




<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-369-381>

Научная статья / Research Article

Тело Шивы и тело бхакта: формирование новой концепции телесности в тамильском шайва-бхакти как инструмента и пути освобождения бхакта

О.П. Вечерина  

Московский государственный психолого-педагогический университет,
Российская Федерация, 129051, Москва, ул. Сретенка, д. 29
 o.p.vecherina@mail.ru

Аннотация. Автор анализирует изменения концепции телесности в тамильском шайва-бхакти в контексте развития традиции. Показано, что понимание тела бхакта как главного препятствия к соединению с телом Шивы базировалось на установке на отторжение собственной телесности, имеющей много общего с буддистскими и джайнскими представлениями о теле. Поэтому главная задача бхакта состояла в освобождении от собственной телесности, ее элиминации или преображении (переплавке физического тела как тела нечистого, как тела-препятствия на пути к соединению с Богом). Эта задача решалась самыми разными способами, включающими различные практики экстатического поведения и самоповреждения. Выдвинутая Тируммуларом концепция *кайя-сиддхи* как совершенного тела, потенциально бессмертного и гомологичного телу Шивы, позволила сформулировать и детально разработать изощренные техники использования физического тела садхаки как главного инструмента для достижения освобождения на основе техник йоги и работы с сознанием адепта. Достигнутый результат был представлен в «Тирумантираме» описанием собственного мистического опыта Тируммулара, в результате которого достигалось состояние сверхматериального тела *йога-деха*, идеалом которого становится явленное тело Шивы как Натараджи. Иконография Натараджи, сформированная в визионерских прозрениях бхактов, описавших свои даршаны в гимнах-пади-гамах, стала основой для формирования новой иконологии Натараджи и культа образов самих бхактов, воплощенном в интенсивном храмовом строительстве Чольской империи, что в соединении с новыми ритуальными практиками привело к формированию философии тамильского шиваизма как трехчастного религиозно-философского канона шайва-сиддханты. Этот канон включил в себя поэтический канон шайва-бхакти («Панниру тирумурей»), агамический храмовый ритуал и 14 философских трактатов шайва-сиддханты («Шастры Мейкандара»).

Ключевые слова: телесность, шайва-бхакти, кайя-сиддхи, садхана, даршан, Натараджа, шиваизм, шайва-сиддханта

© Вечерина О.П., 2022



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Информация о финансировании и благодарности. Работа подготовлена в рамках Соглашения между Министерством образования и науки РФ и Российского университета дружбы народов № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии».

История статьи:

Статья поступила 13.02.2022


Статья принята к публикации 02.03.2022

Для цитирования: Вечерина О.П. Тело Шивы и тело бхакта: формирование новой концепции телесности в тамильском шайва-бхакти как инструмента и пути освобождения бхакта // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 2. С. 369—381. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-369-381>

The Body of Shiva and the Body of a Bhakta: the Formation of a New Concept of Corporeality in Tamil Śaiva Bhakti as a Tool and Path for the Liberation of the Bhakta

O.P. Vecherina  

Moscow State University of Psychology and Education,
Sretenka str., 29, Moscow, 129051, Russian Federation

 o.p.vecherina@mail.ru

Abstract. The author analyses the change in the Tamil Śaiva bhakti concept of corporeality showing that understanding the body of a bhakta as the main obstacle to connecting with the body of Śiva based on the attitude of rejecting one's corporeality has much in common with Buddhist and Jain ideas about the body. Therefore, the main task of the bhakta was to liberate from his body, its elimination or transformation (remelting the physical body as an impure body, as an obstacle body on the way to union with God). They solved this task in various ways, including various practices of ecstatic behaviour and self-harm. The concept of *kaya siddhi* put forward by Tirumūlar is the idea of a perfect body, potentially immortal and homologous to the body of Śiva. He also formulated and developed sophisticated techniques for using the physical body of a sādha as the primary tool for achieving liberation based on yoga techniques and working with the mind of an adept. The result achieved was presented in the description of Tirumūlar's own mystical experience. As a result, he achieved the state of the super material body of *yoga-deha*, the ideal of which is the manifest body of Śiva as Naṭarāja. The new iconography of Naṭarāja formed in the visionary insights of bhaktas, who described their darśans in their hymns. Then it became the basis for forming a new iconology of Naṭarāja and the cult of images of the bhaktas themselves embodied in the intensive temple construction of the Chola Empire. In combination with new ritual practices, the Tamil philosophy of Śaivism had formed as a tripartite religious and philosophical canon of Śaiva Siddhānta. This canon included the poetic canon of Saiva bhakti (Paṅṅiru Tirumuṟai), the agamic temple ritual, and 14 philosophical treatises of Śaiva Siddhānta (Meikaṅṅar Shastras).

Keywords: corporeality, Śaiva bhakti, kaya siddhi, sādhanā, darśan, Natarāja, Śaivism, Śaiva Siddhānta

Funding and Acknowledgement of Sources. The article and translation were prepared within the framework of the Agreement between the Ministry of Science and High Education of the Russian Federation and the Peoples' Friendship University of Russia No. 075-15-2021-603: “Development of the new methodology and intellectual base for the new-generation research of Indian philosophy in correlation with the main World Philosophical Traditions”.

Article history:

The article was submitted on 13.02.2022

The article was accepted on 02.03.2022

For citation: Vecherina OP. The Body of Shiva and the Body of a Bhakta: the Formation of a New Concept of Corporeality in Tamil Śaiva Bhakti as a Tool and Path for the Liberation of the Bhakta. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(2):369—381. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-369-381>

Телесность как междисциплинарная исследовательская проблема

Проблемы телесности, ее места и ее понимания в разных культурах — важное направление современных гуманитарных исследований в самых разных дисциплинах. Это и философские исследования, и работы в области социологии и культурологии, и работы, в которых обсуждаются разные аспекты будущего человечества (нейронауки, когнитивные исследования). Так, философия телесности рассматривается М.Н. Эпштейном с точки зрения переопределения человека как *homo hapticus* и *homo eroticus*, но в то же время и как *ratio animalis*, *ratio corporis* — в «тех аспектах телесности, которые все более определяют специфику человека в эпоху виртуальных и генетических технологий, когда само тело все более предстает как информационная матрица... тех его свойств, которые образуют родовую специфику человека как природно-культурного существа» [1].

Подлинный взрыв интереса к телесности, в том числе к различиям в восприятии тела, обусловленным религиозно-культурным архетипом, вызвали к жизни значительное количество публикаций по истории восприятия тела, психологии и философии телесности в разных культурах, начало которой положил в 1934 г. автор знаменитого «Очерка о даре» М. Мосс [2. С. 15]. Проблематика телесности нашла свое все возрастающее выражение в работах Н. Элиаса и особенно историков школы Анналов (М. Блок, Л. Февр), а затем М. Фуко и историков Франкфуртской школы, Э. Канторовича, М. Бахтина, Ж. Дюби и М. де Серто, наконец, в фундаментальном 3-томном исследовании «История тела» международного коллектива антропологов и историков культуры (рус. пер. [3]).

Междисциплинарные исследования начинаются и на Западе, и в России в 1990—2000-е гг., когда появляется ряд сборников, в которых объединяются исследователи, практикующие разные методологические и

дисциплинарные подходы, диссертационных и монографических исследований, в том числе связанных с феноменологическим подходом к проблеме телесности Э. Гуссерля и М. Мерло-Понти (см. обзор литературы [4]).

В последние годы вышло несколько обобщающих трудов по проблемам телесности в Южной Азии и Индии [5; 6]. Б. Хольдреге выделяет три главных направления таких исследований на Западе: 1) тело в философии. Здесь наиболее важной представляется рецепция идей феноменологии М. Мерло-Понти, предложившего теорию воплощения в концепции «живого тела», представляющего собой континуум сознания — тела — универсума; 2) тело в социальной теории (на основе концепций П. Бурдьё и М. Фуко) и 3) тело в феминистских и гендерных исследованиях. Здесь наиболее значимы имена Ю. Кристевой, Л. Иригарей и Э. Сиксу [5. Р. 1—3]. Эти работы отличает применение по умолчанию западных теоретических моделей как некоей эпистемологической структуры, однако детальное исследование того значительного вклада, который внесли в эту проблематику южноазиатские дискурсы, позволил во многом установить «теоретический паритет», что будет способствовать последующей реконфигурации теорий телесности.

Индологи исследуют главным образом психопрактики тантры и йоги, в том числе южную (тамильскую) традицию сиддхов (см. например, [7–9]). Телесность как проблему древнеиндийской «натурфилософии» рассматривает В.Г. Лысенко [10]. Д. Вуястык в своей обзорной статье убедительно продемонстрировал множественность дискурсов для описания тела в разных религиозных традициях Индии — от литургической нумерологии рассеченного тела жертвоприношения и метафоры тела как модели мира, микрокосма и макрокосма одновременно (идея Вирата), джайнских представлений о локапуруше и совершенно особенной буддистской концепции телесности до модели тантрического тела традиции натхов, где тело понималось как «проводник мистических энергий, порождающих осознанность», и близкой к ней йогической модели [11].

Идея телесности в традиции шайва-бхакти

Мокша, представление о которой начинает формироваться еще в упанишадах («Шветашватара-упанишада» и «Майтри-упанишада»), согласно «Бхагавадгите» может быть достигнута 4 разными путями (*йога* или *марга*): карма-, раджа-, бхакти- и джняна-йогой. Из этих четырех путей именно путь бхакти на многие века стал главным религиозным движением на Юге Индии.

В вайшнавской *панчаратре* формируется четкое представление, что Вишну можно поклоняться только в пяти предписанных формах (*пара*, *вьяха*, *вибхава*, *харда* и *арча*, репрезентирующая все предыдущие четыре). При этом антропоморфная форма полагалась наилучшей [12].

Развитие шайва-бхакти предопределило переосмысление человеческой и божественной телесности и формирование системы антропоморфных манифестаций-*мурти* Шивы, впервые описанных в творчестве поэтов-бхактов,

по-видимому, параллельно их формированию в иконографии шиваитских агам — нового для тамильских шиваитов класса индуистских священных текстов, наиболее авторитетных в вопросах ритуала, устройства храма и иконографии телесных воплощений различных богов [13; 14]. Тирумунлар в Прологе к «Тирумантираму» посвятил агамам специальный раздел, где подтвердил, что существует 28 агам (57), конкретно упомянув 8 или 9 из них (64) (Tirumurai X.57—66) [15]. Аналогичные процессы проходили также у вайшнавов и шактов, где также формируются свои корпусы агамической литературы и иконографические каноны. В целом, в середине I тыс. н. э., по-видимому, относительно одновременно и параллельно, во всех трех основных направлениях индуизма начинают формироваться новые идеи относительно божественной телесности: богу можно поклоняться только как имеющему форму, и эта форма совершенна и, как правило, антропоморфна.

Что касается иконографии Шива-мурти, то она тесно связана с идеей тричности, с одной стороны, и с идеей постепенной проявляемости телесности и формы. Согласно номенклатуре шайва-агам, детально проанализированных классиком индийской иконографии Т. А. Гопинатха Рао, есть только 25 иконографических классов форм-мурти, в которых Шива может быть репрезентирован верующим. Для каждой мурти предписывается конкретная поза, оружие, украшения, прическа, другие аксессуары, а также фигуры сопутствующих персонажей, входящие в тот или иной иконографический комплекс [16]. В целом, если проанализировать с этой точки зрения образы Шивы, созданные в позднепаллавское и чольское время, когда иконографический канон получил свое адекватное пластическое выражение, эти иконографические указания довольно точно соблюдались художниками.

Хотя изначально лучшим, главным и наиболее пригодным для поклонения считался *лингам* — неантропоморфная, нерасчлененная форма (подробнее см. [17]), постепенно была сформулирована концепция Шивы Натараджи как центрального образа канона. Первоначально эта идея возникла, по-видимому, в гимнах шайва-бхакти на основе собственной южной традиции танцующего бога, в том числе, как убедительно показал Д. Брукс, в связи с мифологией разрушения Трипуры [18], а окончательно оформилась, по-видимому, в XII в., став еще веком позднее неотъемлемой частью канона шайва-сиддханты [19. P. 220—223].

В экстатических психопрактиках тамильского шайва-бхакти, расцвет которого датируется VI—IX вв., были сформированы новые формы (мурти) телесной явленности Шивы и новое понимание этой божественной телесности как «тела прекрасного» и «тела украшенного» [20].

Впервые у бхактов Шива Натараджа появляется в творчестве Карейккал Аммейяр (VI в.) в образе неистового, грозного, но одновременно и сексуально неотразимого танцора, чьей танцевальной площадкой является шмашана в лесу Алангаду, а свитой — демоницы-ней [21].

Концепция Натараджи как совершенного воплощения совокупности всех телесных воплощений Шивы и Чидамбарамы как его сакрального дома

и конечной точки пути бхакта была впервые отчетливо сформулирована в «Тирумантираме» Тирумулара, что во многом определило формирование канона и конкретных практик храмового поклонения.

Понимание тела бхакта, радикально отличное от его осознания как тела нечистого, мешка, полного нечистот и т. п., также формируется в «Тирумантираме» Тирумулара, выдвинувшего принципиально новую концепцию потенциально совершенного тела бхакта как тела йогина и сиддха (подробнее см. [22]).

Тело бхакта как препятствие для достижения освобождения

В раннем бхакти именно физическое тело бхакта являлось главным препятствием к освобождению, тогда как главным объектом вожделения, страстной экстаической любви для всех бхактов было явленное в той или иной манифестации тело Шивы, а наивысшей наградой — осуществление возможности увидеть Шиву, т. е. получить *даршан* (санскр. «лицезрение») любимого Бога. Даршан понимается в индуизме как дарование высшей божественной милости и процедура обоюдного видения, когда не только верующий видит Бога, но и Бог видит своего преданного [23]. Отметим, что эта милость ничем не обусловлена и не гарантирована никаким алгоритмом ее достижения. Бхакт может только надеяться и неистово стремиться к тому, чтобы чудо произошло. Именно эта неистовость, чрезмерность прилагаемых усилий предопределяла диапазон эмоций, испытываемых бхактами, проанализированный нами ранее [24].

Если поэты не видят Шиву, они испытывают отчаяние, тоску, негодуют на себя, клянут свое тело, свои поступки, недостаточность прикладываемых усилий. Их горе часто безмерно, а отвращение к своему телу безгранично. Часты сравнения себя с «собакой», «мешком нечистот» и т. п. (Tirumurai VII.42.2.1; Tirumurai VIII.1.60; 2.127; 3.29; 3.172 — [25]; подробнее см. [26]).

У Сундарара его высокое самомнение в целом никогда не исчезает, но, как убедительно показал А.М. Дубянский, при чрезвычайной лабильности его настроения, когда поэт впадает в депрессию, он бичует себя, но не свою внешность — его мучают дефекты собственной души — жестокосердие, невнимательность к близким людям, сластолюбие и т. п. Он называет себя «грубым», «лгуном», «грешником»; Маниккавасахар повторяет его инвективы, уже в свой адрес (подробнее см. [27. С. 862—863]).

Собственное тело воспринималось бхактами в основном, как, во-первых, не имеющее никакой инструментальной ценности для своего владельца вне поклонения Шиве; во-вторых, как зримое препятствие к освобождению. Многие бхакты рассматривали свои тела как дополнительный материал для пожертвований Шиве, принося ему в качестве подношения части своей плоти — глаза, волосы и т. д. У авторов «Деварама» грязными и противными являются джайны, у которых, вероятнее всего, бхактами и было заимствовано подобное отношение к собственному телу. Например, в джайнском

«Наладияре» (VII—VIII вв.) говорится: «...рассматривай тело только как мешок, извергающий яд»; «внутренности и жир, кровь и кости, да сплетенная с жиром кожа, — а внутри мясо, слизь и грязь — вот что такое тело, не так ли?» (пер. А. М. Пятигорского [28. С. 31—32]).

Так же воспринимает свое тело и Маниккавасахар: как нечто нечистое или даже отвратительное, подобное дрянному и негодному псу (*nāyēṇ*, *pollānāy* — *Tirumurai* VIII.1.50; 2.127, [26]). Характерны описания Маниккавасахаром тела как «жалкой хижины с девятью отверстиями», «сочащимися грязью, снаружи одетой кожей, что скрывает повсюду [внутри копошащихся] червей и нечистоты» (VIII.1.49—61) (пер. А. М. Пятигорского [28. С. 140]).

Самостоятельную проблему представляет отношение к женской телесности. Вопрос о месте женщин в поисках спасения по-разному решался в многочисленных религиозных течениях того времени. Например, в буддизме и джайнизме женщинам были предоставлены институциональные средства для достижения целей освобождения. Однако это было возможно только на пути ухода в сангху. У бхактов же различия между миром домохозяина-*грихастхи* и миром монашеской общины не было. Это была еще одна причина, почему опыт и практики бхакти сильно отличались от опыта и практик буддизма.

Первой в ряду поэтов-бхактов стала Карейккал Аммейяр, тамильская женщина-поэт, наиболее радикально решившая проблему телесности посредством ее полной элиминации. До нас дошли 4 ее произведения, вошедшие в 11-й том «Тирумурей» (*Tirumurai* XI.2—5). История ее жизни изложена в «Перияпуранам» Секкилара (*Tirumurai* XII.30.1717—1782). Карейккал демонстративно принесла в жертву свою красоту и свое тело, воззвав к Шиве: «Забери этот мешок плоти, красота которого была только ради мужа, ... и дай мне форму тех духов, что почитают твои стопы». Ее просьба, как известно, была немедленно исполнена Шивой. Секкилар далее говорит: «...и тотчас же ее тело из плоти утратило свою красоту и стало телом из костей, почитаемым всеми на небе и на земле» (*Tirumurai* XII.30.1764—1766) [26].

Чтобы достичь на избранном пути освобождающего блаженства, женщины-бхакты особенно вовлечены в процесс телесной и сексуальной трансформации. Этот процесс имеет две основные модели: одна — отрицание своей телесности и сексуальности, избавление от своего тела (Карейккал); вторая — принятие своей телесности и сексуальности, использование своего тела для растворения в Боге (Андаль, тамильская поэтесса вайшнава-бхакти). В то время как первая модель элиминирует телесность, вторая считает тело важным средством достижения божественного слияния. Третий путь для женщины (*даса-марга*) обозначен двумя женщинами, входящими в список Сундарара — его собственной матерью Исейньяни и добродетельной царницей-шиваиткой, супругой царя Недумарана.

Карейккал превосходит свое физическое существование, сознательно надевая мантию *ней* или преты (трупа). Ее муж и весь земной мир остаются в ужасе от ее новой формы. Эта новая скелетоподобная внешность объединяет

ее с Кали (с точки зрения ее внушающей страх формы и визуального присоединения к группе демониц-ней) и с Шивой (с точки зрения ее радости от кремации и пепла). Трансценденция осуществляется через практику радикального отсечения телесности, постоянного пребывания в мире мертвых (на шмашане) и неотрывной концентрации на теле Шивы как на янтре.

Тело йогина как инструмент достижения тела Шивы

Варианты пути для преданного Шивы, которые приводят к его стопам, детально описаны Тирумупаром в «Тирумантираме» как *даса-марга*, *сампутра-марга*, *саха-марга* и *санмарга* (Tirumurai X.1477, 1492, 1495, 1502) [15]. В описаниях Тирумупара легко усматривается отчетливая иерархия путей и, соответственно, преданных.

Даса-марга — это путь служения, предполагающий отношения «господин — слуга», итогом которого является *салокья* (пребывание в одном мире с Шивой). *Сампутра-марга* — путь сына, предполагающий отношения «отец — сын», итогом которого является *самипья* (близость к Шиве). *Саха-марга* — путь дружбы (или путь йога), итогом которого является *сарупья* (обретение формы Шивы). Наконец, *санмарга* — это путь джняны, который предполагает осознание единства с Шивой (*саюджья*), или высший уровень освобождения.

Тирумупар радикально меняет нормативное отношение к телу адепта. Прежнее отношение к телу бхакта как главному препятствию на пути к освобождению (*мукти*), наиболее ярко выраженное в творчестве Карейккал и Маниккавасахара, у Тирумупара трансформируется в понимание тела как главного инструмента достижения искомой цели — освобождения. Для этого адепту необходимо совершенное овладение многоступенчатой изошренной практикой телесного совершенствования, в том числе через практики пранаямы, Шива-йоги (по-видимому, кундалини-йоги) и алхимические в своей основе практики *kayacitti* (Tirumurai X.3.724—739) [15].

Тирумупар прямо полагал человеческое тело гомологичным Богу, потенциальной и — в пределе — актуальной обителью Бога. В ст. 1529 Тирумупар утверждает, что Бог уже преобразил его тело, вступил в него и всегда в нем пребывает. В ст. 1823 Тирумупар прямо пишет, что для тех, кто видит, джива — это Шива-линга, чувства — светильники, плотское тело — это храм, рот — ворота гопурам, а сердце — святая святых храма щедрого Господа. Также он отождествляет тело садхаки с Шива-лингой, Чидамбарамом, Садашивой и Священным танцем (1726), поскольку: «...Составивший это тело, Правящий этим телом, Сияющий в этом теле — это Нанди. Его ищут по всему свету, а он внутри тела» (2071) [15].

Новое, совершенное тело адепта-йогина позволило последователям Тирумупара выстроить принципиально иную модель личного поклонения Шиве, отрицающую радикальные практики аскезы (вплоть до самоумерщвления), широко распространенные на Юге и восходящие к практикам джайнов.

Эта же модель заботы о теле, внимания к нему и постоянных тренировок стала фундаментом сиддха-алхимии и сиддха-медицины как практик работы с телом, направленных на достижение физического совершенства, здорового долголетия и в пределе — телесного бессмертия (*йога-деха* или *дивья-деха*), дошедших до наших дней (подробнее см. [29]).

Явленное тело Шивы как объект поклонения

При виде тела Шивы поэты-бхакты испытывают счастье, блаженство, эйфорию, восторженно описывая его облик. Любимый объект их описания — голова и распущенные, спутанные, пламенеющие волосы Шивы. Его густая грива спутанных кудрей украшена месяцем, черепом, Гангой, змеями и цветами. Часто описываются его серьги. Также часто упоминается черное горло и ожерелье из рудракши.

Собственно тело Шивы описывается как невыразимо прекрасное — оно красное и покрыто белым пеплом; очень часто описываются его ноги — как красные, красивые, золотые, святые, цветочные, украшенные звенящими браслетами. Индира Петерсон обратила внимание, что часто поэты-бхакты играют цветами в описании облика Шивы так, что получаются изысканные портреты, которые она обозначила в своих переводах как «Красный», «Портрет в серебре», «Золотой владыка» [30].

Какая из манифестаций Шивы представлялась бхактам наиболее привлекательной? В их описаниях Шива предстает в нескольких иконических формах, главные из которых — Бхикшатана и Натараджа.

В творчестве Карейккал оба эти образа слиты воедино. Ее произведения содержат подробное описание Шивы во всем его экстраординарном великолепии. Стих за стихом она вводит фрагменты его описания, начиная с красных стоп. У него «красные ноги» и шея, которая «переливается черным». Господь украшен не блестящими украшениями из дорогих металлов, а «костями» и «полумесяцем», у него «густые спутанные локоны», «красное сияющее тело», «шея, полная яда», украшенная гирляндой из черепов, он покрыт белым пеплом, опоясан слоновьей шкурой и коброй, обвившейся вокруг его талии, держит череп-капалу (*Tirumurai* XI.2—5, [26]). Все это восторженно описывается Карейккал и призвано вызывать такое же чувство восторга у зрителя.

Два ее «Тирувалангату тируппадигамы» целиком посвящены описанию танца Шивы на погребальной поляне, окруженного жуткими демоницами-пей. При этом Шива, выступающий в облике сексуально неотразимого нищего на погребальной поляне в лесу Алангаду, танцующий на месте кремации, вызывает у нее не чувство отвращения, а трепет и возвышенные эмоции, переходящие в состояние экстаза.

Шива Бхикшатана (сексуально притягательный нищий) — объект поклонения и у творцов «Деварама» (см., например, Самбандар — *Tirumurai* I.40.1; II.1.38; Аппар — *Tirumurai* VI.223). Эта манифестация, более

распространенная на Юге, является образом, тесно связанным с Натараджей, чья мифология инкорпорировала в себя круг легенд, связанный с эротическими и опасными похождениями Бхикшатаны (сказания о лесе Девадару — *Cedrus deodara*).

В своем каноническом виде Шива Натараджа становится главной манифестацией только у Маниккавасахара, но особенно — у Тирумулара, где описаниям его облика и их воздействию на адепта посвящена значительная часть завершающей 9-й тантры (Tirumurai X.9.8.2722—2803) [33].

Уже в период живого развития бхакти формируется традиция почитания *мурти* самих бхактов. Тем самым бхакты и их тела визуально приобретают божественное измерение, зафиксированное в «Тирумантираме» (Tirumurai X.7.1857).

Таким образом, интенсивные психопрактики бхактов сформировали новую иконографию явленных образов Шивы, главным из которых стал образ Натараджи. Описания индивидуальных даршанов стали основой для формирования новой иконологии Натараджи, тесно связанной с формированием новой концепции телесности в творчестве Тирумулара, культа совершенных образов-*мурти* самих бхактов и новых ритуальных практик, основанных на регулярном даршане *мурти* согласно расписанию храмовых праздников *tiruvilā*, формализованных в ритуальных руководствах на основе агам. В свою очередь, позднейшее осмысление тамильскими шайва-сиддханристами поэтического наследия шайва-бхакти («Панниру тирумурей») и агамический храмовый ритуал стали основой философии тамильского шиваизма, чей трехчастный религиозно-философский канон включил в себя и 14 философских трактатов шайва-сиддханты («Шастры Мейкандара»).

Список литературы

- [1] Эпштейн М.Н., Тульчинский Г.Л. Философия тела. Тело свободы. СПб. : Алетейя, 2006.
- [2] Ле Гофф Ж., Трюон Н. История тела в Средние века / пер. с франц. Е. Лебедевой. М. : Текст, 2016.
- [3] История тела / под ред. А. Корбена, Ж.-Ж. Куртина, Ж. Вигарелло: в 3 т. М. : Новое литературное обозрение, 2012—2018.
- [4] Чикин А.А. Проблема телесности в феноменологии: Э. Гуссерль и М. Мерло-Понти: дисс. ... канд. филос. наук. М. : ИФ РАН, 2014.
- [5] Holdrege B., Pechilis K. (eds.) Refiguring the Body: Embodiment in South Asian Traditions. Albany: New York : State University of New York Press, 2016.
- [6] Rethinking the Body in South Asian Traditions / Ed. by D. Dimitrova. London : Routledge, 2020. <https://doi.org/10.4324/9781003089582>
- [7] White D.G. The Alchemical Body. Siddha Traditions in Medieval India. Chicago—London : The Univ. of Chicago Press, 1996.
- [8] Flood G. The Tantric Body. The Secret Tradition of Hindu Religion. London : I.B. Tauris, 2006.
- [9] Roots of Yoga / Transl. and Ed. with an Introd. J. Mallinson and M. Singleton. London : Penguin Books, 2017.

- [10] *Лысенко В.Г.* «Натурфилософия» тела в Индии: аюрведа, санкхья и вайшешика // Телесность как эпистемологический феномен. М. : Институт философии, 2009. С. 103—123.
- [11] *Wujastyk D.* Interpreting the Image of the Human Body in Premodern India // *International Journal of Hindu Studies*. 2009. Vol. 13. No. 2. P. 189—228. <https://doi.org/10.1007/s11407-009-9077-0>
- [12] *Holdrege B.* *Bhakti and Embodiment: Fashioning Divine Bodies and Devotional Bodies in Kṛṣṇa Bhakti*. London—New York : Routledge, 2015. XVII.
- [13] *Zvelebil K.V.* Ānanda-tāṇḍava of Śiva-Sadānṛtamūrti // *Journal of Asian Studies*. 1985. Vol. 3. No. 1. P. 1—86.
- [14] *Davis R.H.* *Ritual in an Oscillating Universe: Worshiping Śiva in Medieval India*. Princeton : Princeton University Press, 1991.
- [15] *The Tirumantiram by Tirumūlar / Eng. Trans. and Comm. by T.N. Ganapathy ... [et al.]*. In 10 Vols. Eastman: Babaji's Kriya Yoga and Publ., 2010.
- [16] *Gopinatha Rao T.A.* *Elements of Hindu Iconography*. Vol. 2. Pt 2. Delhi : Motilal Banarsidass, 1997.
- [17] *Doniger W.* God's Body, or The Lingam Made Flesh: Conflicts over the Representation of the Sexual Body of the Hindu God Shiva // *Social Research*. 2011. Vol. 78(2). P. 485—508.
- [18] *Brooks D.R.* *Auspicious Fragments and Uncertain Wisdom: The Roots of Śrīvidya Śākta Tantrism in South India // The Roots of Tantra / Ed. by K.A. Harper, R. L. Brown*. Albany : State University of New York Press, 2002. P. 57—76.
- [19] *Younger P.* *The Home of Dancing Śivan. The Traditions of the Hindu Temple in Chidambaram*. New York : Oxford University Press, 1995.
- [20] *Dehejia V.* *The Body Adorned. Dissolving Boundaries between Sacred and Profane in India's Art*. New York : Columbia Univ. Press, 2009.
- [21] *Pechilis K.* *Interpreting Devotion. The Poetry and Legacy of a Female Bhakti Saint of India*. London, New York : Routledge, 2012.
- [22] *Ганapati Т.Н.* Концепция человеческого тела в «Тирумандираме» // Йога сиддхи Тирумулара. Исследование «Тирумандирама» / Т.Н. Ганapati, К.Р. Арумугам; пер. с англ. М. Николаевой. М. : АБВ, 2018. С. 233—258.
- [23] *Eck D.L.* *Darśan, Seeing the Divine Image in India*. 3rd Ed. N.Y. : Columbia University Press, 1998.
- [24] *Вечерина О.П.* Между мукой и блаженством: «колесо эмоций» тамильского шайва-бхакти // *Человек и культура*. № 4. 2018. С. 8—21. <https://doi.org/10.25136/2409-8744.2018.4.26753>
- [25] *Tirumurai. Etext Preparation (Romanized/transliteration format): T. Maltens and Colleagues*. Koeln: Institute of Indology and Tamil Studies, University of Koeln. (projectmadurai.org, 1999—2004) [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://shaivam.org/panniru-thirumurai>.
- [26] *Вечерина О.П.* Репрезентация телесности в тамильском каноне шайва-бхакти // *Человек и культура*. 2019. № 6. С. 24—34. <https://doi.org/10.25136/2409-8744.2019.6.31626>
- [27] *Дубянский А.М.* Эволюция мотива авторского самоуничижения в тамильской литературе // *Хула и хвала. Коммуникативные модальности исторического и культурного своеобразия / отв. ред. Е.Ю. Ванина*. М. : Восточная литература, 2017. С. 854—874.
- [28] *Пятигорский А.М.* *Материалы по истории индийской философии*. М. : ИВЛ, 1962.
- [29] *Weiss R.* *Recipes for Immortality. Medicine, Religion and Community in South India*. New York : Oxford University Press, 2009.

- [30] Peterson I.V. *Poems to Śiva. The Hymns of the Tamil Saints*. Princeton University Press, 1989.
- [31] «Тирумантирам» Тирумулара (строфы 2649—2824) / пер. Гордийчук Н.В., Вечерина О.П., Голубев С.В. // *Индийская философия*. Т. 2. Избранные переводы. М. : Садра, 2021. С. 142—196.

References

- [1] Epshtein MN, Tul'chinskiy. GL *Filosofiya tela [The Philosophy of Body]*. *Telo svobody [The Body of Freedom]*. Saint Petersburg: Aleteia publ.; 2006. (In Russian).
- [2] Le Goff J, Truylon N. *Istoriya tela v Srednie veka [Une histoire du corps au Mouen Age]*. Moscow: Tekst publ.; 2016. (In Russian).
- [3] Korben A, Kurtin JJ, Vigarello G, editors. *Istoriya tela [The History of the Body]*. In 3 Vols. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie publ.; 2012—2018. (In Russian).
- [4] Chikin AA. *Problema telesnosti v fenomenologii: E. Gusserl i M. Merlo-Ponti [The problem of corporeality in phenomenology: E. Husserl and M. Merleau-Ponty]*. PhD Thesis. Moscow: IF RAN publ.; 2014. (In Russian).
- [5] Holdrege B, Pechilis K, editors. *Refiguring the Body: Embodiment in South Asian Traditions*. Albany, New York: State University of New York Press; 2016.
- [6] [Dimitrova D, editor. *Rethinking the Body in South Asian Traditions*. London: Routledge; 2020. <https://doi.org/10.4324/9781003089582>
- [7] White DG. *The Alchemical Body. Siddha Traditions in Medieval India*. Chicago, London: The University of Chicago Press; 1996.
- [8] Flood G. *The Tantric Body. The Secret Tradition of Hindu Religion*. London: I.B. Tauris; 2006.
- [9] Mallinson J, Singleton M, translators and editors. *Roots of Yoga*. London: Penguin Books; 2017.
- [10] Lysenko VG. “Naturfilosofija” tela v Indii: *ajurveda, samkhya i vaisheshika*. [“Naturphilosophy” of the Body in India: *Ayurveda, Samkhya and Vaisheshika*] In: *Telesnost' kak epistemologicheskij fenomen. [Corporeality as an Epistemological Phenomenon.]* Moscow: Institut filosofii; 2009. P. 103—123. (In Russian).
- [11] Wujastyk D. Interpreting the Image of the Human Body in Premodern India. *International Journal of Hindu Studies*. 2009;13(2):189—228. <https://doi.org/10.1007/s11407-009-9077-0>
- [12] Holdrege B. *Bhakti and Embodiment: Fashioning Divine Bodies and Devotional Bodies in Kṛṣṇa Bhakti*. London, New York: Routledge; 2015. XVII.
- [13] Zvelebil KV. Ānanda-tāṇḍava of Śiva-Sadānṛtamūrti. *Journal of Asian Studies*. 1985;3(1):1—86.
- [14] Davis RH. *Ritual in an Oscillating Universe: Worshiping Śiva in Medieval India*. Princeton: Princeton University Press; 1991.
- [15] *The Tirumantiram by Tirumūlar*. [Ganapathy TN [et al.], translators, commentators In 10 Vols.]. Eastman: Babaji's Kriya Yoga and Publ.; 2010.
- [16] Gopinatha Rao TA. *Elements of Hindu Iconography*. Vol. 2. Pt 2. Delhi: Motilal Banarsidass; 1997.
- [17] Doniger W. God's Body, or The Lingam Made Flesh: Conflicts over the Representation of the Sexual Body of the Hindu God Shiva. *Social Research*. 2011;78(2):485—508.
- [18] Brooks DR. Auspicious Fragments and Uncertain Wisdom: The Roots of Śrīvidya Śākta Tantrism in South India. In *The Roots of Tantra*. Ed. by K.A. Harper, R. L. Brown. Albany: State University of New York Press; 2002. P. 57—76.

- [19] Younger P. *The Home of Dancing Śivan. The Traditions of the Hindu Temple in Chidambaram*. New York: Oxford University Press; 1995.
- [20] Dehejia V. *The Body Adorned. Dissolving Boundaries Between Sacred and Profane in India's Art*. New York: Columbia Univ. Press, 2009.
- [21] Pechilis K. *Interpreting Devotion. The poetry and legacy of a female bhakti saint of India*. London—New York: Routledge, 2012.
- [22] Ganapati TN. Koncepciya chelovecheskogo tela v “Tirumandiram”. The Concept of the Human Body in Tirumandiram: TN Ganapati, KR Arumugam. *Yoga siddhi Tirumulara. Issledovanie “Tirumandiram”* [*Yoga Siddhi of Tirumular. Study of “Tirumandiram”*] Trans. M. Nikolaeva. Moscow: ABV publ., 2018. P. 233—258. (In Russian).
- [23] Eck DL. *Darśan, Seeing the Divine Image in India*. 3rd Ed. New York: Columbia University Press, 1998.
- [24] Vecherina OP. Between suffering and bliss: “rollercoaster of emotions” of the Tamil Shaiva Bhakti. *Man and Culture*. 2018;(4):8—21. (In Russian). <https://doi.org/10.25136/2409-8744.2018.4.26753>
- [25] *Tirumurai*. Etext Preparation (Romanized/transliteration format): T. Maltens and Colleagues. Koeln: Institute of Indology and Tamil Studies, University of Koeln. (projectmadurai.org, 1999—2004). Available at: <https://shaivam.org/panniruthirumurai>.
- [26] Vecherina OP. Representation of corporeality in Tamil Saiva-bhakti canon. *Man and Culture*. 2019;(6):24—34. (In Russian). <https://doi.org/10.25136/2409-8744.2019.6.31626>
- [27] Dubianskiy AM. Evoluciya motiva avtorskogo samounichizheniya v tamilskoj literature. [The evolution of the Motif of Authorial Self-abasement in Tamil Literature] In: Vanina E, editor. *Hula i hvala. Kommunikativnye modal'nosti istoricheskogo i kul'turnogo svoeobrazija* [*Blasphemy and Praise. Communicative Modalities of Historical and Cultural Originality*] Moscow: Vostochnaya Literatura publ.; 2017. P. 854—874. (In Russian).
- [28] Piatigorskiy AM. *Materialy po istorii indijskoj filosofii* [*Materials on the History of Indian Philosophy*.] Moscow: IVL publ.; 1962. (In Russian).
- [29] Weiss R. *Recipes for Immortality. Medicine, Religion and Community in South India*. New York: Oxford University Press; 2009.
- [30] Peterson IV. *Poems to Śiva. The Hymns of the Tamil Saints*. Princeton: Princeton University Press; 1989.
- [31] Gordijchuk NV, Vecherina OP, Golubev SV, translators. “Tirumantiram” of Tirumular (*strofy 2649—2824*). In *Indijskaja filosofija*. Vol. 2. *Izbrannye perevody* [*The Indian Philosophy. Selected Translations*.] Moscow: Sadra publ.; 2021. P. 142—196. (In Russian).

Сведения об авторе:

Вечерина Ольга Павловна — кандидат исторических наук, доцент кафедры медиации в социальной сфере, Московский государственный психолого-педагогический университет, Москва, Россия (e-mail: o.p.vecherina@mail.ru). ORCID: 0000-0001-5223-4683

About the author:

Vecherina Olga P. — PhD in History, The Assistant Professor of the Department of Mediation in the Social Sphere, Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, Russia (e-mail: o.p.vecherina@mail.ru). ORCID: 0000-0001-5223-4683