

Человек и культура

Правильная ссылка на статью:

Вечерина О.П. — Репрезентация телесности в тамильском каноне шайва-бхакти // Человек и культура. – 2019. – № 6. DOI: 10.25136/2409-8744.2019.6.31626 URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=31626

Репрезентация телесности в тамильском каноне шайва-бхакти

Вечерина Ольга Павловна

кандидат исторических наук

доцент кафедры медиации в социальной сфере Московского государственного психолого-педагогического университета

127051, Россия, г. Москва, ул. Сретенка, 29

✉ o.p.vecherina@gmail.com



[Статья из рубрики "Культура и культуры"](#)

Аннотация.

Предмет исследования - феномен телесности и изменение модели тела в тамильском шайва-бхакти. Автор рассматривает значимые вариации этих практик, представленные в текстах канона «Панниру тирумурей». Описание пути к Богу как индивидуальной практики одного бхакта составляет содержание «Тирувасахам» Маниккавасахара (8-я часть канона), тогда как детальное описание и классификация различных вариаций пути с подробными рекомендациями по совершенствованию тела адепта содержатся в «Тирумандирам» Тирумалара (10-я часть канона). На основе сравнительного анализа текстов канона показано, как формировалась новая модель тела бхакта, которая привела к изменениям в ритуале и иконографии храмового убранства. Основные выводы. В творчестве тамильских поэтов-бхактов VI-IX веков складывается новое представление о Шиве и новая модель тела адепта. Собственное тело при этом сначала воспринималось как препятствие к освобождению. Крайние формы такое отношение приняло в творчестве Маниккавасахара. Тирумалар описал новую модель тела адепта как главного инструмента для достижения мукти. Дальнейшее развитие этой модели привело к развитию йогических и алхимических практик в традиции сиддхов с целью обретения бессмертного, совершенного, не подверженного порче тела. Визионерские представления бхактов привели к радикальной трансформации иконографической системы шиваитского храма, осуществленной чольскими правителями в X-XII веках. Тамильскими бхактами был создан универсальный комплекс духовных практик по работе с телом, а через трансформацию тела — с сознанием. Эти практики не только не утратили своей актуальности и практической применимости, но и стали широко известными за пределами региона.

Ключевые слова: шайва-бхакти, бхакты, тело, телесность, психотехники, духовные практики, йога, сиддхи, освобождение, милость

DOI:

10.25136/2409-8744.2019.6.31626

Дата направления в редакцию:

06-12-2019

Дата рецензирования:

06-12-2019

Дата публикации:

09-12-2019

В последние десятилетия исследования феномена телесности стали одним из центральных направлений в целом ряде научных дисциплин — не только в биологии и медицине, но и в философии, культурологии, психологии (например, [7]; [10]; [11]). Без категории телесности невозможно адекватно исследовать практики, установки и интерпретации опыта человеческого существования. Их совокупность, которую можно определить как «модель тела», конституирует норму обращения с телом в той или иной культуре [8].

Исследования телесности в индологии связаны, в первую очередь, с исследованиями тантрических и йогических практик, в том числе традиции сиддхов, в которых тело адепта подвергается интенсивному воздействию, с целью радикально изменить, полностью переформатировать его сознание с целью достижения освобождения (например, [19]; [26]; [28]; [32]).

Не менее интенсивно изучаются разные формы таких практик, одной из которых было тамильское религиозное движение шайва-бхакти. Оно стало не только фундаментом идеологической трансформации общества в период империи Чолов, но и частью канона тамильской шайва-сиддханти, во многом переформатировав шиваитский ритуал на основе синтеза визионерских переживаний поэтов-бхактов и агамической теологии.

Особое место в этих практиках занимают создатели ключевых текстов поэтического канона, получивших впоследствии название «Панниру тирумурей» («Двенадцать священных канонов») [22]: авторы «Деварам» Самбандар, Анпар и Сундарар (Tirumurai I-VII), создатель «Тирувасахам» Маниккавасахар (Tirumurai VIII) и автор одной из наиболее загадочных и трудных для интерпретации частей канона «Тирумандирам» Тирумолар (Tirumurai X).

Тамильские шайва-бхакты не только создали многочисленные поэтические тексты, в которых они описали свои *даршаны* (лицезрения) Шивы, но и стали создателями нового ритуала поклонения, включающего паломничество по святым местам для получения *даршана* (подробнее о феномене *даршана* в индуизме см. [18]). Описания этих видений и экстатических эмоций, испытанных при этом адептами, заложили основу для обновления шиваитской иконографии, осуществленной придворными мастерами Чольской империи (подробнее см. [15]). Образы-мурти бхактов также стали предметом культа [3]; [16]. Кроме того, духовные практики и психотехники бхактов, включающие рецитацию гимнов и мантр, соединенные с телесными практиками, стали одной из основ последующего развития йоги, тамильской сиддха-медицины и алхимии, включая обретение телесного бессмертия [31].

Эти практики решали главную цель всех бхактов — получение освобождения (*мукти*), дарованного милостью (*арул*) Шивы, принципиально не обусловленной ничем. Конкретные практики, используемые для этого, были очень различны, но в целом развивались согласно предписаниям авторитетной и для шиваитов вишнуитской «Бхагавата-пураны». Всего таких способов насчитывается девять: *шравана* (слушание рецитации священных текстов); *киртана* (рецитация божественных мантр); *арчана* (поклонение образу божества); *вандана* (подчинение); *пада севана* (предложение себя для скромных услуг); *дасья* (рабское служение); *сакья* (взаимоотношения с богом как с другом); *атма ниведана* (слияние души с богом) (Śrīmad Bhagavatam 7.5.23) [\[12\]](#). При этом телесный идеал мыслился как *дивья-деха* — просветленное тело знания и мудрости, которым обладают *дживанмукты*.

Милость Бога всегда маркировалась *даршаном* — явлением Шивы своему бхакту в той или иной телесной манифестации. Иногда бхакт мог слышать только звон ножных браслетов, как, например, Чераман Перумаль. Выбор конкретной практики пути к богу в значительной степени обуславливался психологическими и иными личностными особенностями личности того или иного бхакта, спецификой биографии и т. п. Телесные практики обуславливали психопрактики, и наоборот. Описание многообразия этих практик и путей к Шиве зафиксировано в тамильской агиографии — жизнеописании почитаемых в традиции 63 бхактов-наянаров, известном как «Тируттондар-пуранам» («Пурана о святых рабах [Шивы]»), или просто «Перияпуранам» («Большая пурана»), авторство которой приписывается Секкилару. В этой пуране описаны все виды поклонения, тесно связанные с взаимодействием бхакта как с собственным телом, так и телом Шивы (Tirumūrai XII; англ. пер. [\[21\]](#)).

Карейккал Аммеияр: демоница Шивы

Легко заметить, что все ритуальные практики бхактов подчеркнута телесны. Читая их гимны, можно сразу обнаружить часто уничижительно-презрительное отношение многих из них к своему телу и всегда восторженно-восхищенное — к совершенному и прекрасному телу Шивы. В творчестве поэтессы Карейккал Аммеияр (VI в.) — хронологически, видимо, первого бхакта, такое отношение к своему телу проявилось в наиболее крайней форме. В «Пуране о Карейккал» (Tirumūrai XII.V.30.1717-1782), она (единственная из всех бхактов!) сразу попросила Шиву лишить ее своей женской сущности, воплощенной в ее прекрасном, соблазнительном теле молодой красавицы, и превратить в скелетообразную демоницу-пей, что и было выполнено. Она же получила *даршан* Шивы на Кайласе, взойдя туда — единственная из всех — на голове и вернувшись живой обратно (подробнее см. [\[14\]](#); [\[24\]](#)).

Всю оставшуюся жизнь она провела на погребальной поляне в лесу Тирувалангаду, среди скелетов и обгорелых тел, единственная живая в этом царстве мертвых, воспевая своего единственного Господина прекрасными стихами, написанными ей на тамильском языке. Всего до нас дошло 4 ее произведения, два из которых были написаны до восхождения на Кайласу, а два — по возвращении (Periāraṇṇam 30.1768; 30.1778) [\[21\]](#).

Считается, что она первая не только получила даршан Натараджи, но и описала его в своих падигах. Одна из задач Карейккал в этих гимнах — воспеть несравненную красоту тела Шивы, танец которого она была удостоена лицезреть. Именно в ее стихах начинает складываться иконография внешнего облика Натараджи. Это тело — прекрасное, сверкающее, с широкой грудью и красными сияющими стопами, украшенное

змеями, белым пеплом, слоновьей шкурой и черепами. Его голову венчают грива спутанных волос и полумесяц [24].

Если внешний облик Шивы призван вызывать восхищение, то внешний вид Кареиккал должен вызывать отвращение. После ее превращения и ее муж, и весь ее мир в ужасе отшатнулись от ее нового облика. Т. Сарада трактует ее преобразование в скелетообразную демоницу-*пей* как единственный способ для женщины конвертировать свою неуничтожимую сексуальность в творческую энергию более высокого порядка [27].

Став *пей*, Кареиккал одним махом и окончательно отрезала всю свою предшествующую жизнь, включая ее радости и печали, родных и друзей, природу и культуру, милостью Шивы попав в мир, в котором, строго говоря, нет никого и ничего, кроме Шивы. Этот мир — мир Нигде, единственная зримая реальность которого — пепел погребального костра и вечно длящийся *даршан* прекрасного танцующего Бога. Случай Кареиккал, уникальный для самой традиции, скорее демонстрирует нам исключительность этой вариации пути, отнюдь не предполагая ее массового тиражирования.

Манифестации тела Шивы в творчестве бхактов

Одна из главных характеристик шиваитского бхакти — чувственная телесность главного объекта поклонения — великого Шивы. Как известно, телесный образ Шивы впервые появляется в гимнах тамильских бхактов-наянаров (VI—IX вв.), где бог выступает в нескольких относительно равнозначных манифестациях — наиболее часто в виде Трипурантаки, Бхикшатаны, Ардханаришвары, Натараджи [23]. Именно в творчестве бхактов, по мнению исследователей, сформировалась первоначальная иконография Шивы Натараджи [34], позднее нашедшая адекватное воплощение в изысканных творениях чольских мастеров бронзовой храмовой пластики, изобильно украшавших своими работами многочисленные храмы, воздвигаемые чольскими властителями в качестве дара великому богу во всех сакрально значимых местах своей стремительно расширяющейся империи [15].

Шива являлся в первую очередь объектом их вожделения — чувства, именуемого в традиции *анбу* (அன்பு — «любовь», «страсть») или даже *ваннанбу* (வாழ்நான்பு — «жесточайшая любовь»), что обусловило и значительный диапазон эмоций, испытываемых бхактами [2: 8-21].

Визуальный и вербальный образ-*мурти* танцующего, обольстительного и неотразимого Натараджи — предмет страстного и чувственного в своей основе поклонения для тамильских шиваитов, что выражается в том числе в практике храмовых праздников-*утсавов*, когда статуи бога и его спутников при большом стечении верующих участвуют в праздничных храмовых процессиях; в регулярных паломничествах от храма к храму, в каждом из которых своя манифестация Шивы; в продолжающихся и сегодня регулярных храмовых рецитациях гимнов-падигамов тамильских бхактов-наянаров, живших много веков назад.

Шива всегда описывается бхактами как красавец с невыразимо прекрасным телом, все члены которого любовно, детально и подробно ими перечисляются. Даже рецитация этого описания, само произнесение хвалебных эпитетов наполняет рот говорящего невыразимой сладостью (Tirumurai 5.177.2). Тело Шивы — всегда прекрасное, страстно желанное и, как это принято в индийской поэтической традиции, богато и изысканно украшенное. В гимнах наянаров тело Натараджи сравнивается с самыми лучшими, вкусными, дорогими и красивыми вещами — спелыми фруктами, маслом, молоком и

медом; морскими кораллами и раковинами; цветами лотоса и кондрея; серебром и золотом; рубинами, жемчугом, изумрудами, алмазами. Часто тело Шивы сравнивается с драгоценными камнями — например, с великим драгоценным камнем — алмазом (Tirumuṟai 7.51.1), с рубином (Tirumuṟai 4.15.6), жемчугом (Tirumuṟai 5.177.2), горой драгоценных камней, а также с золотом (Tirumuṟai 5.207). Не менее часто оно описывается как медовое, молочное, сахарное (Tirumuṟai 5.207.5-6) или сравнивается с амритой (Tirumuṟai 7.51.2). В случае пищевых метафор выбираются наиболее желанные, сладкие и вкусные продукты — те, что воспринимались как лакомство, как самое статусное, подаваемое по праздникам угощение.

Также тело Шивы часто описывается как украшенное и благоухающее различными сильно пахнущими цветами, в изобилии притягивающими пчел — например, гроздьями кондрея, разными видами лотосов, водяными лилиями. Описания его душистых стоп, его спутанной прически, украшенной змеями, месяцем, Гангой и цветами, его широкой твердой груди, его грациозно изогнутой в *каране* танца правой ноги, его звенящих браслетов — все это в изобилии представлено в падигамах Самбандара, Аппара и Сундарара. И. Петерсон в своем анализе творчества авторов «Деварам» специально выделяет гимны, посвященные исключительно воспеванию красоты Шивы [23: 95-111; 205-268].

Описание призвано вызвать у всех слушающих гимн адептов особое состояние восторженного томления, изнеможения («расплавленности членов») и неудержимого желания не только увидеть бога, но и прикоснуться к нему. Все это способствовало становлению традиции религиозных паломничеств от святыни к святыне, в каждой из которых глазам верующих представал *мурти* локализованного в этом конкретном месте Шивы в сопровождении членов своей семьи и иных спутников.

Яркие описания бхактами облика Шивы способствовали переформатированию храмового ритуала, главными элементами которого стал обмен ценных материальных даров — вкусной пищи, цветов, и также серебра, золота и драгоценных камней, подносимых адептами и донаторами, на *даршан* — лицезрение желанного бога.

Не менее прекрасно и чувственно желанно тело Шивы в экстатических описаниях «Тирувасахам» — грандиозного собрания поэм Маниккавасахара, по-видимому, наиболее крупного поэта тамильского шайва-бхакти. Эмоции, переполняющие Маниккавасахара при лицезрении любимого и возжеленного бога, были настолько сильны, что его собственное тело начинало размягчаться, плавиться и таять как воск (Tirumuṟai 8.1.57; 8.3.150; 175; 8.4.61, 80; 8.5.14, 56, 95, 100; 8.22.2 и т.д.). (Подробнее анализ «расплавленного» состояния бхакта см. [33: 168-176].

Тело бхакта как препятствие и как инструмент освобождения

Тело, очевидно, мешало бхактам на их пути к освобождению (*мукти*), оно часто описывалось ими как мешок с костями, исполненный нечистот, или как «до макушки полное червями». Не менее частым было сравнение себя, например, с паршивой, дрянной, негодной собакой, что выражало крайнюю степень самоуничужения и по отношению к отвергающему их социуму, и по отношению к другим, более удачливым бхактам, которые уже достигли его стоп (т.е. умерли). (Эволюцию мотива самоуничужения у бхактов см. [6: 854-874]).

Некоторые бхакты выбрали для себя путь *ваннанбу*, или «жестоккой любви», предполагающей в том числе и практики членовредительства — как по отношению к себе, так и к другим людям, включая близких родственников, вплоть до суицида [11], [20];

[30]. Крайней формой такой любви стала полная, всепоглощающая одержимость своим божественным избранником и господином. Такой вид бхакти сама традиция маркировала как «сумасшествие». Этот тип измененного состояния сознания (ИСС), широко распространенный в тамильской культуре, маркировал тех, кто пренебрег возможностью своего освобождения ради вечного пребывания у стоп своего возлюбленного повелителя (подробнее см. [1: 281-295]).

Крайнее выражение такого рода одержимости мы находим в творчестве Маниккавасахара. Поэт часто ведет себя как сумасшедший. Он обуреваем экстатической страстью, одержим, не властен над собой, поскольку всю власть над ним сосредоточил Шива, что пластически выражается в водружении стопы великого Бога на голову бхакта в знак полного подчинения. Г. Йокум рассматривает этот случай как в целом типичный для индуистской традиции, приводя примеры такого поведения и у других бхактов [33: 187-189]

Если у Маниккавасахара отвращение к своей плоти часто выражается в форме желания расплавиться, размягчиться, раствориться в своем кумире, у Тирумулара трансформация тела бхакта понимается как переформатирование в некое иное, совершенное тело с помощью различных йогических практик, детально описанных автором «Тирумандирам» в третьей тантре, целиком посвященной аштанга-йоге (Tirumūṭai X.3) [29: 86-140].

В 8-й тантре «Тирумандирам» Тирумулар описывает разные типы тела, коррелирующие с разными типами души. Он сопоставляет грубое тело как страдающую форму, состоящую из лимфы, крови, плоти, кожи, жил, костей, костного и головного мозга, жира и спермы, и тонкое тело (*пуриятта-кайя*), которое состоит из восьми элементов — слуха, осязания, зрения, вкуса, обоняния, *буддхи*, *манаса* и *аханкары*. Тело же *джняни* есть тело Шивы (Tirumūṭai X.8.2123; 2125; 2135) (подробнее см. [5]; [13]).

В целом в «Тирумандирам» Тирумулара была заложена система, позволяющая использовать тело и сознание бхакта как инструмент для выхода за пределы времени, пространства и каузальности. В традиции Тирумулар считается также первым сиддхом, а описанные им практики пути к Шиве стали одной из основ традиции тамильских сиддхов, мистические и парамедицинские практики которых процветают и в наши дни [31].

Новая модель человеческого тела, намеченная Тирумуларом, стала основой для позднейших спекуляций сиддхов и их трактовок тела как «совершенного тела», могущего быть преобразованным на пути *кайя-сиддхи* в бессмертную сущность. Последователей Тирумулара не устраивало бренное человеческое тело, которое они рассматривали как «кувшин с дурным запахом, содержащий гной, нечистоты, кровь и жир» [9]. Они мечтали о совершенном теле *кайя-сиддхи*. Именно такое тело, избавленное от пяти ограничений — седины, морщин, старости, болезней и смерти, описывалось в рамках доктрины *кайя-садхана* (культуры тела). Тирумулар же, хотя и описывает тело как *вем-кадам* (непрочное тело), понимает его как сосуд, который содержит в себе бессмертную сущность и которое может и должно быть преобразовано в божественное тело (*дивья-деха*). Поэтому тело — это не препятствие, а инструмент для достижения целей адепта, в котором, как в храме, и пребывает Господь (подробнее см. [5: 233-258]).

От Тирумулара в тамильской традиции бхакти начинают традицию и непосредственно практики йоги, а для йогоинов тело имело первостепенную важность, поскольку именно через совершенное тело достигается освобождение души и достижение блаженства.

Таким образом, в творчестве Тирумулара и его последователей-сиддхов путь *анбу* и

бхакти уступает место пути знания и йоги, в результате которой обычное, несовершенное физическое тело *стхула-деха* становится негибнущим, сверхматериальным телом *йога-деха*.

Материализация тел Шивы и его бхактов в бронзовой храмовой пластике

При поздних Паллавах и ранних Чолах (IX—X вв.) визионерские представления бхактов начали воплощаться в бронзовых статуях-*мурти* и (*mū rti*), в изобилии появлявшихся в многочисленных храмовых ансамблях, воздвигаемых тамильскими правителями. Эти статуи в свою очередь стали объектом неистового желания увидеть, прикоснуться к святыне, получить *даршан*, что привело к формированию ритуала паломничеств и календаря праздников-*утсавов* в каждом из храмов, входящих в число необходимых для посещения.

Именно в этот период получение религиозной заслуги *пунья* (*puṇya*) приобретает характер публичного принесения дара (*dana*), и очень часто таким даром для чольской элиты становится поднесение храму бронзовой переносной «процессионной» статуи для участия в праздничных процессиях, о чем свидетельствуют многочисленные таблички-*прашасты* с надписями. Самая ранняя статуя для процессий датируется началом X в., хотя описания праздничных процессий со статуями есть у бхактов, в частности, у Аппара (описание праздника Тирувадирей в Аруре (*Tirumuṭai* 4.21); описание Натараджи в процессии на восьмой день праздника Аттами в Курруккей Вираттам, (*Tirumuṭai* 4.50) и у Самбандара (описание календаря фестивалей в храме Шивы Капалишвары в Майилее, (*Tirumuṭai* I.183)) (англ. пер. [23: 182-189]). Строил в качестве *дана* храм, конечно, царь, однако в дарении статуй активно участвовала не только знать, но и чольская бюрократия, а также торговцы и руководство гильдий. Перечисления различных богатых подношений — основное содержание табличек-*прашасты*, из которых видно, как знатные и благочестивые донаторы стремятся превзойти друг друга в щедрости.

Например, в храме Брихадишвары в Танджоре, где находится одна из самых больших коллекций статуй, согласно *прашасты*, 22 образа были подарены императором, 17 — его родственниками (сестрой и женами) и 21 *мурти* — его придворными [16: 83-85].

Несмотря на то, что на первый взгляд тело статуи Шивы кажется почти обнаженным, внимательный взгляд отметит сложную систему декора — ювелирных украшений, тончайших драпировок, изысканной прически. Причем декорируются все члены — голова, руки, ноги, шея, грудь, талия, бедра. Таким образом, все тело Шивы — совершенное и само по себе — всегда явлено нам богато и обильно украшенным [17: 28-29]. Индийской традиции чужд культ обнаженного тела в античном понимании совершенства атлетической наготы, сопряженной, как правило, с подчеркнутым отсутствием какой-либо дополнительной украшенности.

Как известно, переносные бронзовые статуи, изготавливаемые методом исчезающего воска (*cire perdue*), приобретали качество сакральности только после того, как были надлежащим образом освящены. Значимость и ценность статуе в глазах верующих и жрецов-заказчиков придавало только соответствие иконографии и присутствие в ней божественной эманации (*pratiṣṭhā*), достигаемое совершением соответствующего ритуала.

Сам ритуал поклонения был очень материальным, поскольку включал ежедневное интенсивное воздействие на статую посредством различных субстанций. Каждое утро *мурти* умывали, умащали маслом и другими продуктами коровы, а также медом; затем наряжали в богатые одежды и украшали цветами и драгоценностями. Только такие,

изобильно декорированные статуи являлись объектом религиозного поклонения в храме или во время праздничной процессии.

Находящиеся в храме статуи и сегодня почти невозможно разглядеть из-за обилия ярких, пестрых одеяний, многочисленных венков и гирлянд. Нагромождение этих предметов уподобляет *даршан* этих статуй верующими и просто зрителями лицезрению иконы в богатом окладе, почти полностью скрывающем сам образ.

Весьма вероятно, что мы могли бы не увидеть эти выдающиеся по своим художественным достоинствам статуи Шивы и его спутников-бхактов, если бы не мусульманские завоеватели, безжалостные к сокровищам индусских храмов, которые беспощадно уничтожали храмовые образы и разрушали сами храмы. При этом если по отношению к каменным образам чаще всего совершались акты вандализма (портились лики статуй, отбивались носы, уши и т. д.), то бронзовые статуи просто переплавлялись. Таким образом, тот материал, из которого они были сделаны (кроме бронзы, использовались также золото и серебро), а также драгоценные украшения, надеваемые на богов, имели весьма ощутимую стоимость, что парадоксальным способом способствовало сохранению до наших дней (подробнее см. [\[3\]](#); [\[16\]](#); [\[17\]](#)).

Перед лицом смертельной опасности жрецы, пытаясь сохранить имущество и святыни, делали схроны, многие из которых так и остались не найденными до нашего времени. Можно уверенно утверждать, что, если бы не повсеместно практикуемые жрецами захоронения статуй в потаенных местах перед лицом нашествия безжалостных завоевателей, мы, возможно, так бы ничего и не знали о феномене чольской бронзы. Сегодня статуи Натараджи и его верных бхактов находятся в самых крупных музеях мира, являясь объектом вожделения для коллекционеров на мировом художественном рынке.

Выводы

В визионерских представлениях тамильских поэтов-бхактов VI-IX веков складывается новое представление о Шиве и новая модель тела адепта-бхакта. Бог является перед ними в первую очередь как тело — чувственное и невыразимо прекрасное. Некоторые бхакты испытывают по отношению к нему любовь-страсть *ваннанбу*, доходящую до крайних форм экстаза и членовредительства, в том числе приводящую часть из них в состояние некоей исступленности, маркируемой как «сумасшествие».

Собственное тело при этом сначала воспринималось бхактами как препятствие к достижению искомой цели, которая стала пониматься не только как просто *даршан*, но и как полное слияние с Богом. Элиминация собственной плоти была радикально решена первым бхактом — Кареиккал Аммеияр, которую Шива по ее просьбе превратил в демоницу-пей. Другие бхакты воспринимали свое тело как весьма несовершенный и часто отказывающийся работать инструмент, подверженный страстям, плотским желаниям и потому часто отклоняющий Я бхакта от его пути и обязанностей по отношению к богу. Крайние формы такое отношение с собственным телом приняло в творчестве Маниккавасахара, который страстно желал радикально переплавить, трансформировать свое тело в новую субстанцию, которая могла бы слиться с Шивой.

Следующая стадия осмысления тела бхакта была достигнута в творчестве Тирумулара, который описал новую модель тела адепта как надлежащим образом тренируемое тело и как главный инструмент для достижения освобождения. В отличие от Маниккавасахара, он понимал это тело как потенциально совершенное, содержащее в себе частицу

божественной сущности, которое усердным трудом *садхаки* могло и должно было быть преобразовано в божественное, лишенное недостатков тело *дивья-деха*, тождественное телу Шивы.

Дальнейшее развитие этой модели привело к интенсивному развитию йогических и алхимических практик в традиции сиддхов с целью обретения бессмертного, совершенного, не подверженного порче тела.

Визионерские представления бхактов стали одной из основ для радикальной трансформации иконографической системы шиваитского храма, которая была осуществлена чольскими правителями в X-XII веках. В этой новой системе наряду с образами Шивы и членов его семьи достойное место заняли и образы-мурти всех шайва-бхактов. Некоторые из них были удостоены собственных храмов, святилищ и празднеств в их честь. Поклонение прекрасным телесным образам, вызывающим эстетическое восхищение, — важная часть ритуала, которая на подсознательном уровне задает модель тела как тела совершенного и прекрасного для миллионов верующих и просто поклонников индийской культуры.

Библиография

1. Вечерина О.П. Значение феномена сумасшествия в тамильском шайва-бхакти // Психотехники и измененные состояния сознания. Сб. материалов Третьей международной конференции (19-21 марта 2015 г., Санкт-Петербург) / отв. ред. С.В. Пахомов. СПб.: Издательство РХГА, 2016. — С. 281-295.
2. Вечерина О.П. Между мукой и блаженством: «колесо эмоций» тамильского шайва-бхакти // Человек и культура. № 4. 2018. — С. 8-21.
3. Вечерина О.П. Образы поэтов-бхактов в реальности шиваизма и изобразительного искусства // *Tamiḷ tanta paṇicu*: Сборник статей в честь Александра Михайловича Дубянского / под ред. И.С. Смирнова; ред.-сост. О.П. Вечерина, Н.В. Гордийчук, Т.А. Дубянская. М.: Перо, 2016. — С. 199-220.
4. Вечерина О.П. Шива и его бхакты: иерархия святости в шиваитском каноне «Панниру Тирумурей» // *Aliter*. Научно-теоретический журнал. № 10. 2018. — С. 4-22.
5. Ганапати Т.Н. Концепция человеческого тела в «Тирумандираме» // Йога сиддхи Тирумудара. Исследование «Тирумандирама» /Т.Н. Ганапати, К.Р. Арумугам; пер. с англ. М. Николаевой. М.: АБВ, 2018. — С. 233-258.
6. Дубянский А.М. Эволюция мотива авторского самоуничтожения в тамильской литературе // Хула и хвала. Коммуникативные модальности исторического и культурного своеобразия / отв. ред. Е.Ю. Ванина. М.: Восточная литература, 2017. — С. 854-874.
7. История тела / под ред. А. Корбена, Ж.-Ж. Куртина, Ж. Вигарелло. В 3 т. М.: Новое литературное обозрение, 2012-2018.
8. Куракин Д.Ю. Модели тела в современном популярном и экспертном дискурсе: к культуросоциологической перспективе анализа // Социологическое обозрение. 2011. Т. 10. № 1-2. — С. 56-74.
9. Памбатти ситтар. Сиддх-заклинатель змеи / пер. Д. Холодникова // *Tamiḷ tanta paṇicu*: Сборник статей в честь Александра Михайловича Дубянского / под ред. И.С. Смирнова; ред.-сост. О.П. Вечерина, Н.В. Гордийчук, Т.А. Дубянская. М.: Перо, 2016. — С. 513-533.
10. Подорога В.А. Феноменология тела: введение в философскую антропологию.

- Материалы лекционных курсов 1992-1994 годов. М.: Ad Marginem, 1995. — 339 с.
11. Психология телесности: между душой и телом / В.П. Зинченко, Т.С. Леви. М.: АСТ, 2005. — 731 с.
 12. Шримад-бхагаватам. 7.5.23-24 // Bhaktivedanta Vedabase. — <https://vedabase.io/ru/library/sb/7/5/23-24/> (дата обращения: 02.12.2019).
 13. Anand G., Menon S. Body, Self and Consciousness according to Tirumūlar's Tirumandiram: A Comparative Study with Kashmir Śaivism // International Journal of Dharma Studies. 2017. Vol. 5. No. 3. — P. 1-13.
 14. Craddock E. Śiva's Demon Devotee: Kāraikkāl Ammaiyār. New York: Suni Press, 2010. — 193 p.
 15. Dehejia V. Art of the Imperial Cholas. N. Y.: Columbia Univ. Press, 1990. — 148 p.
 16. Dehejia V. Slaves of the Lord. The Path of the Tamil Saints. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 2002 (1st Ed. 1988).
 17. Dehejia V. The Body Adorned. Dissolving Boundaries Between Sacred and Profane in India's Art. New York: Columbia Univ. Press, 2009. — 238 p.
 18. Eck D. L. Darśan, Seeing the Divine Image in India. 3rd Ed. N. Y.: Columbia University Press, 1998.
 19. Flood G. The Tantric Body. The Secret Tradition of Hindu Religion. London: I.B. Tauris, 2006. — 244 p.
 20. Hudson D. D. Violent and Fanatical Devotion among the Nāyanārs: A Study in the Periya Purāṇam of Cēkḱilār // Criminal Gods and Demon Devotees : Essays on the Guardians of Popular Hinduism / Ed. by A. Hildebrandt. Albany: State Univ. of New York Press, 1989. — P. 373-404.
 21. McGlashan A. The History of the Holy Servants of the Lord Siva. A Translation of the Periya Purāṇam of Cēkḱilār. Victoria: Trafford Publ., 2006. — 420 p.
 22. Paṇṇiru Tirumuṛai [Электронный ресурс]. — URL: <https://shaivam.org/panniru-thirumurai> (дата обращения: 01.12.2019).
 23. Peterson I. Poems to Śiva. The Hymns of the Tamil Saints. Princeton: Princeton Univ. Press, 1989. — 382 p.
 24. Pechilis K. Interpreting Devotion. The poetry and legacy of a female bhakti saint of India. London—New York: Routledge, 2012. — 249 p.
 25. Pechilis Prentiss K. The Embodiment of Bhakti. New York: Oxford University Press, 1999. — 265 p.
 26. Roots of Yoga / Transl. and Ed. with an Introd. J. Mallinson and M. Singleton. L.: Penguin Books, 2017. — 540 p.
 27. Sarada Th. Bhakti, and Saranagati in "Siva's Demon Devotee" // The South Asian Review. 2016. Vol. 37. No. 2. — P. 1-31.
 28. The Psychology of Meditation. Research & Practice / Ed. by M. A. West. Oxford: Oxford Univ. Press, 2016. — 343 p.
 29. Tirumantiram. A Tamil Scriptural Classic by Tirumular / tamil Text with English Translation and Notes by B. Natarajan; Gen. Ed. N. Mahalingam. Madras: Sri Ramakrishna Math, 1991. — 465 p.
 30. Vamadeva Ch. The Concept of vaṇṇaṇṇu violent love in Tamil Saivism, with Special Reference to the Periyapurāṇam // Uppsala Studies in the History of Religions / Ed. J. Bergman, A. Hultgard, P. Schalk. Uppsala: Uppsala Univ., 1995. — 139 p.
 31. Weiss R. Recipes for Immortality. Medicine, Religion and Community in South India. New York: Oxford University Press, 2009. — 260 p.

32. White D.G. The Alchemical Body. Siddha Traditions in Medieval India. Chicago—London: The Univ. of Chicago Press, 1996. — 596 p.
33. Yocum G.E. Hymns to the Dancing Śiva. Columbia: South Asia Books, 1982. — 238 p.
34. Zvelebil K.V. Ānanda-tāṇḍava of Śiva-Sadānṛtamūrti // Journal of Asian Studies. 1985. Vol. 3. No. 1. P. — 1-86.