как институт, как идея. Хронологически исследование охватывает период примерно в две тысячи лет – с момента появления первых храмов на территории Южной Индии и вплоть до наших дней.

До настоящего времени в отечественной индологии южноиндийская храмовая архитектура, как и храмовая культура, не являлась предметом специального и всестороннего изуче-

⁴ Хотя южноиндийский архитектурный стиль (дравиды) используется и другими религиями для строительства собственных культовых сооружений. Примером может служить архитектура Шантиванама – христианского ашрама, находящегося в Тамилнаду. Ашрам был основан в 1950 году бенедиктинским монахом Анри Лё Со (1910–1973), который посвятил свою жизнь необычному эксперименту – глубокой инкультурации в индуизм через принятие санньясы. Он основал Шантиванам вместе со своим единомышленником, аббатом Жюлем Моншаненом. Открытие ашрама произошло в день святого Бенедикта, 21 марта 1950 г. Жюль Моншанен и Анри Лё Со облачились в одежды шафранного цвета, как и положено настоящим санньяси. Они надели на шею деревянные кресты с вырезанной в центре пранавой – знаком Ом, символизирующим Слово, Логос. Обеты санньясы оба монаха принесли Христу, призвав гостей в качестве свидетелей. Монашеским именем Жюля Моншанена стало имя Свами Парам Аруби Ананда, а Анри Лё Со стал Свами Абхишиктешваранандой, сократив впоследствии имя до Абхишиктананды. Подробнее об Анри Лё Со и Шантиванама см. книгу М. Демченко «Путь Сатчитананды».

ния. Данное исследование вызвано необходимостью восполнить существующий пробел, чтобы познакомить российского читателя с удивительным миром южноиндийского индуистского храма. Это и есть наша главная цель.

Поскольку первая книга посвящена развитию южноиндийской храмовой архитектуры и храмовому строительству, то первое, на что следует обратить внимание, – это правила, касающиеся сооружения храмов, их украшения, создания изображений божеств и диаграмм. Эти вопросы рассматриваются в пуранах, агамах, тантрах и в многочисленных комментариях к ним, а также в специальных текстах, посвященных вопросам архитектуры. В Индии такие тексты известны как шильпа-шастры (*śilpa-śāstra*). Обычно под этим термином понимается группа текстов, в которых рассказывается об иконографии индуизма и о храмовой архитектуре. Данный термин ассоциируется с традиционным знанием, в рамках которого излагаются правила, методы и каноны возведения зданий и обсуждаются вопросы, имеющие отношение к архитектуре и градостроительству, а также к скульптуре и живописи.

Некоторые из известных текстов, относящихся к категории шильпа-шастра, были созданы еще в VI веке – как на санскрите, так и на других индийских языках. Однако все это богатство не было доступно широкой аудитории в силу кастового устройства индийского общества, когда доступ к знаниям имеется у достаточно ограниченного числа населения. Но храмы как возводились, так и продолжают возводиться, хотя порой утверждается, что ни один из изученных храмов не был построен в соответствии с этими текстами⁵. Конечно, отдельные фрагменты текстов были доступны каменщикам и ремесленникам, но касались они в основном пропорций и канонических правил строения. В результате к началу XVIII века тексты шильпа-шастр стали практически непонятны (Kanekar, Vafna, 1998: 345).

По словам А. Харди, научное отношение к шильпа-шастрам колеблется между двумя точками зрения. С одной стороны, считается, что эти тексты традиционно устанавливают и содержат правила возведения зданий и скульптур, и, соответственно, там есть ключ к их пониманию. С другой стороны, их польза полностью отрицается на том основании, что их, скорее всего, составляли брахманы, которые были изолированы от практической архитектурной деятельности и совершенно не имели строительного опыта. Вероятно, как предполагает А. Харди, истина находится где-то посередине (Hardy, 2009: 41).

В любом случае, тексты, посвященные строительству храмов, излагают теорию и представляют собой предписания с учетом конкретной традиции, характерной для определенного места и времени, что само по себе интересно. Но жизнь всегда богаче: мастеров часто приглашали из других областей, да и многие проектировщики открыты для нового опыта и готовы повторить хотя бы частично превосходные архитектурные образцы, появившиеся в других местах. Теория и практика далеко не одно и то же, хотя между ними и существует тесная взаимосвязь.

Также хотелось бы обратить внимание читателя на то, что в области храмовой архитектуры имеются определенные различия между североиндийскими и южноиндийскими текстовыми традициями. Это может касаться не только описаний архитектурных стилей, но также некоторых терминов, которые используются для обозначения элементов и частей храма. Однако не всегда эти различия бывают столь очевидны. Примером может служить текст *Samarāṅgaṇa*, который наверняка можно связать с Северной Индией – и без подробного лингвистического анализа ясно, что некоторые важные термины имеют отношение к североиндий-

⁵ Точно неизвестно, сколько такого рода текстов было прежде, но знатоки говорят, что их осталось мало: одни говорят, что 32, а другие, что 64 (Raz, 1834: 1). Считается, что должно быть 32 основных текста (*mukhya*) и 32 дополнительных (*upā*). В ряде стихов, которые имеют хождение среди индийских мастеров, сохранились имена авторов и названия 64 трактатов, а также имена божеств-покровителей или риши (Raz, 1834: 2).

ской архитектурной традиции⁶. Вместе с тем текст описывает виды оснований, которые встречаются только в тамильской традиции (и ее производных) (Hardy, 2009: 46). Поэтому не всегда бывает понятно, какое отношение имеет конкретный текст к южноиндийской архитектуре.

Особый интерес представляет санскритский текст *Kāśyapaśilpa*⁷, который посвящен храмовой архитектуре, искусству и ритуалистике и который, по меткому высказыванию А. Шленчки, является сочетанием агамы и шильпа-шастры⁸, чем напоминает мифическое существо типа макары или киннары, объединяющее черты нескольких животных, рыб или птиц (Ślaczka, 2007: 12). *Kāśyapaśilpa* относится к южноиндийской традиции⁹ и датируется XI–XII вв., автором текста считается мудрец Кашьяпа, получивший, согласно традиции, знание шильпы от самого Шивы. Для нас данный текст представляет особый интерес по той причине, что содержит описание важных строительных ритуалов, которые являются необходимыми при возведении шиваитских храмов.

Тексту *Kāśyapaśilpa* посвящено исследование А. Шленчки (Anna A. Ślaczka) *Temple Consecration Rituals in Ancient India. Text and Archaeology* (2007), где важное место отводится трем ритуалам – закладке первого камня, закладке шкатулки с драгоценностями и размещению венчающих кирпичей¹⁰. Помимо изучения самого текста А. Шленчка обратилась к данным археологии, исследовав старые храмы¹¹ (вернее, то, что от них осталось), которые были обнаружены в Индии и за ее пределами – на территории Шри-Ланки, Непала и стран Юго-Восточной Азии (Тайланд, Камбоджа, Вьетнам, Малайзия и Индонезия). В ходе своего исследования она выявила одну любопытную особенность: несмотря на то, что практически все тексты, упоминающие строительные ритуалы, относятся к индуизму, материальные следы этих ритуалов были обнаружены не только на месте индуистских храмов, но и буддийских. Таким образом, еще одной темой исследования А. Шленчки является связь между двумя группами храмов, их общие элементы и различия.

Еще одно интересное исследование посвящено санскритскому тексту *Hayaśīrṣa Pañcarātra*. Это диссертация Э. Раддок (Elisabeth E. Raddock) *Listen how the wise one begins construction of a house for Viṣṇu* (2011), основанная на первых четырнадцати главах текста, который автор определяет как самхиту (*saṃhitā*). Кроме того, в диссертации представлен перевод этих четырнадцати глав (*paṭala*). *Hayaśīrṣa Pañcarātra* датируется примерно IX веком и относится к вишнуитской тантрической традиции панчаратра. Соответственно, текст имеет дело с возведением храмов в рамках вишнуизма, а его название свидетельствует о связи с культом Вишну в аспекте Хаяширши, или Хаягривы, хотя некоторые его разделы посвящены иконографии других божеств¹² – Ганеши, Девы, Шивы, Сурье и т. д.

⁶ На североиндийское происхождение текста указывают следующие моменты: план основания и, судя по всему, купола тоже, представляет собой квадрат, а какие-либо упоминания о прямоугольных, апсидальных, круглых и эллиптических планах, которые характерны для крайнего Юга, отсутствуют. Также к североиндийской архитектурной традиции относятся некоторые термины: святилище называется не вимана (*vimāna*), а прасада (*prāsāda*), этаж называется бхуми (*bhūmi*), а не тала (*tala*), основание для моулдинга – питха (*pīṭha*), а не адхиштхана (*adhiṣṭhāna*), купол элемента кута (*kūta*) – колокол (*ghaṇṭā*), а не вершина (*śikhara*), и т. д. (Hardy, 2009: 46).

⁷ К сожалению, оригинальные версии многих текстов для автора данной книги были недоступны, поэтому пришлось обратиться к фундаментальным трудам других специалистов, посвятивших многие годы на перевод самих текстов и на изучение соответствующих контекстов.

⁸ Если шильпа-шастра имеет дело с технической стороной строительного дела, то вопросы ритуалистики больше характерны для другой группы текстов, где уделяется повышенное внимание другим темам и особенно вопросам религии. К таким текстам можно отнести агамы, пураны, тантры и др.

⁹ Также в Южной Индии встречаются, хотя и довольно редко, части таких трактатов как «*Mānasāra*», «*Māyāmata*», «*Sanatkumāra*», «*Sārasvatyaṃ*» и др. (Raz, 1834: 2), но все они доступны автору лишь в виде фрагментов и цитат, содержащихся в работах других исследователей.

¹⁰ Эти ритуалы описаны и в других санскритских текстах (с VII по XVI вв.), которые так или иначе касаются вопросов архитектуры и религии.

¹¹ Большинство этих памятников датируются VIII–XIV вв.

¹² Часть под названием *Ādi-kāṇḍa* рассказывает об иконографии Вишну, в частности, в образе Хаяширши (букв. Конегла-

Однако для нашего исследования более важной является тема ваступуруша-мандалы, которой *Ḥayaśīrṣa Pañcarātra* уделяет большое внимание. Несмотря на то, что текст не относится прямо к южноиндийской архитектурной традиции, и, вероятнее всего, был составлен в восточной части Индии (Бенгалия или Одиша), мы неоднократно будем обращаться к нему, помещая южноиндийский храм в более широкий контекст, что позволит лучше понять особенности и принципы индуистской архитектуры.

Основную цель своей диссертации Э. Раддок видит в исследовании ритуалов, связанных с планированием храма, а также в исследовании предыстории, значения и использовании ваступуруша-мандалы, которая используется в процессе храмового строительства, предпринимаемом в соответствии с текстом *Ḥayaśīrṣa Pañcarātra*. Согласно данному тексту, храм мыслится как центр универсума и должен возводиться непременно на основе ваступуруша-мандалы. Э. Раддок пришла к выводу, что во времена создания текста ваступуруша-мандала была не просто ритуальной схемой, но являлась неотъемлемой частью архитектурного планирования.

Информация, относящаяся к архитектуре, скульптуре и иконографии, содержится и в агамах. Агамы – это огромный пласт религиозной литературы, состоящей из сотен санскритских текстов, которые в основном относятся к шиваизму, шактизму и вишнуизму¹³. Эти тексты содержат информацию о возведении храмов и о храмовых ритуалах, целью которых является переход от мирского к сакральному, от человеческого к божественному. Многие агамы приписывают авторство известным риши и мудрецам далекого прошлого, хотя в действительности немногие из них могут быть отнесены к периоду ранее IX в. н. э. К тому времени в стране уже были храмы, и поклонение в них совершалось, по-видимому, в соответствии с давним обычаем. Тексты агам ставят своей целью систематизировать строительство храма и формализовать процедуру поклонения, которая уже существовала (Rao, 1994: 187).

Одной из самых главных агам южноиндийского шиваизма является *Kāmikāgama*, относящаяся к шайва-сиддханте. Этим текстом руководствуется большинство тамильских храмов (наряду с текстом *Kāraṇāgama*). *Kāmikāgama* состоит из двух частей – *Pūrvabhāga* и *Uttarabhāga*. Кроме разделов, посвященных ритуалам, жречеству, философским идеям, праздникам, текст содержит ценные сведения, касающиеся храмовой архитектуры и установлению в храме изображений богов. Ценные для нашего исследования сведения содержатся в первой части агамы, где перечисляются варианты васту-мандалы и приводится их описание.

Помимо шильпа-шастр и агам сведения о храме содержатся в пуранах (таких как *Agni*, *Matsya*, *Mārkaṇḍeya*, *Viṣṇudharmottara* и т. д.), в астрологических трактатах, например, в тексте *Brhatsamhitā* Варахамихиры (VI в.), где есть разделы о планировке домов и храмов, и в других

вий), а также Шивы и Деви; *Saura-kāṇḍa* описывает иконографию Сурьи; *Samkarṣaṇ-kāṇḍa* дает описание образов Ганеши. Кроме того, текст упоминает о Брахме, Гаруде, планетах, стражах сторон света, описывает варианты Шива-лингамов, рассказывает о способах установки божественных образов в храме, о материалах, из которых они должны изготавливаться, и т. д. (Das Gupta, Kumar, 1976: 141). Таким образом, в тексте содержится богатый материал по иконографии индуистских божеств.

¹³ В текстах, относящихся к шиваизму (шайва-агамы), речь идет о поклонении Шиве, а также Ганеше, Сканде, Вирахадре и Нанди. Тексты, относящиеся к шактизму (шакта-агама), говорят о поклонении Деви, а тексты, относящиеся к вишнуизму (вайшнава-агама), – о Вишну соответственно, а также о Лакшми, Ханумане и т. д. Вместе с тем существует два вида вишнунитских агам, относящихся к двум традициям – это панчаратра-агама и вайкхана-агама. Но шиваитские и шактийские агамы тоже составляют пару, представляя собой некоторое единство. Поэтому встречается точка зрения, согласно которой существует четыре вида агам. По словам Г. Сарасвати, иногда агамы называют тантрами, но между этими двумя названиями текстов различий практически нет, особенно когда речь идет о шиваитских и шактийских агамах, поскольку считается, что оба варианта текстов были явлены через Шиву (Saraswathi, 2000: 16). Согласно К. Звелебилу, по содержанию агамы делятся на теолого-философские, йогические, ритуальные и касающиеся предписаний возведения храмов и создания мурти. Тем не менее, тексты, находящиеся в употреблении, посвящены в основном ежедневным религиозным обязанностям верующих, наставлениям в вопросах богослужения и проведения религиозных праздников. При этом главным источником знания ритуала является устная традиция и краткие справочники, содержащие отрывки из агам. Также агамы содержат перечни имен различных божеств, мантры и гимны. По выражению К. Звелебила, агамы являются последней стадией развития индуистской ортодоксальности (Звелебил, 1969: 289).

текстах (*Rūpamaṇḍana*, *Caturvarga-cintāmaṇi* и т. д.). Пураны помимо мифологических и ритуальных сведений содержат целые трактаты по различным дисциплинам – астрологии, грамматике, архитектуре и т. д. Примером может служить *Garuḍa-purāṇa*, затрагивающая некоторые важные вопросы, связанные с храмовым строительством. Но делает она это в довольно сжатом виде, посвящая данной теме только три главы (46–48), в которых речь идет о планировании участка для строительства, о формах и видах храма, а также о некоторых ритуалах, имеющих отношение к храмовому строительству. Тексту *Garuḍa-purāṇa* посвятила несколько своих работ отечественный индолог Е. В. Тюлина. Наиболее древние части текста, по ее мнению, относятся к IV–VII вв., хотя оформление пураны произошло позже, в IX–X вв. (Тюлина, 2009: 437).

В тексте *Viṣṇudharmottara-purāṇa*, который является дополнением к «Вишну-пуране» и датируется примерно первой половиной I тыс. н. э., рассказывается о происхождении скульптуры, освещаются вопросы иконографии, описываются принятые у местных мастеров единицы измерения. Различные части этого текста были изучены, переведены и включены в свои исследования как зарубежными, так и отечественными специалистами (С. Крамриш, В. В. Вертоградова и др.).

В целом для пуран характерно включение в свой состав разделов о возведении храма, поэтому наиболее известные трактаты, посвященные храмовому строительству, входят в состав таких пуран как *Agni*, *Matsya* и *Bhaviṣya*. Кроме того, некоторые пураны содержат интересный материал, касающийся ритуалистики. Например, одна из частей текста *Agni-purāṇa* (примерно VI–IX вв.) посвящена освящению прудов и водоемов, благодаря чему мы можем больше узнать о древних ритуалах, имеющих отношение к воде. Этой теме посвящена одна из работ Е. В. Тюлиной под названием «Описание освящения водоемов в «Агни-пуране» (2018).

Все теоретические тексты, посвященные строительству и архитектуре, организации и украшению внутреннего и внешнего пространства зданий, строительному ритуалу относятся к специфической отрасли знаний, которая известна в Индии как *васту-видья* (*vāstu-vidyā*) или *васту-шаstra* (*vāstu-śāstra*). По сути, данное название является синонимом термина *śilpa-śāstra*, но предполагает упорядочивание пространства. Трактаты по *васту-видье* представляют собой компиляции, состоящие из фрагментов различных произведений, относящихся к разному времени и лишь приблизительно подобранных по тематике. По словам Е. В. Тюлиной, эти тексты чрезвычайно сложны для перевода, поскольку создатели пуран, в которые строительные трактаты вошли как составная часть, не стремились дать последовательное описание *васту-видьи* – они пытались создать грандиозную и целостную картину мира. При этом составители-компиляторы вряд ли сами были строителями и скульпторами, потому в их текстах множество противоречий, повторов и ошибок. Большую трудность представляет и то, что в текстах используются узкоспециальные термины. Одни из них вообще невозможно перевести, поскольку в других произведениях они не встречаются. Другие термины переводятся весьма условно, так как в зависимости от времени создания и тематики текстов они могли означать разные понятия. Кроме того, для компиляций использованы тексты, имевшие хождение в узкой профессиональной среде, где многие положения были понятны с полуслова и не требовали специального разъяснения (Тюлина, 2010: 12). Как заметила Е. В. Тюлина, отрывок, посвященный *васту-видье*, является своего рода цитатой, которая указывает на самые значимые для составителей пураны стороны архитектурной традиции. И материал подобран с таким расчетом, чтобы не было явных противоречий с главной концепцией произведения. Поэтому не удивительно, что подобный текст не мог служить руководством для практического применения (Тюлина, 2009: 438).

Библиография, посвященная индийской храмовой архитектуре, довольно обширна, и многие работы содержат описания текстов по *васту-видье*, цитаты из разных трактатов, а также переводы отдельных глав и фрагментов. Примерно так же обстоят дела с другим видом источ-

ников – эпиграфикой: отдельные образцы надписей присутствуют в исследованиях различных авторов, где приводятся в качестве примеров и доказательств какого-либо положения, для демонстрации той или иной ситуации. Кроме того, в течение последнего столетия было издано немало сборников, в которых собран эпиграфический материал, относящийся к различным областям и периодам. Многочисленные надписи, выгравированные на стенах южноиндийских храмов, предоставляют ценную информацию исследователям, работающим над темой исторического развития южноиндийских регионов и средневековых царств, а также над темами, относящимися к храмовой архитектуре, храмовой жизни и храмовому персоналу. Эпиграфические данные остаются одним из важнейших источников по истории Южной Индии¹⁴.

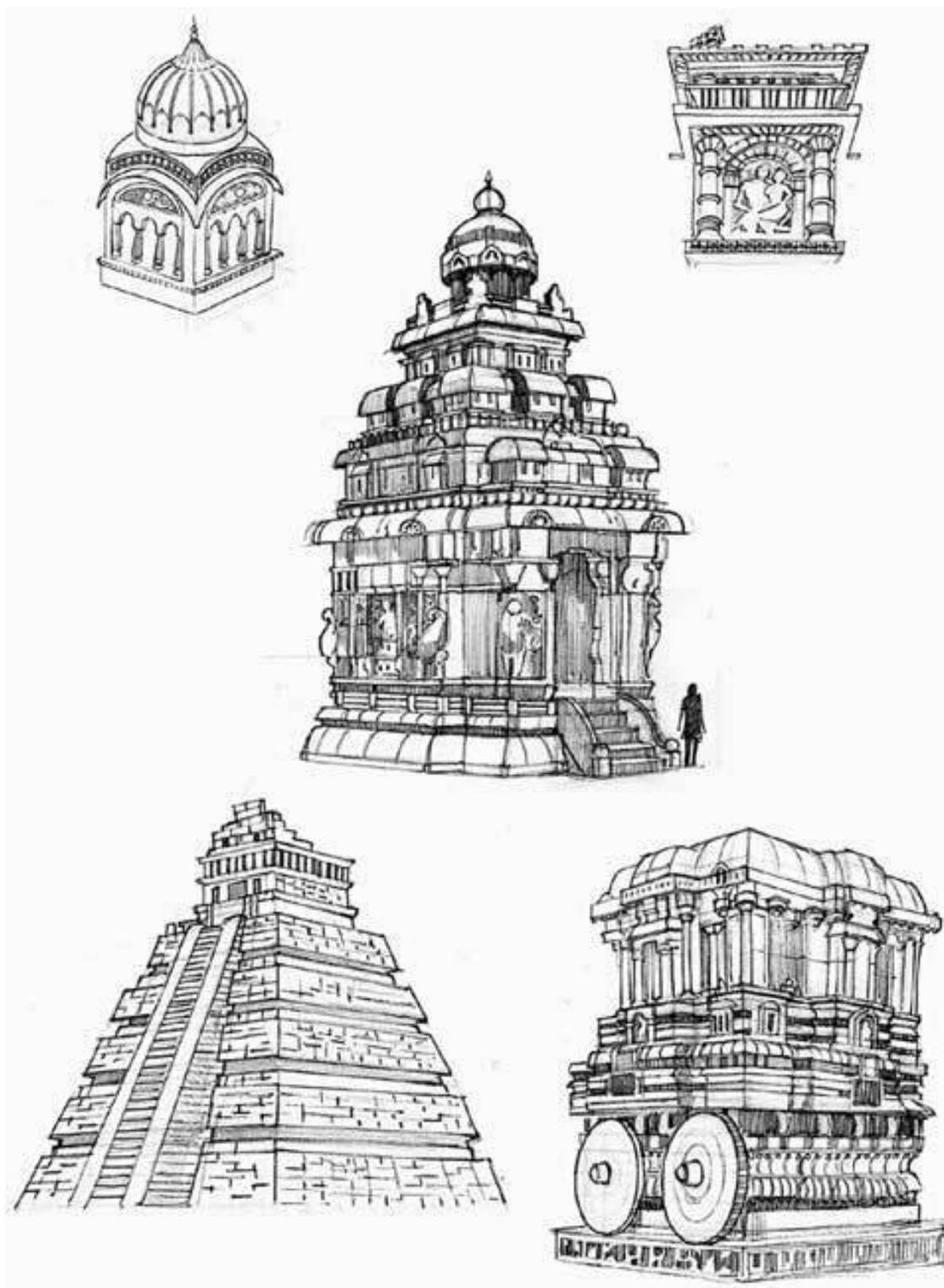
Еще один интересный текст – это храмовая хроника *Koyil Olugu*, написанная на манипурала (смесь тамильского языка и санскрита). Текст представляет историю знаменитого храма Шрирангама и рассказывает, кроме прочего, о происхождении виманы. Хроника доступна в переводе на английский язык и в пересказе Т. С. Партхасаратхи (T. S. Parthasarathy, 1954).

И, конечно же, невозможно обойти молчанием древнетамильскую поэму Иланго Адихала «Шилаппадикарам», которая датируется V–VI вв. н. э. (Бычихина, Дубянский, 1987: 40). Здесь содержатся ценные сведения относительно религиозных культов и храмов, существовавших на территории Тамилнаду примерно в середине I тысячелетия нашей эры. Текст доступен на русском языке в переводе Ю. Я. Глазова («Повесть о браслете», 1966).

Религиозная литература, относящаяся к различным направлениям и принадлежащая к разным историческим периодам, тоже оказывается весьма полезной. Даже если тексты не южноиндийского происхождения. Но поскольку на Юге эти тексты были известны и оказывали влияние на религиозную практику и на жизнь храмов, то мы сочли возможным периодически обращаться к этим источникам, чтобы картина храмовой жизни получилась более многогранной. К таким текстам относится, например, «Ригведа», в которой содержится гимн о Пуруше, «Рамаяна», где говорится о летающей колеснице «Пушпака», «Законы Ману» и др.

Также в настоящем исследовании использовались различные описания отдельных храмов, относящиеся к разному времени. Тем не менее, несмотря на обилие письменных источников, для понимания некоторых аспектов храмовой архитектуры и культуры одних только текстовых данных бывает недостаточно. В частности, это относится к пониманию ритуалов, связанных с возведением храмов в Индии. Ситуация порой выглядит следующим образом: с одной стороны, в распоряжении ученых имеется группа текстов, которые дают описание строительных ритуалов, при этом не совсем ясно, где конкретно они использовались и были ли вообще в ходу когда-либо; с другой стороны, на довольно обширной площади обнаружено большое количество археологических находок, указывающих на совершение здесь когда-то строительных ритуалов, но не понятно, какими именно идеями и текстами руководствовались совершавшие их люди. Поэтому мы постарались привлечь не только исследования отечественных и зарубежных коллег, но и материал живых религиозных традиций.

¹⁴ Южноиндийские надписи более многочисленны, чем надписи того же периода из Северной Индии. В Тамилнаду в больших количествах надписи начинают появляться с III в. н. э., то есть со времени правления династии Паллава.



Исследование храмовой архитектуры предполагает знакомство как с теоретическими работами, так и с архитектурными сооружениями. Следовательно, подготовительный этап работы над книгой включал полевые исследования – посещения многочисленных храмов Южной Индии (Тамилнаду, Карнатака, Андхра Прадеш) и других регионов (Махараштра, Западная Бенгалия), изучение специфики конкретных храмов, а также серьезное знакомство с иконографией индуизма и религиозным искусством, включая индийский классический танец. Были также изучены положения тела главных божеств (*mūlavar*) в *sanctum sanctorum* и второстепенных божеств в различных святилищах. Информация, полученная в ходе полевых работ,

была подкреплена литературными данными, а также личными размышлениями и интерпретацией. В процессе написания книги автор стремился сбалансировать литературные и полевые источники, чтобы создать как можно более полную и отчетливую картину развития храмовой архитектуры и создания божественных образов.

С конца XVIII и в начале XIX века западные путешественники начали открывать для себя индийскую архитектуру и проявлять к ней повышенный интерес, описывая со всеми подробностями дворцы и храмы Индостана в своих заметках, письмах, отчетах. Это были просто описания, к которым со временем добавились рисунки и картины западных художников, а также подробные прорисовки, планы и схемы целых строений и отдельных деталей. Примером могут служить путевые заметки французского ученого Ле Жантиля, который возглавлял индийскую экспедицию с 1760 по 1768 год. Его отчет был опубликован в 1779 году и включал изображения южноиндийских гопурамов (Kanekar, Vafna, 1998: 346).

Первым из индийцев, кто попытался на научном языке объяснить шильпа-шастру, был южанин Рам Раз (Рам Радж). Его труд под названием *An Essay on the Architecture of Hindus* был опубликован в 1834 году. Изначально Рам Раз намеревался собрать воедино все известные тексты и их переводы, чтобы с разных сторон и во всей полноте описать архитектуру индуизма. Но вскоре стало понятно, что эта задача непосильна для одного человека, и поэтому он ограничился переводом текста *Mānasāra*, который, по его мнению, лучше всего иллюстрировал суть шильпа-шастры. Его очерк, по сути, является описанием этого текста, но с некоторыми комментариями и обсуждением взаимосвязи, существующей между египетскими пирамидами и индуистскими храмами.

Однако в то время тема, которой занимался Рам Раз, не вызывала большого интереса в научных кругах, и настоящее изучение храмовой архитектуры началось гораздо позже. Несмотря на то, что исследования, касающиеся индийской архитектуры, проводились на протяжении всего XIX века, настоящий интерес к этой теме появился только в первой половине XX века. И подлинными основоположниками исследований индуистского храма были А. Кумарасвами и С. Крамриш.

Настоящий переворот произошел в 1946 году, когда С. Крамриш опубликовала фундаментальный труд *The Hindu Temple*, вышедший в двух томах. С. Крамриш разделяла стремление Рама Раза описать теорию архитектуры индуизма, опираясь на тексты. Но, в отличие от него, она опиралась на более разнообразный материал, а не на один текст. При этом она уделяла внимание вопросам, имеющим отношение к символизму и планировке храма, его пропорциям, иконографии. Ее книга и по сей день остается важным источником для понимания шильпа-шастры и символики индуистской храмовой архитектуры.

Так была заложена основа для научного изучения индуистского храма. И с тех пор появилось множество интересных исследований, посвященных различным аспектам индийской сакральной архитектуры. Скажем всего несколько слов о самых важных, на наш взгляд.

Прежде всего, хотелось бы назвать несколько работ, носящих фундаментальный характер, авторы которых касаются самых разных вопросов, связанных с происхождением, строительством и структурой южноиндийского храма. К их числу, несомненно, принадлежит многотомная энциклопедия *Encyclopaedia of Indian Temple Architecture* (1986–1999), изданная под редакцией М. Мейстера (Michael W. Meister), и солидный труд, состоящий из трех томов, созданный С. К. Рамачандрой Пао (Rao, S. K. Ramachandra) *Art and Architecture of Indian Temples*. Можно также упомянуть работу Г. Гхурье (Ghurye G. S.) под названием *Gods and Men* (1962) и работу С. Сахай (Sahai, Surendar) *Temples of South India* (2010).

При написании книги мы старались обращать внимание на самые разные аспекты, касающиеся строительства и функционирования индуистского храма в Южной Индии, привлекая к рассмотрению научную литературу, где затрагиваются даже узкоспециальные темы. К примеру, исследование В. Сельвакумара (Selvakumar V.) *Metrological Traditions of South India*

(2015) посвящено южноиндийской метрологии и фокусируется на системе линейных измерений, которая применялась в Тамилнаду примерно с 500 г. н. э. до 1500 г. Автор изучил и постарался объяснить различия в использовании пространственно-временных измерений при проектировании и строительстве храма, уделив внимание вопросу стандартизации этих измерений.

Вопросы, связанные с естественным освещением южноиндийских храмов, исследованы в работе А. Мукхерджи (Mukherji Anuradha) *The Holy Light: A Study of Natural Light in Hindu Temples in the Southern Region of Tamilnadu, India (7th century AD to 17th century AD)* (2001). В своем исследовании автор анализирует феномен естественного света, который в сакральной архитектуре приобретает статус священного. Она рассматривает такие вопросы как значение религии в обращении со светом и способы достижения желаемого качества света в древних индуистских храмах Южной Индии.

В статье Ревати Даваре (Daware, Ar. Revati) *Orientation of Hindu Temples – India* (2017) анализируется ориентация индуистских храмов в соответствии с указаниями, содержащимися в таких текстах как *Māyāmata* и *Mānasāra*. Автор анализирует вопросы храмовой ориентации в различных стилях храмовой архитектуры индуизма.

Небольшая, но весьма информативная и интересная статья С. Паркера (Parker, Samuel K.) *Sanctum and Gopuram at Madurai. Aesthetics of Akam and Puram in Tamil Temple Architecture* (2008) рассказывает о структуре южноиндийского храма. В качестве примера С. Паркер анализирует мадурайский храм Минакши и уделяет особое внимание таким элементам как святилище (*гарбхагриха*) и надвратная башня (*гопурам*), рассматривая эти два элемента храмового комплекса как некие воплощения противоположностей. Причем рассматривает он их через призму таких важных понятий для древнетамильской литературы как ахам (*akam*) и пурам (*puram*), подразумевающих нечто внутренне-личное и внешне-общественное соответственно.

Роль круга и квадрата в архитектуре, изобразительном искусстве и театре обсуждается в книге *The Square and the Circle of the Indian Arts* (1983), автором которой является Капила Ватсыян (Vatsyayan K.) – индийская исследовательница, а в прошлом танцовщица. А статья Р. Н. Мисры (Misra R. N.) *A Profile on Ancient Indian Artists (Sootradharas and Silpis)* посвящена традиционным мастерам, создающим индуистские храмы.

Заслуживает особого внимания фундаментальный труд С. Р. Баласубраманьяма (Balasubramanyam S. R.), рассказывающий о храмах, возведенных во время правления династии Чола. Исследование состоит из трех частей: *Early Chola Temples. Parantaka I to Rajaraja I (A. D. 907–985)* (1971), *Middle Chola Temple. Rajaraja I to Kulottunga I (A. D. 985–1070)* (1975), *Later Chola Temples. Kulottunga I to Rajendra III (A. D. 1070–1280)* (1979). Каждый том включает обширный перечень храмов соответствующего периода, при этом автор довольно подробно описывает каждый храм.

Есть немало работ, посвященных конкретным храмам и отдельным традициям. Среди них можно упомянуть небольшие статьи Р. Маниана (Manian R.) *Siva Worship-Its Origin and Significance*, М. Аруначалама (M. Arunachalam) *Temples of Tamilnadu*, М. Н. Партхасаратхи (Parthasarathy M. N.) *Parthasarathy Temple*, М. Раджагопалана (Rajagopalan M.) *Sixteen Saiva Temples of Tamilnadu*, Ш. Пандьяна (Pandiyan, Shankar) *Rethinking of Saptamatrika Cult of Tamil Nadu*, Г. Дейванаягама (Deivanayagam G.) *Adorning Sculptures of Gopuram with Special Reference to Thanjavur Big Temple* (1985), Г. С. Рамана (Raman, G. Sethu) *The Ramesvaram Temple* (1985), С. Мейяппана (Meeyappan S.) *Chidambaram Temple* (2008), Д. Далаяна (Dalayan D.) *The Temples of Kanchipuram* (1985), Т. В. Р. Чари (Chari T. V. R.) *The Glorious Temples of Kanchi. Sri Kanchi Kamakshi Ambal Devasthanam* (1987), и многие др.

Н. П. Унни изучал храмы Кералы в связи с тантрической традицией¹⁵ и тантрическими литературными источниками, посвятив этой теме книгу *Tantra Literature of Kerala* (2006). Н. П. Унни довольно подробно описывает такие тексты как *Mayamata*, *Nṛttaraṅgajīrṇoddhāra*, *Nartanaraṅganavīkṛti Vyākhyā*, *Nṛttaraṅgajīrṇoddhārakramaḥ* и др., указывая при этом имя автора и описывая каждый текст в связи с такими важными темами как возведение храма, храмовые ритуалы (включая танцы), храмовый персонал и т. д.

В работе над настоящей книгой важную роль сыграли исследования, посвященные храмовому строительству и храмовой культуре других регионов Индии и сопредельных государств, таких как Шри Ланка, Пакистан, страны ЮВА. К примеру, книга индийского ученого М. С. Мате (Mate M. S.) *Temples and Legends of Maharashtra* (1962) посвящена храмам, расположенным на территории современного штата Махараштра. А Р. Чоудхури (Choudhury, P. C. Roy) в своей работе *Temples and Legends of Bengal* (1967) обращается к бенгальскому культурному наследию и проводит мысль о том, что храмы и легенды всегда оказывали и продолжают оказывать огромное интегрирующее влияние на различные регионы Индии. Автор описывает храмы различных областей Бенгалии, таких как Бирбхум, Миднапур, Банкура и др., при этом рассматривая не только индуистские храмы, но также джайнские и буддийские.

Традиции храма Джаганнатхи в Пури освещаются в очень информативных статьях Г. Н. Даша (Dash G. N.): *Jagannātha and Oriya Nationalism, The Evolution of Priestly Power: The Gaṅgavaṃśa Period* и *The Evolution of Priestly Power: The Sūryavaṃśa Period* (1986). Также этой теме посвящены несколько статей Х. Кульке (Kulke H.): *Early Royal Patronage of the Jagannātha Cult, Juggernaut» under British Supremacy and the Resurgence of the Khurda Rajas as «Rajas of Puri, Royal Temple Policy and the Structure of Medieval Hindu Kingdom* (1986), и статьи Г. С. Трипатхи (Tripathi G. C.) *Navakalevara: The Unique Ceremony of the 'birth' and the 'death' of the 'Lord of the World', The Daily Pūjā Ceremony of the Jagannātha Temple and its Special Features»* и *«Jagannātha: The Ageless Deity of the Hindus* (1986).

В 2010 году вышла в свет работа Майкла В. Майстера (Meister, Michael W.) *Temples of the Indus. Studies in the Hindu Architecture of Ancient Pakistan*. Предметом изучения автора стали индуистские храмы VI–X вв., расположенные в северо-западной части Пакистана. Отличительная особенность этих храмов – сочетание элементов буддийской гандхарской и индуистской постгуптской архитектуры. Данное исследование снабжено планами и фотографиями храмов на фоне окружающего их ландшафта и является серьезным вкладом в изучение этой малоизвестной стороны индуистской храмовой архитектуры.

Дж. Лохтфелд (Lochtefeld, James G.) изучал старинный город Хардвар, который является древним местом паломничества. Этому месту посвящена его книга *God's Gateway. Identity and Meaning in a Hindu Pilgrimage Place* (2010). Кроме того, автор поднимает такие вопросы, которые имеют отношение не столько к изучаемому предмету, сколько к нравственности. Дело в том, что в процессе изучения другой культуры и написания книги неизбежно возникают вопросы, связанные с порядочностью, с сохранением уважения к другим людям – создателям изучаемого явления. По мнению автора, в каком-то смысле этнограф становится двойным агентом, ищущим информацию о других для своей личной выгоды и карьерного роста. И в такой ситуации информация в какой бы то ни было форме, по сути, становится товаром (Lochtefeld, 2010: 9–10).

Что касается индийской культовой архитектуры, то вопрос о времени, обстоятельствах и особенностях формирования традиции строительства храмов остается одним из наименее разработанных. К вопросам происхождения индуистского храма и архитектурных стилей обра-

¹⁵ Н. П. Унни отдельно выделяет три тантрические системы: кашмирскую, бенгальскую и керальскую. По словам автора, керальская тантра в большей степени является ведийской, нежели кашмирская и бенгальская. Последние две относятся к вамамарге, а керальская – к дакшинамарге. При этом он отмечает, что керальская система относится к категории саттвика, поскольку, например, богиня Дурга почитается (бхагаватисева) в ее саттвичной форме как Лалита (Unni, 2006: 8).

щаются Т. Н. Рамачандран и Ф. Х. Грэвли (Gravelly F. H., Ramachandran T. N.) в небольшой работе под названием *The Three Main Styles of Temple Architecture Recognized by the Śilpa-Śāstras* (1934), а также Н. В. Раманайя (Ramanayya, N. Venkata) в работе *An Essay on the Origin of the South Indian Temple* (1930). Интересные и важные вопросы затрагивает В. С. Прамар (Pramar, V. S.) в своей работе *A Social History of Indian Architecture* (2005) – он поднимает вопрос соответствия практики и теории, содержащейся в текстах, посвященных индийской архитектуре. А французский археолог и специалист по Южной Индии Габриэль Жуво-Дюбрей (Jouveau-Dubreuil, G.) еще столетие тому назад указал в своей работе *Vedic antiquities* (1922) на связь буддийской ступы и ведийской гробницы.

Особо следует выделить труды индийских ученых, посвященные иконографии индуизма: *Elements of Hindu Iconography* (Rao, 1914, 1916), *South-Indian Images of Gods and Goddesses* (Sastri, 1916), *The Development of Hindu Iconography* (Banerjea, 1956) и многотомное издание *Pratima-kosha. Encyclopaedia of Indian Iconography* (Rao, 1991). Также можно отметить ряд интересных статей, авторы которых рассматривают иконографию индуизма с интересных точек зрения. Например, статью Р. Мукхерджи (Mukerjee, Radhakamal) *Rasas as Springs of Art in Indian Aesthetics* (1965), где автор приводит таблицу соотношений девяти рас и конкретных мурти согласно двум текстам – *Nāṭyaśāstra* и *Samarāṅganasūtra*; или статью Джейечандрана А. В. (Jeyechandran A. V.) *Muruka in Iconography* (1985), посвященную культу Сканды, который известен в Тамилнаду как Муруга, или Муруган.

Кроме того, так или иначе тема иконографии затрагивается в работах, имеющих отношение к исследованию отдельных аспектов скульптуры и живописи. Это, прежде всего, основательный труд С. Крамриш *The Vishnudharmottara (Part III). A Treatise on Indian Painting and Image-Making* (1928), представляющий собой перевод некоторых частей пураны. Также хотелось бы упомянуть несколько работ, которые кажутся особенно интересными. Это работа М. Чандрамурти (Chandramurty M.) *Dated Pandia Sculptures from Kilmattur* (1978), работа Э. Кэтлин (Catlin, Amy) *"Vātāpi Gaṇapatim": Sculptural, Poetic, and Musical Texts in a Hymn to Gaṇeśa* (1991), Г. Деванаякама (Deivanayagam G.) *Adorning Sculptures of Gopuram with Special Reference to Thanjavur Big Temple* (1985), Т. Г. Аравамудана (Aravamuthan T. G.) *South Indian Portrait in Stone and Metal* (1988), Н. С. Кришнамурти (Kṛṣṇamūrti N. S.) *Andhra Dance Sculpture* (1975), Р. Нараяна (Narayanan Rama) *Popular Gods as seen from Sculpture in the Temples of Tamil Nadu*, С. Сиварамамурти (Sivaramamurti C.) *Indian Sculpture* (1961), а также А. Кумарасвами (Coomaswamy, Ananda K.) *The Origin and Use of Images in India*.

Необходимо отметить несколько важных работ, без которых наше понимание происхождения и процесса развития храмов было бы неполным. Это исследования, посвященные различным религиозным культам и их аспектам, к которым относится фундаментальный двухтомный труд А. Хилтбайтла (Hiltebeitel Alf.) *The Cult of Draupadī. Mithologies: From Gingee to Kurukṣetra* (1988, 1991). Как следует из названия, книга посвящена распространенному на Юге, в частности, в Джинджи, культу Драупади – известной героини из «Махабхараты». Автор рассказывает об особенностях восприятия образа Драупади в Южной Индии, о ритуалах ее почитания, о посвященных ей храмах и религиозных праздниках.

Также очень важным и интересным является исследование А. Кумарасвами «*Yakṣas*», появившееся еще в 1931 году и посвященное культу якшей, где освещаются многие аспекты поклонения этим существам в древней Индии и существования культа плодородия.

И. Кларк-Дизес (Clark-Decès Isabelle) затрагивает тему южноиндийского культа пей, которых часто называют демоницами или призраками. Ее работа *From Wasteland to Bus Stand. The Relocation of Demons in Tamilnadu* (2008) основана на изучении ритуалов экзорцизма, которые она наблюдала в районе Южного Аркота в Тамилнаду в 1990–1991 годах¹⁶.

¹⁶ И. Кларк-Дизес ставит под сомнение широко распространенное мнение, согласно которому основная функция пей –

Еще одна необычайно интересная тема относится к сфере деревенских культов и применению в религиозной сфере предметов из глины. Использованию керамики в религии посвящена работа Х. Элгуда (Elgood Heather) *Hinduism and the Religious Arts* (2000), а также небольшая, но весьма информативная статья Р. Нагасвами (Nagaswamy R.) *Village Gods and Heroes* (1994), где рассматриваются вопросы, связанные с использованием терракотовых изображений в рамках деревенских культов.

Для нашего исследования чрезвычайно важными оказываются работы, посвященные различным историческим периодам и помогающие понять исторический контекст интересующего нас явления. Очень полезной в этом отношении оказалась, например, книга К. Балендусекхарам (Balendusekharam, Sri Khandavalli) *Nayaks of Tanjore* (1975) и книга Р. Дикшитара (Dikshitar, Ramachandra V. R.) *Studies in Tamil Literature and History* (1936). Следует также назвать работу Н. Венкатараманайи (Venkataramanyu N.) *The Early Muslim Expansion in South India* (1942), в которой рассматриваются особенности исторического периода, связанного с первыми вторжениями мусульман в Южную Индию, и работу С. Р. Гоела (Goel, Sita Ram) *Islamvis-à-vis Hindu Temples* (2000), в которой автор неожиданно задается вопросом: была ли Кааба храмом Шивы?

Некоторые работы, имеющие прямое или косвенное отношение к рассматриваемой нами теме, были изданы еще в XIX – начале XX вв., но до сих пор не потеряли своей актуальности. Их авторами являются иностранцы, по тем или иным причинам обратившие свое внимание на отдельные стороны индийской культуры и жизни. Это, прежде всего, книга аббата Дюбуа (Dubois, J. A., Abbe) *Description of the Character, Manners, and Customs of the People of India; and of their Institutions, Religious and Civil* (1817), в которой француз, проживший долгое время в Индии, подробно описывает многие стороны образа жизни жителей Юга, различные аспекты их культуры. Также нельзя обойти вниманием интересный и важный труд Баерлейна (Baierlein E. R.) *Land of Tamulians and Its Missions* (1875), который является не столь масштабным, как у Дюбуа, но, тем не менее, представляет исследователю, изучающему тамильскую культуру, ценную информацию, в том числе и относительно храмов. Кроме того, хотелось бы отметить книгу Дж. Фергюссона и Дж. Бургесса (Fergusson James, Burgess James) *The Cave Temples of India* (1880), которая посвящена пещерным храмам Тамилнаду. Книга была написана еще в конце позапрошлого века, но до сих пор читается с большим интересом.

* * *

Конечно же, основной массив научной литературы, посвященной храмовой архитектуре и культуре, был создан зарубежными специалистами, в том числе индийскими. Тем не менее, хотелось бы отметить вклад отечественных индологов и других отечественных специалистов. Прежде всего, это работы Е. В. Тюлиной, которая много лет разрабатывала тему васту-видьи. Ее исследование «Храм, мир, текст: вастувидья в традиции пуран» (2010), как следует из самого названия, посвящено изучению структуры и принципов построения текстов по вастувидье. При этом в работе особое место уделяется вопросам строительных ритуалов и их роли в формировании васту-видьи. Исследуемые тексты рассматриваются автором как порождение особого типа культуры, исторически сложившегося в Индии, где именно ритуал формировал специфический способ мироописания и освоения текстом культурного материала, что, в частности, проявлялось в использовании схем и терминологии ритуала во всех отраслях знаний, в том числе и в васту-видье.

Е. В. Тюлина также является автором перевода и исследования текста *Garuḍa-purāṇa*, который вышел под названием «Гаруда-пурана. Человек и мир» (2003). Ей принадлежит ряд

интересных статей, основанных на материалах некоторых пуран (*Agni, Garuda*): «Описание обряда освящения статуи в текстах пуран» (2004), «Храм в строительных главах „Гаруда-пураны“» (2009), «Пространство, его „испытание“ и почитание в обрядах освящения скульптуры и архитектуры (по „строительным“ трактатам из пуран)» (2012), «Особенности описания пространства и измерений в трактатах по архитектуре (вастувидье) в канонических пуранах» (2017), «Растения в строительных трактатах пуран» (2017), «Священные индийские тексты о сакральных образах и изображениях» (2017), «Описание освящения водоемов в „Агни-пуране“» (2018).

Особая заслуга в изучении древнетамильской литературной традиции в связи с ритуально-мифологическим и культурно-историческим контекстом, а также в изучении отдельных аспектов тамильской культуры принадлежит А. М. Дубянскому. Информация, содержащаяся в книге «Ритуально-мифологические истоки древнетамильской лирики» (1989), оказывает неоценимую помощь в процессе изучения религиозного и культурного фона, на котором происходило зарождение и дальнейшее развитие тамильской храмовой культуры. Также А. М. Дубянский является автором статей, посвященным различным аспектам индуизма и религиозных культов Южной Индии: «Протоиндийская религия» (1999), «Классическая триада: Брахма, Вишну, Шива» (1999), «Тамилнад: Сканда-Муруган» (1999) и др.

Необходимо упомянуть работу Л. Б. Алаева «Южная Индия. Общинно-политический строй VI–XIII веков» (2011), представляющую собой обобщающий обзор социально-экономических отношений в регионах дравидийского Юга в раннее средневековье (Тамилнаду, Карнатака, Андхра и Керала). Особенностью данного труда является использование огромного количества надписей, сделанных на камне и медных табличках на пяти языках. Автор рассматривает систему землевладения, устройство местных общин (сельских и городских) и руководящих органов, налоговую систему, а также храм как социальный институт, при этом уделяя особое внимание вопросам храмового землевладения, штату сотрудников и персонала, храмового управления и опеки, отношению с властью.

Одише посвящено замечательное исследование Н. Ф. Рукавишниковой, которая особое внимание уделяет рассмотрению чрезвычайно популярного в данном регионе культа Джаганнатхи. Ее работа «Колесница Джаганнатха», вышедшая еще в 1983 году, до сих пор не потеряла своей актуальности.

В книге Н. Р. Лидовой «Драма и ритуал в древней Индии» (1992) рассматриваются такие важные вопросы как появление храмового богослужения, возникновение иконолического культа и формирование мифологии индуизма, а ритуал пурваранга, описанный в тексте *Nātyaśāstra* и проводящийся перед началом драмы, рассматривается как аналог агамической пуджи, которая совершается в индуистских храмах. Автор, опираясь на многочисленные тексты (*Nātyaśāstra*, ведийские гимны, тексты брахман, упанишад и шиваитские агамы), представляет свою версию глобальной культурной трансформации. Однако для нас данный труд представляет интерес, главным образом, по причине того, что здесь излагается оригинальная версия происхождения индуистского храма в связи с древнеиндийским театром.

* * *

Теперь следует сказать несколько слов о соотношении двух важных понятий – храм и святилище. Под храмом мы будем понимать специальную постройку, возведенную для конкретного божества в качестве жилища, где устанавливается его изображение – мурти. Такая постройка является местом регулярного совершения религиозных ритуалов и собраний верующих. Здесь также может храниться культовый инвентарь и сакральные тексты. Под святилищем мы будем понимать священное место, которое располагается под открытым небом и включает какой-либо сакральный объект (священное дерево, камень, столб, изображение божества),

представляющий божество. В этом месте хотя и проводятся религиозные ритуалы, они носят нерегулярный характер. Кроме того, здесь могут собираться местные жители для обсуждения и решения каких-либо вопросов. Что касается больших храмов и храмовых комплексов, то под святилищем мы будем понимать место, где установлены второстепенные божества. Такие святилища могут находиться в какой-либо части храма (чаще всего периферийной) или храмового комплекса.

* * *

В настоящем исследовании южноиндийская храмовая архитектура рассматривается в исторической перспективе, в развитии, а не как статичное явление. При этом ряд вопросов остается за пределами книги. Мы практически не уделяем внимания рассмотрению пещерных и деревенских храмов или способам транспортировки камня и пр. В книге рассматриваются в основном агамические храмы и храмовые комплексы, а для сравнения и с целью лучшего понимания какого-либо аспекта привлекаются материалы, относящиеся к другим регионам Индии.

Первая книга «Рождение храма» состоит из введения, одиннадцати глав и заключения. В первой главе рассматриваются различные версии происхождения индуистского храма, которые, по мнению автора, наиболее интересны и заслуживают особого внимания. Во второй главе дается описание основных типов храма – с точки зрения архитектурных стилей и с точки зрения локальных традиций. Третья глава посвящена развитию стиля дравиды, поэтому южноиндийская храмовая архитектура дается в исторической перспективе – от архитектуры династии Паллава до правления Наяков¹⁷. При этом за основу взяты храмы Тамилнаду. В четвертой главе обсуждается строение храма как архитектурного сооружения в виде целого комплекса построек, и вместе с тем дается характеристика самых важных частей храма – иногда краткая, а иногда развернутая. В пятой главе рассказывается о подготовительном этапе строительства индуистского храма. Этот этап связан в основном с выбором и тестированием строительного участка, а также с созданием ваступуруша-мандалы. В шестой главе объясняются некоторые из главных принципов храмовой архитектуры, а в седьмой описываются необходимые при строительстве храма ритуалы. Следующая глава посвящена двум важным группам людей – строителям и заказчикам, благодаря которым возможно появление нового храма, а также уделяется внимание их отношениям и взаимодействию. В девятой главе речь идет о происхождении, видах и правилах создания изображений богов – мурти, которые должны быть установлены в индуистском храме. Кроме того, здесь рассказывается об иконографических особенностях мурти и о материале, из которого они изготавливаются. В десятой главе рассматриваются основные культы, существующие в пространстве индуизма, а также божества, которым в Индии принято возводить храмы. Также здесь уделяется внимание такой важной теме как группы храмов и теме, о которой не принято говорить – о противостоянии вишнуизма и шиваизма и о том, как это может сказаться на судьбе храмов. И, наконец, в одиннадцатой главе обсуждается храмовая символика. По сути, речь идет об уровнях восприятия храма и его отдельных элементов.

Таким образом, настоящая книга рассказывает о том, как, при каких условиях и по каким принципам происходит рождение храма – как архитектурной идеи и как конкретного строения. Конечно, каждая стадия в развитии индуистского храма, каждый этап его возведения, каждый отдельный памятник и каждая его деталь заслуживают самого пристального внимания и анализа, и эта работа, наверняка, не сможет удовлетворить все требования искушенного читателя и предоставить подробное описание всех сторон храмового строительства, всех особенностей храмовой архитектуры, всех региональных стилей. Она предназначена исключительно

¹⁷ Период колонизации и независимости выделен в отдельную тему и будет рассматриваться в следующей книге.

для знакомства с храмами Южной Индии и при этом призвана помочь улучшить сегодняшнее понимание храма как архитектурного сооружения и религиозного института, а также культуры Южной Индии в целом.

Глава I. Происхождение храма



Появление первых храмов

Время появления первых храмов на п-ове Индостан неразрывно связано с вопросом происхождения и начала использования мурти (*mūrti*) во время богослужений, то есть с появлением иконического культа в индуизме. По сути, наличие храмов говорит о существовании иконического культа – в отличие от более раннего ведийского периода, для которого, как считается, было характерно отсутствие изображений богов. Есть все основания полагать, что возведение «вечных» каменных зданий, предназначенных специально для изображений различных божеств – мурти, началось на севере Индийского субконтинента. И, судя по всему, этот процесс начался при Гуптах (III–VI) – именно с правлением Гуптов принято связывать начало каменного строительства индуистских храмов. О храме же как о монументальном строении на Юге, в частности, на территории современного штата Тамилнаду, можно говорить лишь с раннего средневековья, примерно с VI века н. э., поскольку именно в это время в храмовом строительстве начали происходить серьезные перемены. Они были связаны с появлением династии Паллава, утвердившейся в Тамилнаду в первых веках н. э. и правившей с IV по IX вв. Сведения о происхождении этой династии крайне противоречивы. Обычно считается, что Паллавы не являются исконными тамилами и мигрировали откуда-то с севера (Алаев, 2011: 50). Поэтому вполне вероятно, что на дравидийском Юге монументальная храмовая архитектура своим появлением обязана именно североиндийскому влиянию.

Медные таблички эпохи Гуптов предоставляют первые письменные свидетельства существования мурти, причем уже в виде зрелого культа, поскольку какие-либо данные, свидетельствующие о периоде его формирования, отсутствуют. По словам М. Уиллиса, медные таблички говорят вовсе не о появлении изображений храмовых богов, а просто представляют их как уже вполне сформировавшееся и очевидное явление (Willis, 2009: 122, 123).

Р. Чаттерджи предполагает, что возведение «дома бога» (*deva-gr̥ha*), специально предназначенного для мурти, может восходить к более раннему, догуптскому периоду, например, ко II веку до н. э. Археологи обнаружили несколько таких строений, относящихся к этому времени, но, к сожалению, от зданий остались лишь отдельные фрагменты. Эти культовые сооружения были довольно простыми, созданными из недолговечного материала, и предоставляли мастерам самые минимальные возможности для использования принципов архитектуры как искусства. По словам Р. Чаттерджи, если начальная стадия работы с новым материалом еще отличалась некоторой нерешительностью, то со временем древнеиндийские мастера открыли для себя новые возможности, освободившись от ограничений, присущих деревянным или бамбуковым конструкциям, а также пещерным сооружениям, и научились обрабатывать камень, как настоящие ювелиры. Таким образом, использование для возведения храмов долговечных материалов, начавшееся в гуптский период, знаменует собой начало индийской храмовой архитектуры (Chatterjee, 2017: 14).

Многие исследователи (особенно индийские) полагают, что на п-ове Индостан храмы существовали и в более ранний период, задолго до начала нашей эры. Данная точка зрения основывается на фактах, имеющих отношение к иконическому культу. К примеру, Н. В. Раманайя еще в первой половине прошлого века утверждал, что в I тыс. до н. э. уже существовала практика поклонения мурти, поскольку об этом упоминает такой важный текст как «Аштадхьяи» Панини (V, 3, 96 и 97) (Ramanaya, 1930: 43, 44). О существовании практики создания образов божеств (*prati-kṛti*) говорит и С. К. Р. Рао, опираясь на свидетельства того же Панини, а также Патанджали. Последний в тексте «Махабхашья» (5, 3, 99) упоминает золотые изображения богов, предназначенные для поклонения (*arcā*) (Raо, 1993: 274). Получается, что примерно к середине I тыс. до н. э. или даже раньше на территории современной Индии, по крайней мере, в ее северной части, уже существовала практика создания мурти с целью их почитания.

Таким образом, можно предположить, что для них должны были строить (хотя это вовсе не обязательно) и специальные сооружения. Но строились они в основном из дерева, как это делается в северной части Индии до сих пор. Что касается самой южной части п-ова, то до настоящего времени сохранились лишь храмы, построенные при Паллавах. Немецкий миссионер Э. Р. Байерлайн еще в конце XIX века отмечал, что храмы Индии не имеют большой древности и на тамильской земле едва ли есть какой-нибудь храм древнее 800 лет (Baierlein, 1875: 89). А по словам С. К. Р. Рао, в стране тамиллов нет ни одного храма, который можно было бы датировать ранее VI века. Самый древний из каменных храмов в этом регионе – это храм в Мандагапатту, построенный паллавским правителем Махендраварманом I (580–630) (Raо, 1994: 32). Также П. Р. Нарасимхан сообщает, что самые ранние из уцелевших храмов Тамилнаду – это пещерные храмы периода Паллавов (Narasimhan, 1994: 77).

Если обратиться к периоду, предшествующему нашей эре, то шансы обнаружить храм в виде постройки, напоминающей современный индуистский храм, практически равны нулю. Из литературных источников известно о существовании в древности на территории Тамилнаду многочисленных храмов, но ни один из этих храмов не сохранился до наших дней. Из поэмы «Шилаппадикарам», относящейся к более позднему времени, к V–VI вв. н. э., мы узнаем, что в Пухаре¹⁸ в то время уже существовали храмы Шивы, Муругана, Вишну, Баладевы, Индры. И, как сообщает автор поэмы Иланго Адихаль, во всех этих храмах совершались воссожжения по установлениям Брахмы, предписанные четырьмя ведами.

Хорошо известно, что примерно с середины I тысячелетия до нашей эры с севера в сторону Юга хлынули буддисты, джайны и брахманы, которые несли с собой религиозные идеи и практики, лежащие в основе ведизма и раннего индуизма. К середине I тыс. н. э. взаимовлияние двух традиций – южной и северной – привело к культурно-религиозному синтезу, что мы и видим на примере древнетамильской поэмы «Шилаппадикарам». На Юге, согласно поэме, довольно хорошо знали историю царевича Рамы: джайнская отшельница Кавунди рассказывает главному герою Ковалану о бедствиях Рамы и Ситы, а тамильский город Пухар сравнивается с Айодхьей. Также впечатляет многообразие религиозной жизни: по пути в Мадурай Ковалану и его жене Каннахи встречаются джайнские святылища, буддийская вихара, брахманское поселение, обитель разных отшельников, храмы Вишну, Шивы и богини Коттравей, которой маравары приносили кровавые жертвоприношения.

М. Аруначалам, ссылаясь на «Шилаппадикарам», перечисляет тех богов, в честь которых строились храмы: Шива, Шрирангам, Муруган, Индра, Саста, Сурья, Баладева, Манматха и др. (см. М. Arunachalam. *Temples of Tamilnadu*. P. 45). Здесь же, в поисках свидетельств существования в Тамилнаду древних храмов тот же автор ссылается на произведение Наккирара *Tirumurukārruppaṭai*, относящееся к VI–VII вв. Поэма состоит из шести частей и все шесть частей поэмы объединены формой атруппадей (*ārruppaṭai*), подразумевающей приглашение адепта к паломничеству по шести святым местам. При этом каждая часть посвящена описанию одного из традиционных древних мест поклонения Муругану: Тируппаранкундрам – это священная гора возле Мадурая; Тируччендур – приморское поселение в округе Тирунеллели; Тирувавинанкуди – небольшое селение в горах Палани; Тируверагам – селение, которое, возможно, располагалось в дельте Кавери, недалеко от Кумбаконама; Пажамудирчолей – роща в горах около Мадурая, и Кундруторададь. Но можно ли считать эти шесть мест храмами в нашем понимании?

Tēvāram упоминает о существовании 275 (или 274) храмов, которые в VI–VII веках уже являлись известными центрами паломничества. По мнению С. К. Р. Рао, различные типы храмов (*ilan-kōyil*, *maṭa-k-kōyil*, *ālar-kōyil*), построенные в честь Шивы и Вишну, существовали

¹⁸ Действие поэмы разворачивается в портовом городе Пухар, который располагался на северном берегу реки Кавери, в районе современного дистрикта Нагапаттинам.

в стране тамиллов уже в период литературы Санги (200 г. до н. э. до 200 г. н. э.) (Raо, 1994: 31–32). Такой же точки зрения придерживается и Р. Нагасвами, утверждая, что храмы, посвященные таким индуистским богам как Шива, Вишну, Дурга, а также джайнские и буддийские храмы, существовали уже в период Санги. Но поскольку они были построены из кирпича, строительного раствора и дерева, то от этого времени практически ничего не сохранилось. Хотя в Каверипаттинаме были обнаружены следы буддийской *чайтхи* (храм) и *вихары* (монастырь) (Nagaswamy 1, 1994: 16).

Схожей точки зрения придерживались и другие исследователи. К примеру, Н. В. Раманайя утверждал, что в Южной Индии храмы были как минимум со II века н. э. (Ramanayya, 1930: 63–64). А согласно М. Аруначаламу, в Мадуре уже во II–III вв. существовал Серебряный зал Натараджи и Золотой зал в Чидамбараме (см. М. Arunachalam. *Temples of Tamilnadu*. P. 45).

Как правило, исследователи стараются «привлечь на свою сторону» классические труды прошлого, чтобы заручиться их авторитетом для подтверждения своей точки зрения. Но не всегда в классических текстах удастся отыскать желанные подтверждения. Например, В. Р. Вишванатхан, исследовавший «Толькаппиям» (согласно БСЭ, I век до н. э. – V век н. э.), признается, что хотя прямого упоминания о храмах в данном тексте нет, он, тем не менее, уверен в их существовании на том лишь основании, что в то время у каждой семьи или определенной группы людей было свое собственное божество (*valipadu-deivam*), которому следовало поклоняться. А замужней женщине вообще полагалось быть богобоязненной (*teyvam aĩcal*), что предполагало регулярное посещение храма (см. Visvanathan, 1936: 280).

* * *

Согласно Х. Элгуду, первые культовые сооружения Индии делались из дерева и циновок и были крытыми (санскр. *sada*). Для таких «первохрамов» была характерна ориентация на восток и темнота внутри помещения, что свойственно индуистскому храму и сегодня (Elgood, 2000: 97). Точно так же строят свои культовые сооружения многие племена Индии даже сегодня – из сухих листьев, бамбука, дерева и глины (Raо, 1993: 54). Скорее всего, в прошлом подобная практика возведения культовых сооружений была характерна для всей Индии. Поэтому не удивительно, что хотя в древнетамильской литературе встречаются указания на существование храмов, до сих пор не было обнаружено их следов, так как причиной тому служит нестойкий материал, из которого они были построены: глина, солома, дерево. Также ранние храмы строились из кирпича. По одной из версий, популярность кирпича как строительного материала отчасти связана с более ранними архитектурными традициями деревянного строительства и отсутствием доступного камня (Elgood, 2000: 157).

Еще одной причиной, по которой в Тамилнаду ни один из храмов периода Санги не сохранился до наших дней, может быть повсеместная перестройка старых храмов, как это было при Чолах в средневековье. В надписях и литературе того времени неоднократно встречаются сообщения об обновлении и расширении храмов представителями династии Чола, которые перестраивали старые храмы, используя камень. Сохранилось около ста каменных храмов времен Чолов, надписи на которых свидетельствуют, что прежде эти храмы были сделаны из кирпича. Причем многие из них датируются периодом до IX века н. э. (Elgood, 2000: 157). Именно в период правления Чолов, с X по XII или XIII век, активно формировалась сакральная география Тамилнаду, возводились новые и реставрировались старые храмы, совершенствовались храмовые ритуалы и создавался культ наянаров. О том, какими могли быть древние тамильские храмы «докаменного» периода, можно судить по основной части чидамбарамского храма Натараджи, которая выполнена в виде хижины. Именно такие хижины часто изображаются на стенах каменных храмов.



Храм Натараджи в Чидамбараме

Помимо недолговечности материала могут быть и другие причины отсутствия явных следов памятников храмовой архитектуры, которые бы насчитывали более двух тысяч лет. К таким причинам можно отнести изначально временный характер строений, цунами и войны, а также естественно-природный характер культовых сооружений древности – храмы прошлых веков зачастую выглядели совсем иначе, и называть такие культовые сооружения храмом можно лишь весьма условно. Рассмотрим по порядку каждую из возможных причин.

Имеются свидетельства того, что в прошлом некоторые культовые сооружения действительно носили временный характер. Их возводили на определенное время, а после проведения необходимых ритуалов разбирали. Об этом, например, свидетельствует *Āpastamba-gr̥hyasūtra*. Здесь говорится о том, что изображениям божеств совершались подношения в специально сооруженных хижинах (*kuṭī*). Ритуал начинался с того, что жрец строил две хижины. В одной он размещал Ишану (*Īśāna*), а в другой – его супругу, богиню Мидхуши (*Mīdhuṣī*), то есть Щедрую. Между двумя хижинами размещалось третье изображение, которое именовалось Завоеватель, или Победитель. Во время ритуала призывались (*āvāhayati*) все трое. При этом изображения самих божеств тоже создавались из «временных» материалов. Приготовив сосуд с вареным рисом (*sthālīpāka*), жрец начинал предлагать богам подношения, и первой предлагалась вода для питья. Рецитируя *яджусы*¹⁹, жрец бросал в огонь три части риса – порция для каждого из божеств, после чего предлагались жертвы и другим богам, включая Кшетрапати (*Kṣetrapati*) – Господина местности. В заключение ритуала рис предлагался брахманам, а также членам семьи жертвователя (Willis, 2009: 116, 117).

Конечно, это еще не тот «современный» вариант храма с постоянно проживающими в нем богами – ведь после завершения ритуала хижины демонтировались. Но данный пример описывает элементы, которые в период Гуптов стали неотъемлемой частью храмовой пуджи и которые изначально присутствовали в ритуале традиции грихья (Willis, 2009: 117). Это также пример того, как ведийские тексты и модели поклонения (особенно традиция «Яджурведы») были адаптированы к традиции почитания изображений, то есть к иконическому культу.

¹⁹ Яджус (*yajus*) – мантра «Яджурведы».

Существует точка зрения, согласно которой домашние храмы появились раньше общественных. С. К. Р. Рао полагает, что подтверждением тому может служить Индская цивилизация, на территории которой найдены следы домашних святилищ, но каких бы то ни было следов существования общественных храмов обнаружено не было (Raо, 1993: 98). По словам С. К. Р. Рао, еще в древности существовало два вида святилищ – частное, для семейного поклонения (*ātmārtha*), где совершались ежедневные ритуалы в честь какого-либо божества, и общественное, для публичного поклонения (*parārtha*). И там, где совершались публичные ритуалы, могли сооружаться временные павильоны, которые со временем становились постоянными сооружениями (Raо, 1993: 55).

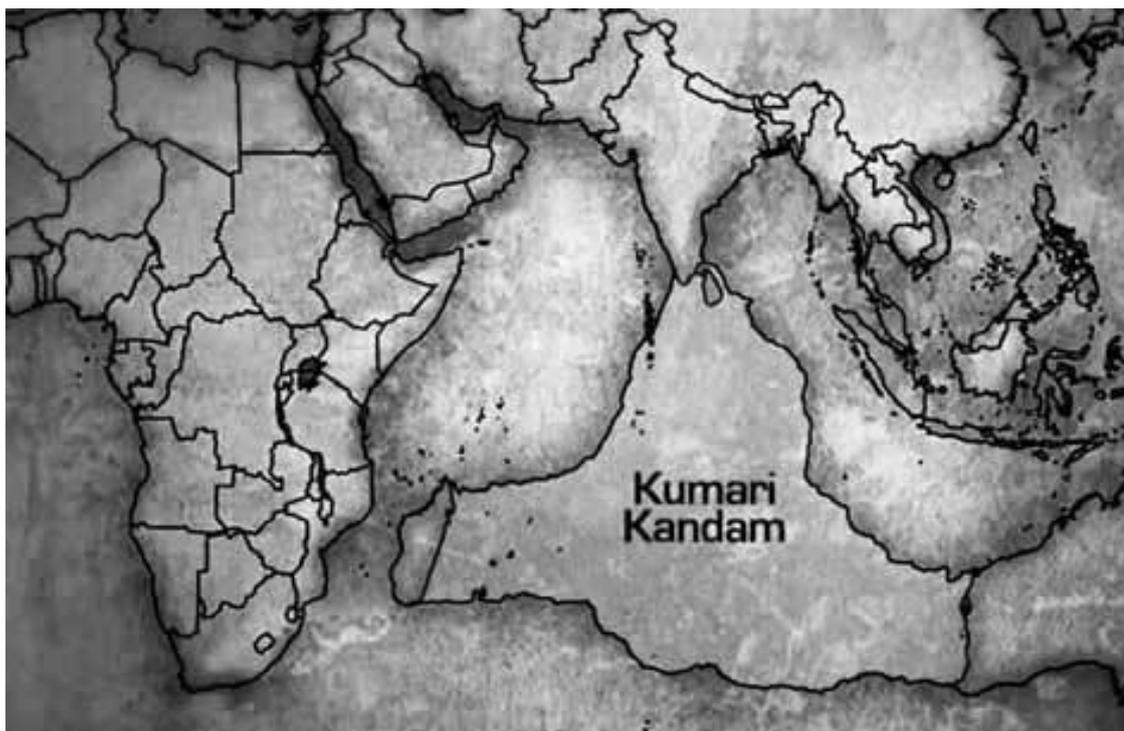
Кроме того, храмы могли вырастать как ограждения вокруг уже установленных изображений богов, которые часто бывали древнее самого храма (Raо, 1993: 55). Нередко археологи находят такие изображения или их остатки. Даже в песнях сохранились свидетельства существования божественных образов, стоящих под открытым небом. В одной из таких песен, известной в Тамилнаду, упоминается божество Венгада, стоящее под солнцем и дождем (Raо, 1993: 57).

Подтверждением временного характера некоторых культовых построек может служить храмовый павильон, который в Южной Индии известен как мандапа (*mandapa*). Согласно тексту *Viśvakarma-prakāśa*, такие павильоны возводились с целью размещения людей, собравшихся почтить храмовое божество по случаю какого-либо праздника (Raо, 1993: 54). Практика возведения временных павильонов в ритуальных целях сохраняется и сегодня. Например, во время празднования Ганеша-чатуртхи или Дурга-пуджи для мурти создаются временные пандалы, где совершаются необходимые ритуалы.

Еще одной возможной причиной отсутствия следов древних храмов может быть разрушение культовых сооружений человеком или стихией. Нередко виновником разрушения храмов бывали именно стихийные бедствия, например, землетрясения, наводнения, цунами. Индия регулярно сталкивается с масштабными природными катастрофами. Например, в 2001 году в Гуджарате и в 2005 году в Кашмире землетрясения унесли тысячи жизней, оставив после себя серьезные разрушения. Несколькими годами ранее, в 1999 году, от мощного циклона серьезно пострадала Одиша. А наводнения чуть ли не каждый год случаются в разных частях Индии. Нередки здесь и цунами.

Самое первое упоминание о глобальной природной катастрофе содержится в легенде о трех Сангах и относится к стране Пандья. Легенда рассказывает, как под покровительством царей древней династии Пандья некогда существовало три Санги. Первая Санга существовала 4440 лет при 89 царях, но потом город Мадурай поглотило море. Вторая Санга просуществовала 3700 лет при 59 царях, и снова страна Пандья была поглощена морем. Третья Санга продолжала свою работу 1850 лет при 49 царях, и столицей в это время был Уттара Мадурай, то есть Северный, или Новый Мадурай²⁰.

²⁰ Изложение легенды о санге см.: Дубянский, 1989: 48–49; Гуров, 1976; Hart, 1975: 9; Dikshitar, Ramachandra, 1936: 7–15. Подробно легенда изложена в двух источниках. Первым является комментарий Наккирара к трактату Иреиянара «Ахап-пуроль» («О содержании поэзии ахам»), автором которого считается сам Шива, а имя Иреиянар является его эпитетом и означает «Повелитель богов». Второй источник – это комментарий Адияркуналлара к поэме Иланго Адигалья «Шилаппа-дикарам» («Повесть о браслете»). Рассказ Адияркуналлара более подробный и немного отличается от версии Наккирара. Адияркуналлар, например, называет имя царя, при котором случился потоп – Ниландару Тирувиль, называет поглощенную морем Мадурай «Южной», подробно рассказывает о погибших странах, городах, горах и реках. Он пишет, что море поглотило пандийские земли протяженностью в 700 кавадам (ок. 7 тыс. км), расположенные между реками Южная Пали, Пахрули и Кумари. При этом погибли несколько стран: семь стран Кокосовой пальмы; семь стран, подчиненных городу Мадурай; семь стран, лежащих в пределах Ближней пустыни; семь стран Дальней пустыни; семь Горных стран; семь Восточных стран, где растет колючий кустарник; семь стран Карликовой пальмиры. Все эти 49 стран, включая страну Горных хребтов вместе с Кумари, Коллам и прочими реками и городами, все земли вплоть до высоких гор к северу от Кумари оказались под водой. Поскольку легенда сообщает, что первые две Санги находились на Южном материке, который исчез в волнах океана, то в работах по дравидологии этот затонувший материк получил название «погибшей Лемурии». Сторонники «лемурийской теории» пола-



Затонувший материк Лемурия, или Кумари-кандам

В средневековых тамильских комментариях неоднократно встречаются ссылки на утерянные литературные и научные труды первой и второй Санги, которые хорошо были известны в древности, а также рассказы об исчезнувших реках, утонувших странах и городах. И все эти сведения в основном совпадают²¹. Причем, среди упомянутых в легенде произведений встречаются и реально существующие, которые дошли до наших дней. Кроме того, некоторые географические названия, упоминающиеся в легенде, также встречаются и в других источниках²².

Такого рода катастрофы случались в Индии неоднократно. Имеются свидетельства, относящиеся к совсем недавнему прошлому. Многие помнят цунами 26 декабря 2004 года, обрушившееся на прибрежную часть сразу нескольких южноиндийских штатов. Среди прочих

гают, что материк находился в Индийском океане и простирался от острова Мадагаскар на западе до Малайского Архипелага на востоке, соединя Южную Индию с Африкой и Австралией (Aiyangar, 1914: 21). Однако большинство ученых сходятся во мнении, что с уверенностью можно говорить о существовании только последней, третьей Санги. Ее достоверность подтверждается данными древнетамильской эпиграфики – надписями брахми, относящимися к I–III векам н. э., и дошедшими до нас конкретными литературными произведениями. Подробнее см.: Андреева, 2018: 598–602.

²¹ Например, о реке Кумари и о земле, существовавшей когда-то на юге, упоминает автор самого раннего комментария к грамматике «Толькаппиям» Илампуранар, живший в IX–X веках. Об океане, поглотившем реки Пахрули и Кумари с окружающими горами, говорится в «Шилаппадикарам» (XI, 18–20). Река Пахрули упоминается в панегирической поэме Мангуди Маруданара «Мадурайкканьджи» («Мудрый совет [правителю] в Мадурас»), восхваляющей пандийского царя Недуньчжяна и его столицу Мадурай. В антологии «Калитохей» («Собрание стихов, написанных размером кали») рассказывается об одном из царей Пандья: когда его земли поглотило море, он не пал духом, а отправился на запад, покорил чужую страну и создал новое царство.

²² Упоминается грамматический трактат «Толькаппиям», сохранившийся во фрагментах «Агаттиям», а также некоторые стихотворения из сборника «Эттуттохей». Авторы этих стихотворений указаны в числе поэтов последней Санги. А в «Рамаяне» («Кишкиндха», 47, 19) упоминается город Кападапурам, который во время второй Санги был столицей Пандьев, хотя он до сих пор так и не отождествлен с каким-либо реально существующим населенным пунктом. Центр последней Санги Утгара Мадурай отождествляется с современным городом Мадурай, который долгое время был столицей Пандьев. Тамильская шайвапурана «Тирувилайядадь-пуранам», рассказывая о происхождении династии Пандья, говорит о первых царях, потерявших часть своих земель в результате бурь, наводнений и землетрясений и перенесших свою столицу с побережья Маналур («Песчаный град») вглубь страны, где и был основан город Мадурай (Гуров, 1976: 115).

пострадал и Тамилнаду. По некоторым сообщениям, гигантская волна, обрушившаяся на восточное побережье, унесла жизни от 15000 до 20000 тысяч человек (Льюс, 2010: 150).

На одном из сайтов сообщалось (от 27 октября 2005 г.), что после цунами, которое произошло в 2004 году, на морском дне археологи обнаружили следы крупных сооружений. Оказывается, отходящая волна обнажила каменные фигуры и развалины неизвестного ранее храмового комплекса эпохи Паллавов. Археологическая Служба Индии (ASI) сделала еще одно открытие: был обнаружен кирпичный храм, построенный более двух тысяч лет тому назад и относящийся ко времени последней Санги. Он находился на берегу моря недалеко от Салуванкуппама, к северу от знаменитого Махабалипурама. Слои морских раковин и мусора в песке говорят о том, что цунами дважды обрушивалось на храмовый комплекс. По словам С. Бадринараянана, директора Геологической Службы Индии, храм был разрушен цунами примерно 2200 лет тому назад, а храм Паллавов – в XIII веке. Еще в XVIII веке в литературе начали появляться сообщения о том, что значительная часть древнего Махабалипурама находится под водой²³.

Храмы Махабалипурама и сегодня близки к исчезновению в море – из-за отступления береговой линии морские волны уже начали омыwać храм Шивы. Часть операции по спасению и сохранению храма, предпринятой ЮНЕСКО, состояла в создании массивной подпорной стены, чтобы морские волны не бились о стены храма. Кроме того, территория вокруг памятника была вымощена бетоном, чтобы сдерживать дрейфующую почву (Mukherji, 2001: 30).

Местное население не сомневается, что цунами периодически обрушивались на восточное побережье Индии, уничтожая большую часть построек вдоль береговой линии. Что касается человеческого участия, то необходимо принимать во внимание войны и вторжения иностранных завоевателей. Поскольку Индия не была единым государством и на ее территории существовали многочисленные царства, княжества, империи, то столкновения между ними были неизбежны. Нападавшие и победители нередко разрушали храмы противника или захватывали мурти в качестве трофея. С. К. Р. Рао сообщает, что средневековые правители после удачных военных походов привозили в качестве трофея изображения божеств побежденного царства и устанавливали их в своих столицах. Для таких богов строились даже специальные храмы (Рао, 1993: 102).

Конечно, известны случаи, когда победители захватывали храм, а изображения богов увозили к себе, но трудно сказать, как часто такое случалось. Тем не менее, свидетельства тому имеются. К примеру, в 642 году во время войны между Чалукьями и Паллавами перед сражением у города Ватапи паллавский генерал Паранджоти почтил Ганешу, изображение которого находилось перед крепостью врага, а одержав победу, забрал его с собой, в свое родное местечко под названием Ченгаттанкуди (ныне Тирученгаттанкуди). Привезенный из Ватапи Ганеша был установлен в храме Шивы-Уттрапатишвары, или Уттрапашупатишвары, и теперь известен как Ватапи-Ганапати. Здесь уже было одно святилище для изначального и редкого изображения Ганеши с человеческим лицом, но Паранджоти построил еще одно, специально для Ганеши из Ватапи (Catlin, 1991: 158).

Похожую историю, связанную с изображением Шри Натхи в храме Натхдвара и произошедшую в северной части Индии, в Раджастхане, упоминает в одной из своих работ Х. Элгуд. Обычно богов похищали для того, чтобы придать дополнительный вес царской легитимности. Кроме того, похищенные изображения часто устанавливали на какой-либо спорной территории. Такого рода кража являлась демонстрацией мужества царя и, несмотря на то, что подобные действия осуждались, похититель в глазах подданных выглядел достойным владельцем мурти (Elgood, 2000: 175).

²³ Источник: http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/4312024.stm

Во время войны считалось позволительным разрушать храмы противника, осквернять их или же приспособлять для иных целей. История знает немало тому примеров. На территории столицы империи Виджаянагар (штат Карнатака) до сих пор можно видеть многочисленные руины разрушенных храмов, а от некоторых храмов даже руин не осталось. В 1565 году Виджаянагар пал и мусульмане разрушили город до такой степени, что жизнь туда больше не вернулась. Сейчас на месте блиставшей некогда столицы находится деревня Хампи, куда приезжают туристы, чтобы полюбоваться красивым пейзажем и посмотреть на руины храмов и дворцов, от которых почти ничего не осталось.

Можно также вспомнить о превращении индуистских храмов в мечети, о переустройстве индуистами джайнских храмов, об осквернении иностранцами местных святынь и т. д. Печально известна судьба знаменитого храма Сомнатха, расположенного в Саураштре²⁴. Он неоднократно подвергался разрушениям со стороны мусульманских захватчиков. Его шесть раз разрушали, но каждый раз храм отстраивался заново. А для строительства в Дели знаменитого минарета Кутуб-Минар (XII–XIV вв.), который признан ЮНЕСКО объектом всемирного наследия, использовались камни разрушенных индуистских храмов. И их отстроить невозможно, они исчезли безвозвратно.

Согласно утверждению К. Р. Венкатарамана, в Южной Индии с исчезновением буддизма и джайнизма некоторые их храмы и монастыри заняли индуисты, а идолы превратились в индуистских богов и богинь. По его мнению, в Коимбаторе как Тримурти сегодня почитается не кто иной, как деревенский джайнский тиртханкара с двумя своими спутниками (даже холм, на котором они расположены, уже называется Холмом Тримурти). Еще примеры: джайнский Брахмаякша в некоторых местах известен теперь как Айянар, Паршванатха в Нагаркоиле – как Анантальвар, а якшини Падмавати в Читрале – как Бхагавати. В храмах Мангала Деви в Мангалоре и Манджунатхи в Кадри до сих пор сохраняются следы джайнизма, включая бронзу, что является, по мнению исследователя, доказательством превращения этих мест в шиваитские храмы. Даже Будда со временем превратился в аватару Вишну²⁵. А по словам К. Р. Венкатарамана, изображение Шанкарачарьи в храме Камакши тоже изначально было изображением Будды (Venkataraman, 1973: 38–39). Если это действительно так, то храмы вполне могли «кочевать» из одной религии в другую, преображаясь до неузнаваемости и исчезая из сознания людей.

И еще один немаловажный момент. Храмы забрасывались. Причины могли быть разные. Одна из них – серьезное осквернение (хотя это не всегда приводило к столь серьезным последствиям). Вот пример из недавнего прошлого, когда храмовая постройка могла использоваться европейцами для собственных нужд. Во время вооруженных столкновений между английскими и французскими войсками храм Брихадишвары в Танджавуре подвергся осквернению – французы в 1777 году устроили между двумя гопурамами склад оружия. Насколько такое вторжение на территорию храма было непозволительным, можно судить по следующему примеру: однажды пришлось совершать очистительные ритуалы и заново освящать храм в Тирувидангуре только потому, что между ним и храмовым прудом прошел европеец. При более серьезных осквернениях в храме переставали проводить богослужения, он становился заброшенным и быстро разрушался.

Да и не всегда перемены в политической и экономической сферах положительно сказываются на жизни храмов. На территории древней Гандхары, расположенной в Пешаварской долине и на плато Потохар, как и в древнем городе Капиши (территория нынешнего Кабула),

²⁴ В связи со специфическим отношением индийцев к истории Л. Б. Алаев в одной из своих статей упоминает Сомнатх, разрушение которого лежит на совести мусульман. Однако знают об этой трагедии индийцы не потому, что помнят об этом, а потому, что об этом сообщили британцы, которые прочли персидские хроники и в свое время в Палате общин подняли вопрос о зверствах мусульман (Алаев, 2018: 33).

²⁵ В некоторых традициях Будда считается аватарой Шивы, а не Вишну.

еще в середине I тыс. н. э. было множество индуистских храмов, от которых на сегодняшний день мало что осталось. То же в северо-западной части Пакистана, где еще можно видеть руины индуистских храмов, относящихся к V–XI векам (Meister, 2010: 36–38). Через несколько столетий от них не останется и следа. Сейчас это территория ислама. Подобное уже неоднократно случалось с храмами в тех местах, где по причине смены правящих династий и с изменением торговых маршрутов стал исчезать индуизм.

У каждого храма есть свои периоды славы и процветания, упадка и разрушения. Очень часто после опустошительных и разорительных войн, после эпидемий и стихийных бедствий жизнь в храмы не возвращалась. Они так и оставались заброшенными. Туда, где когда-то звенел храмовый колокол и звучали мантры, вместо жрецов и верующих приходили лишь дикие звери, и места былого великолепия превращались в места осквернения, опустошения, руин и ностальгии. Такие заброшенные храмы поглощаются джунглями и они быстро исчезают с поверхности земли и людской памяти. Такова, например, судьба храма Киритешвари, располагавшегося на западном берегу реки Бхагиратхи в местечке Дахапара, которое было некогда частью города Муршидабад, бывшей столицы Бенгалии (см. Choudhury, 1967). И таких исчезнувших храмов на п-ове Индостан было бесчисленное множество²⁶. С другой стороны, у любого небольшого и ничем неприметного храма есть все шансы со временем превратиться в большой храмовый комплекс.

* * *

Современные храмы являются наследниками архаических святилищ, и многие каменные храмы основывались на месте примитивных культовых сооружений. Религиозные традиции предписывают ставить храм на месте старого, разрушенного, поскольку такое место является не просто священным, но освященным самим временем. Постепенно храм обустроивался, нередко превращаясь в грандиозные сооружения и привлекая самые широкие слои населения, а основной алтарь со временем становился окруженным второстепенными алтарями различных богов. Поэтому порой бывает непросто установить возраст храмового комплекса, включающего множество построек, возведенных в разное время, и выявить ту грань, которая отделяет индуистский храм от древнего святилища, часто имевшего вид простого алтаря.

²⁶ Киплинг рассказывал, как Маугли обнаружил в джунглях заброшенный и заселенный обезьянами город. Так вот это, как заметил Л. Б. Алаев, вполне типичная ситуация для Индии: тысячи храмов и городов, затерянных в джунглях, никому не нужных, потому что проще соорудить новый храм, чем поддерживать старый (Алаев, 2018: 35). Индийцы не знали, что у них есть Аджанта, Эллора, Кхаджурахо, Наланда – они были покрыты джунглями. Аджанту открыли британские офицеры, охотившиеся в лесу, а Кхаджурахо – британский топограф, наносивший на карту план местности в 1840 г. Для посетителей Кхаджурахо открыли только в 1923 году.



Обвитый корнями баньяна бенгальский храм богини (Пораматола)

Следует отметить, что сама идея возведения стационарного культового сооружения изначально исходила из среды правящей элиты. В этом, прежде всего, были заинтересованы правители, стремившиеся к объединению государства. В то время как местные культы многочисленных божеств еще долгое время не нуждались в постоянных постройках, и все необходимые ритуалы могли проводиться под открытым небом. Именно такие святилища и алтари были предшественниками больших храмов. И именно так даже сегодня выглядят многие деревенские «храмы» по всей Индии.

Термин «грамадевата» (*grāmadevatā*) означает «деревенское божество», которым часто бывает местная богиня. Но также популярным грамадеватой является Винаяка (Ганеша). По всему Тамилнаду у него есть собственные храмы, хотя в соседней Андхре они встречаются довольно редко. В Андхре Винаяка, как правило, обитает под открытым небом, в центре полей падди, на берегах водных каналов или же под каким-либо деревом. Шива и Вишну тоже когда-то обитали под открытым небом (Рамапуа, 1930: 4–5). А Шива-лингам даже в наши дни встречается не только в храмах, но и на берегу рек, в лесах, на холмах, в темных и тесных пещерах...

Обычное святилище раньше могло выглядеть как группа сосудов или камней, размещенных возле священного дерева. По словам М. Элиаде, комплекс «дерево-алтарь» указывает на крайнюю архаичность традиции (Элиаде, 2013: 302). Один такой пример предоставляет *Āśvalāyana-gr̥hyasūtra* (1: 12), где упоминается использование ригведийской мантры во время неведийского ритуала, когда божеству поклонялись в чайтхе с предложением пищи – бали (*bali*). Такого рода примеры свидетельствуют о серьезных переменах, произошедших в древнеиндийском обществе, когда жрецы стали использовать ведийские мантры в совершенно новых условиях. М. Уиллис предполагает, что в данном случае святилище могло представлять собой скромную конструкцию в виде крыши из сухих листьев и входа в виде арки. Или же в виде простого алтаря, сооруженного под деревом, как это можно видеть на панели в Амаравати

и на ранних скульптурах. Этот сюжет неоднократно воспроизводился в разных частях Индии на протяжении многих столетий – как до, так и после начала нашей эры. Такого рода святилища могли располагаться в стороне от селения (на другом берегу реки или в лесу) (Willis, 2009: 113–114). Кстати, Н. Л. Павлов обратил внимание на тот факт, что санскритское слово *saitya*, которое нередко используется для обозначения храма, означает священное дерево и святилище, расположенное в дупле или между корней (Павлов, 2001: 182).

Древние тамилы верили в то, что боги обитают в деревьях. Например, по сообщению У. Махешвари, название некоторых мест, известных сегодня в связи с некоторыми религиозными культами, говорят о том, что здешние храмы располагались в лесах или садах. Например, Тирувенгаду, Талаялангаду, Кадамбаванам (Мадурай), Вильваванам, Венуванам (Тируневели). Не удивительно, что с развитием храмовой архитектуры и с превращением простых святилищ в храмовые комплексы деревья продолжают оставаться необходимым элементом культа и конкретного храма, называясь словом «стхала-врикша» (*sthala-vrkṣa*) (Maheswari, 1985: 127).

Многочисленные боги и богини, обитающие сегодня в индийских храмах, в прежние времена предпочитали находиться на свежем воздухе, под открытым небом, а деревенские божества, или грамадевата, до сих пор проживают в весьма скромных маленьких святилищах. Такие святилища, по мнению Н. В. Раманайи, знаменуют позднюю стадию развития деревенского культа. В большинстве деревень местное божество и вовсе не имеет никакого храма, обитая в тени большого раскидистого дерева. А в некоторых поселениях вообще нет какого-либо зримого объекта, который бы служил символом божества, ибо таким божеством является само дерево. Оно почитается точно так же, как если бы это было каменное изваяние, которое можно встретить практически в каждом индуистском храме. Этим деревом часто бывает маргоза, но также может быть и любое другое или даже целые группы деревьев. Считается, что под любым таким деревом может обитать недоброжелательный дух, мунишвара, тоже относящийся к группе деревенских божеств (Ramanaia, 1930: 4).

Более века тому назад М. Филлипс писал, что для поклонения деревенским божествам (*grāmadevatā, Aiyānār*) в деревне устанавливают грубый камень. Иногда под открытым небом или под деревом, иногда в храме с глиняными стенами и соломенной крышей, а иногда в храме, построенном из более прочных материалов – в соответствии с возможностями людей (храмы Вишну и Шивы обычно намного сложнее). Данное строение используется не только в религиозных целях, но и для ведения гражданских дел в деревне (Phillips, 1903: 111).

Обычай собираться всем миром и решать в присутствии божества важные вопросы упоминается и в художественной литературе как неотъемлемый аспект общинной жизни. Например, в произведении бенгальского писателя Шоротчондо Бондхопаддхая (1876–1938) «Люди и боги» читаем: «Панчяят собрался в Святилище Чонди возле храма Шивы. . . Святилище Чонди было построено очень давно. Один из углов его обвалился, однако крыша и столбы оставались целы. Сделанные из крепкого дерева, они, казалось, переживут века. Пол, как того требовал обычай, был земляной. Все, кто пришел, расстелили на нем подстилки, и совет начался» (Бондхопаддхай, 1991: 8).

Рой Чоудхури еще в прошлом веке сожалел о том, что в бенгальских деревнях отмирало уникальное сооружение – чандитала, представляющее собой всего лишь платформу вокруг тенистого дерева. Под таким деревом могут быть установлены изображения, которые люди смазывают синдуrom (киноварь) и поливают водой. Там живут деревенские богини. Чандитала, по мнению ученого, – это прекрасно. Ведь в этом месте собирались жители разных каст и вероисповеданий. Именно здесь проводились религиозные беседы, читались пураны, «Рамаяна» и «Махабхарата», исполнялись киртаны (Choudhury, 1967: xvii).

У племен охотников и собирателей зачастую центром поселения было в прошлом и остается по сей день священное дерево. Как правило, оно довольно старое и почитается людьми племени в качестве покровительствующего божества, а иногда считается его обителью. Под

его раскидистой кроной жители собираются для обсуждения важных вопросов, связанных с распределением земли и пастбищ, тяжбой и сбором податей, общественными работами и праздниками, заключением браков и прочими делами. Здесь совершаются ритуалы и приносятся жертвы, чтобы заручиться поддержкой местных богов. С возникновением производящего хозяйства священное дерево приобрело еще большую значимость, и под ним стали сооружать алтарь, а неподалеку обустроивался естественный источник воды, выкапывался колодец или пруд. Со временем вокруг основания дерева появилась и платформа – земляная, деревянная или каменная, которая является местом заседания старейшин и жрецов (Павлов, 2001: 182–183).

Церемонии и обряды почитания деревьев являются неотъемлемой частью религиозной жизни индийцев до сих пор. Существует как минимум три важных праздника, посвященных почитанию деревьев: в честь баньяна, большой праздник в честь дерева ашока и двухдневный праздник бракосочетания туласи. Сцены ритуальных объятий с деревом во множестве запечатлены на древних рельефах, относящихся к рубежу I тыс. до н. э. и I тыс. н. э. Такой ритуал зафиксирован во многих литературных памятниках, например, в драме Калидасы «Малавика и Агнимитра». В прошлом различные варианты сакральной связи женщины и растений были распространены на всей территории Индии, а культ Матери-богини, отвечающей за растительный мир, пищу и плодородие, жив и поныне. Можно упомянуть такие аспекты богини как Вана-Дурга, Шакамбхари, Аннапурна, Кумбхамата, или тамильскую Кумбаттал, которые широко почитаются и сегодня.

Древнетамильские цари тоже очень тесно были связаны с культом деревьев. У каждого царя было свое охранное дерево или даже целая роща. Это хранители силы царя и его безопасности, с которыми у него существовала особая связь. Священное дерево нельзя было рубить, нельзя было обламывать его ветки, нельзя к нему привязывать слона и т. д. Причинить вред дереву – это то же самое, что причинить вред самому царю. Кроме того, у тамильских царей были особые растения, которые являлись символом власти. Например, у царей династии Чола таким растением была пальмира, у царей династии Пандья – маргоза, у царей династии Чера – эбеновое дерево. Представители каждой династии носили гирлянды из цветов охранного растения, о чем неоднократно сообщают древнетамильские авторы в своих произведениях. Воины носили цветочные гирлянды даже во время военных походов, причем каждой стадии похода, например, битве, осаде, окружению и т. д., соответствовала своя цветочная символика (см. Стихи на пальмовых листьях, 1979: 8).

И сейчас повсюду в Индии можно увидеть простые святилища, как и много веков тому назад. Священные деревья и сосуды, заменяющие изображения божества, как и камни различной величины и формы, – характерная черта деревенских святилищ практически во всех регионах Индии. Использование в ритуальных целях различных сосудов, как и поклонение деревьям, является наследием культа плодородия, который с распространением идеи Тримурти получил новый импульс для своего развития, но не исчез окончательно. Он и сегодня существует в различных проявлениях, продолжая оказывать влияние на религиозную и культурную сферу человека.

Сосуды самых разнообразных форм и размеров занимают заметное место среди памятников протоиндийской культуры. Особый интерес представляют сосуды с надписями, содержащими имена богов в именительном падеже, что указывает на культовый характер этих сосудов. Не вызывает сомнений, что сосуд являлся символом божества. В Индии и сегодня сосуды выполняют подобные функции, представляя то или иное божество²⁷.

²⁷ Во время ежегодных празднеств в честь богов-покровителей деревни в Южной Индии сосуд карагам, символ божества, наполняют водой и украшают листьями манго, затем несут его в процессии, исполняя при этом ритуальный танец. По окончании праздника сосуд бросают в воду. Праздник продолжается три дня и при этом первый день посвящен специально обрядом с сосудом. Или другой пример: при отправлении ритуала Паликей каждая семья приносит к святилищу свой сосуд, в

* * *

Для многих древних культур было характерно поклонение природе. Считалось, что сама земля, горы, пещеры, реки, деревья и целые рощи обладают особой святостью. С ними связано почитание пяти (иногда четырех) основных элементов – земли, воды, огня, воздуха и пространства. Поэтому нередко культовое сооружение возводилось как признание и подтверждение изначальной святости самого места, которое на протяжении многих веков в сознании верующих является священным, и окутано легендами и мифами. У многих народов имелось представление о том, что боги живут на вершинах гор, поэтому храмы нередко сооружались в виде горы или на высоком месте²⁸.

Идея горы уже много веков воплощается в индуистском храме. Ее выражает особая надстройка, напоминающая горную вершину (в Южной Индии – царскую корону). А названия гор Меру и Кайласа нередко являются синонимами самого храма или входят в его название. В Танджавурском храме Брихадишвары лингам называется не только Адаваллан – Тот, кто хорошо танцует, но и Дакшина-Меру-Видангар, то есть Владыка Южной Меру.

котором высаживаются несколько сортов семян для прорастания. Эти сосуды несут в процессии, сопровождаемой песнями и танцами. Вот еще пример: горшок, наполненный рисовой кашей, является главным символом праздника тамильского праздника понгаль, который отмечается в середине января, во время поворота солнца на север. Этот праздник посвящен сбору урожая риса и сахарного тростника и длится три дня. Главными богами праздника являются ведийские боги Индра и Сурья, которых почитают блюдом из вареного в горшках риса под названием «понгаль». Также использование сосудов характерно для свадебных ритуалов. В «Шилаппадикарам», когда описывается свадьба Каннахи и Ковалана, говорится о женщинах, несущих сосуды с водой и горшки с зазеленевшими всходами. Вот как описывает автор тамильскую свадьбу: «Женщины со сверкающими умощенными телами разбрасывали вокруг зерна риса и цветы, провозглашали счастливые пожелания, пели, бросая украдкой взгляды на жениха. Украшенные гирляндами с трепещущими цветами, они разбрызгивали ароматные жидкости и наполняли воздух благовонным курением. Красавицы с упругими юными грудями разбрасывали истертый в пыль благоуханный сандаловый порошок; женщины, чьи лица озарены улыбкой, несли горящие лампы, сосуды, наполненные водой, горшки с только что зазеленевшими всходами» (Повесть о браслете, 1966: 37). В наши дни на индийской свадьбе тоже используются сосуды. В Западной Бенгалии и в других частях Индии весь дом внутри и снаружи украшается манговыми листьями и цветочными гирляндами, а по четырём сторонам света от дома устанавливают маленькие банановые пальмы. Под пальмами ставят заполненные священной водой, накрытые листьями манго и кокосами поверх них глиняные горшки, символизирующие одновременно матку и Вишну.

²⁸ Как в восточной, так и в европейской мифологии встречается образ Мировой Горы. В Месопотамии и Эламе возводили зиккураты, возвышающиеся, подобно горе (аккадское «экур» буквально означает «трон бога»). Семиярусный зиккурат, как и индонезийский Борободур, представлял собой Мировую Гору – Космос, состоящий из семи миров, а названия вавилонских культовых сооружений свидетельствуют об их восприятии в качестве священной горы: Дом Горы всех земель, Гора Бурь, Связь Неба с Землей и тд. (Элиаде, 1987: 153). В Древнем Египте храм ассоциировался с началом мира и рассматривался как воплощение мифического первобытного холма, который первым показался из вод и на который ступил Бог-Творец, чтобы начать работу по сотворению мира (Низаметдинова, 2011: 119). Иногда можно встретить точку зрения, согласно которой персы приносили жертвы богам на возвышенностях, под открытым небом, и что они презирали храмы, считая, что нельзя запирает внутри стен богов, обителью которых является весь мир. Тем не менее, многочисленные источники свидетельствуют о том, что храмовое строительство у персов начало развиваться довольно рано (Подосинов, 1999: 135–136).

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.