

САКРАЛЬНАЯ ГЕОГРАФИЯ ШАКТИЗМА

Если современному человеку под влиянием науки пространство представляется как геометризованное, гомогенное, непрерывное и бесконечно делимое, то в архаической модели мира оно одухотворено и качественно разнородно. Пространство не является абстрактным и пустым, оно не предшествует вещам, его заполняющим, а наоборот, конструируется ими [Мифы 1992: 340; Элиаде 1994: 22–23]. Именно такое восприятие пространства и лежит в основе сакральной географии. Особую значимость это понятие обретает в рамках индуизма, которому, как указывает Диана Эк, присущи «локативность», «укорененность в земле» [Еск 2012: 48]. По словам Андре Паду, Индия вплоть до современной эпохи (а частично и сегодня) избежала того «расколдовывания мира», если использовать выражение Макса Вебера, которому подвергся Запад [Padoux 2010: 239], поэтому и сакральная география сохранилась в живом состоянии на Индийском субконтиненте. И еще большей важностью она обладает для последователей такого направления индуизма, как шактизм, основанного на почитании Великой Богини (mahAdevI), важнейшей манифестацией которой является сама земля. По замечанию В. Н. Топорова, древнеиндийский термин *rajas* («пространство») связан с обозначением женского творческого принципа *vi-gA-j*, букв. «раз-простор» [Мифы 1992: 340–341].

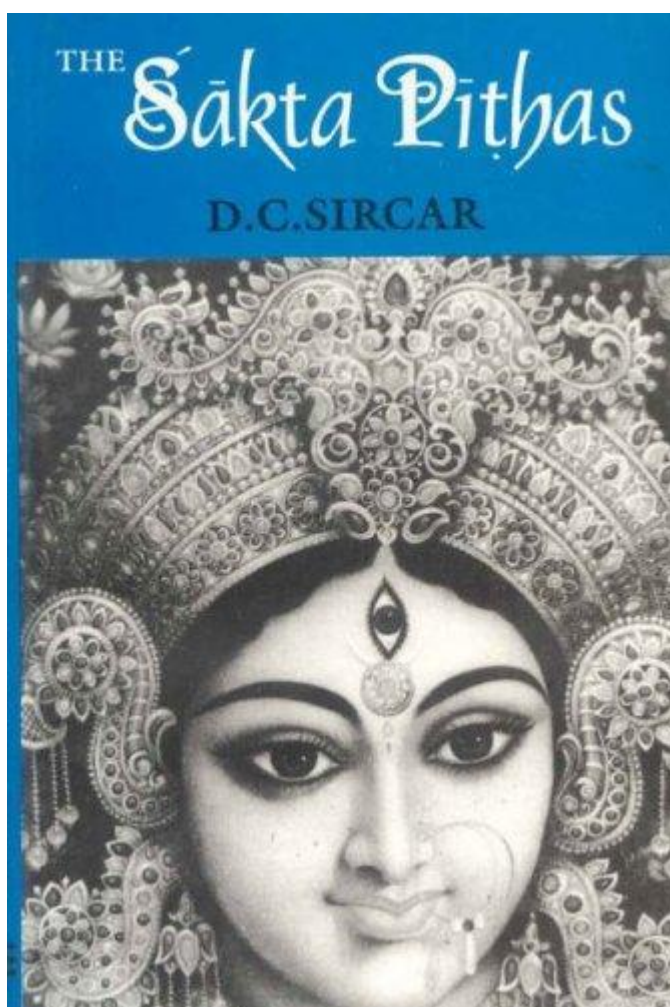
Предлагаемая вашему вниманию работа посвящена питхам – святым местам паломничества шактистов, почитателей Великой Богини. В ней рассматривается вопрос о происхождении питх, мифы и традиционные концепции, связанные с ними, прослеживается эволюция понимания питх, начиная от того, как они считались конкретными, физическими местами паломничества, посвященными различным индуистским женским божествам, формам Великой Богини, и заканчивая тем, что идеальный внутренний полюс с его сложными символическими интерпретациями и замещениями

начинает все в большей степени доминировать над внешним вплоть до того, что последний обращается в ноль [Dyczkowski 2004: 98].

На протяжении долгого времени тема сакральной географии шактизма оставалась без внимания со стороны исследователей. Колумбом этой неизведанной земли стал Динеш Чандра Сиркар, в 1950 г. опубликовавший свою знаменитую работу «Sakta Pithas» [Sircar 1998]. В своем труде ученый прежде всего останавливается на различных версиях мифа о жертвоприношении Дакши и расчленения тела Сати, служащего в традиции для объяснения происхождения питх, а затем излагает научную точку зрения на этот вопрос. Д. Ч. Сиркар приводит содержание списков святых мест Богини, содержащихся в различных текстах, касаясь концепций четырех, пятидесяти одной и ста восьми питх. Особое внимание он уделяет при этом материалу достаточно позднего текста ПН. Исследователь приходит к выводу, что какой-либо единой традиции в отношении количества питх и содержания их списков не существовало, и иногда эти святые места просто оказывались плодом фантазии авторов текстов. Ценность труду Сиркара придает и содержащийся в нем словарь, в котором указывается точное или предполагаемое местонахождение питх и то, в каких текстах они упоминаются и с какими частями тела Сати, богинями и бхайравами (формами Шивы) ассоциируются. Недостаток работы Сиркара заключается в том, что он обходится без этнографического материала, не содержит карт и не касается современного состояния.

Книга «Sakta Pithas» стала своего рода *sine qua non* для всех, кто приступает к изучению сакральной географии шактизма, и последующие исследователи, занимавшиеся этой темой, в той или иной степени основываются на работе Сиркара, стремясь дополнить недостающие моменты, отмеченные выше. Н. Н. Бхаттачарья и Д. Кинсли в своих работах [Кинсли 2008; Bhattacharya 1996; Bhattacharyya 1999; Kinsley 1987] показали, как представления о сакральности земли повлияли на возникновение идеи божественности и святости Индийского субконтинента

как географического целого. Эта идея стала неотъемлемой чертой духовной жизни современной Индии. Кроме того, Д. Кинсли особое внимание уделяет вопросу о происхождении самого термина «питха» (в противоположность более раннему «тиртва», использовавшемуся для обозначения мест паломничества в эпосе и нешактистских пуранах) [Kinsley 1987: 186]. Общий обзор, посвященный питхам, делает в своей последней крупной работе А. Паду [Padoux 2010: 233–239].



Постепенно стали появляться исследовательские работы, посвященные отдельным питхам или группе питх. Так, С. Багчи в своей книге «Eminent Indian Sakta Centres in Eastern India», вышедшей в 1980 г. в Калькутте (ныне Колката), рассматривает историю и нынешнее состояние трех важных питх, находящихся в восточной части страны: Калигхата (Колката), Вакрешвара

(расположена на севере штата Западная Бенгалия, округ Бирбхум) и Камакхьи (штат Ассам). Он подробным образом описывает обрядность и состав жреческого «персонала» этих святых мест [Bagchi 1980]. Сюда же можно отнести книгу Б.К. Баруа и С. Мурти «Temples and legends of Assam» [Barua 1988].

В отношении этнографических исследований важный вклад в изучение питх и шактистского паломничества внесли американские исследовательницы К. Эрндл и Д. Эк. Первая лично посетила важнейшие современные питхи северо-запада Индии и поделилась своими наблюдениями, сделанными в ходе полевых исследований, в работе «The Hindu Goddesses of Northwest India in Myth, Ritual, and Symbol» [Erndle 1993]. А перу второй принадлежит капитальное исследование «India: a sacred geography» [Eck 2012], где сакральной географии шактизма посвящен специальный раздел, существенно дополняющий книгу Сиркара как в отношении изучения текстов, так и рассказами об увиденном в крупных центрах паломничества почитателей Богини (Калигхат, Виндхьячала, Гирнар, храмы Бхарат Маты в Варанаси и Харидваре) [Ibid.: 257–300].

Полевыми исследованиями, касающимися святых мест шактов, занимаются и индийские ученые. Примером является сборник, изданный «Vivekananda Kendra Institute of culture» и посвященный уже упомянутой питхе богини Камакхьи на холме Нила в Ассаме (древняя Камарупа), которая считается одним из самых святых мест шактов (здесь, согласно преданию, упала йони Сати). Этот сборник содержит подробную информацию о географическом месторасположении питхи, связанных с этим местом легендах, обрядности и праздниках, строениях, составляющих храмовый комплекс и их архитектурном и скульптурном убранстве и даже о штате храмовых служителей. В сборнике можно также ознакомиться с результатами социологических исследований среди паломников, посещающих питху, и посмотреть схемы храмов и цветные фотографии. Заметим, что, следуя распространившейся в индийской гуманитарной науке

тенденции, авторы сборника отрицают и гипотезу арийского вторжения и вообще методы, выработанные западной наукой, призывая более внимательно и с уважением относиться к тому, что называется мифами и легендами, в том числе и к тем, которые содержатся в ЙТ. По мнению авторов сборника, сведения, представленные в этом тексте, восходят к древнейшим временам. Так, они считают легендарного царя Нараку исторической фигурой [Heritage 2010]. Много интересных сведений о питхе Камакхьи можно подчерпнуть и в книге Н.Р. Мишры «Kamakhya – a socio-cultural study» [Mishra 200t].

Наконец, М. Дичковский в книге «A Journey in the World of the Tantras» (глава «Внутреннее паломничество тантр») [Dyczkowski 2004] рассматривает эволюцию понимания питх в тантрах, и, прежде всего, в тантрах школы кубджика – от буквалистского к символическому. В конце главы он помещает одиннадцать карт, отображающих локализацию питх, упоминаемых в различных текстах, а также несколько схем, показывающих символические соответствия питх тем или иным объектам из других классов (прежде всего, частям человеческого тела) [Ibid.: 175–192].

Истоки

Институт святых мест и практика паломничества по ним и омовений в священных водах в индуизме восходят, вероятно, к доарийским временам. В Мохенджо-Даро раскопан большой продолговатый бассейн, построенный из кирпича, облицованного для водонепроницаемости битумом. Возможно, подобно прудам в более поздних индуистских храмах, бассейн служил для ритуального омовения [Бэшем 1977: 24]. Некоторые исследователи (У. Крук, П. В. Кане, А. Бхарати) полагают, что долгое время паломничество было чуждо ведийской традиции и оставалось принадлежностью народных верований, а поэтому в ведийской литературе отсутствуют упоминания о нём [Глушкова 2000: 7]. Однако, по мнению С. М. Бхардваджа, происхождение института паломничества связано с присущим ариям

почитанием рек, и заслугой, приписываемой путешестию. Отражение существования паломничества исследователь видит в Айтарея-брахмане (7.15) RV: «Подобны цветам стопы путешественника, Его тело растет и приносит плоды, Все его грехи исчезают, Убитые тяготами его путешествия» (цит. по: [Bhardwaj 1983: 3–4]). Но самым древним бесспорным свидетельством признания святых мест и паломничества является «Тиртхаятрапарва» – раздел третьей книги Мбх «Араньякапарва», посвященный описанию путешествия пятерых братьев-пандавов и их супруги Драупади по святым местам Индии [Махабхарата 1987: 170–312]. Здесь нашел свое проявление компромисс, вызванный к жизни, возможно, стремлением определенных групп брахманства, установивших контроль над местными культурами, использовать приток паломников и их пожертвований в своих интересах. В «Тиртхаятрапарве» брахману Пуластье, перечислявшему святые места, еще приходится тщательно обосновывать право на существование ритуалов паломничества, «посильных и беднякам», наряду с аристократическим ритуалом ведийского жертвоприношения [Там же: 631].

Главы 80–83 «Араньякапарвы» содержат стандартный перечень святых мест, которые носят название тиртх. Слово *tīrtha* на санскрите обычно обозначает место, где переходят в брод реку (от глагольного корня *tar* «преодолевать»). Как замечает Диана Эк, это первый термин, с которым необходимо познакомиться при изучении сакральной географии Индии [Eck 2012: 7]. Многие тиртхи, действительно, находятся на берегах и у места слияния великих рек, и это отражает факт, что реки сами часто окружены ореолом сакральности. В переносном значении тиртха обозначает переход из царства профанического в царство сакрального, от человеческого к божественному, из этого мира в другой мир. Здесь боги ближе к человеку, и заслуги, приносимые поклонением им, особенно велики [Eck 2012: 7; Kinsley 1987: 184; Padoux 2010: 233].

Слово *tīrtha* встречается уже в ведах. В ведийской литературе алтарь сооружается как место перехода и сообщения между этим и другим мирами,

причем средством этого перехода служит священный огонь. Боги нисходят, чтобы занять свое место на ритуальной площадке жертвоприношения, и молитвы жрецов ради благополучия заказчика жертвоприношения возносятся на небеса, и ему самому обеспечивается восхождение в небесные миры [Еск 2012: 7]. Затем, в упанишадах «переход» часто обозначает духовное путешествие души из этого мира в мир Брахмана, мир, озаренный светом знания. Средством перехода здесь служит не ведийский обряд, а мудрость, и сам переход должен осуществляться при помощи наставника, гуру [Ibid.: 7–8]. ПрУ (6.8), например, заканчивается хвалой, адресованной учениками своему гуру: «Поистине, ты – наш отец, что переправляешь нас на тот берег за пределами невежества» (цит. по [Упанишады 2000: 636]). В ИУ (11) человек, «переправившись через смерть с помощью незнания, достигает бессмертия с помощью знания» (цит. по [Там же: 616]). В МУ (Ш.2.9) «поистине тот, кто знает этого высшего Брахмана, становится Брахманом. <...> Он преодолевает (tarati) скорбь, преодолевает (tarati) зло; освобожденный от уз в тайнике [сердца], он становится бессмертным (цит. по [Там же: 626–627]). Свое же значение как место паломничества tIrtha обретает в Мбх.

Тиртхи, описываемые в главах 80–83 «Араньякапарвы», могут быть посвященными различным божествам, а могут выступать источником святости и как бы сами по себе. Упоминаются тиртхи, посвященные Вишну, Шиве, Брахме, Соме. Есть также тиртхи, посвященные героям – воплощениям божеств (Рамы Джамадагньи) и мудрецам (Нараде). Нас же интересуют тиртхи, посвященные богиням.

В «Тиртхаятрапарве» упомянуто восемь таких святых мест:

1) «Лоно» (yonī) в обители Грозной (Бхима, bhImA) богини (Ш.80.100–101). Заслуживает внимания символика тиртхи, не раз далее проявляющаяся в «Тиртхаятрапарве» (а в более позднее время обычная для шактистских питх). Тиртху отождествляют с городищем Тахт-и-Бахаи в окрестностях Пешавара, где имеется «тиртва Лона» (yonitIrtha) и храм

«Грозной богини» (yonitIrtha) [Махабхарата 1987: 175, 626; Sircar 1998: 9–11]. В VII в., во время существования государства Харши, в Индии побывал китайский паломник-буддист Сюань Цзан. Семь лет он прожил в столице Харши городе Каннаудж, объехал великие города севера – Матхуру, Айодхью, Варанаси и Удджайн, учился в буддийском университете Наланда, посетил монастыри в Амаравати и Аджанте и предпринял путешествие по Южной Индии. Сюань Цзан оставил записки, представляющее собой ценнейший исторический источник и содержащие сведения в том числе и по святым местам того времени [Сюань-цзан 2012; Еск 2012: 84–85]. Именно его перу принадлежит описание храма «Грозной богини», которое мы приведем ниже. Это же святое место упомянуто в ДМ, о чем ниже [Махабхарата 1987: 626; Sircar 1998: 9–11];

2) тиртха, посвященная богине Шри (III.81.34–40); предположительно, существовала в селе Косан [Махабхарата 1987: 180, 640];

3) тиртха Шанкхини, посвященная Богине (III.81.41–45); «омывшись в тиртхе Богини, наделяется паломник несказанной красотой» (III.81.41–45), ср. посулы почитателю Богини обретения красоты и эротического блаженства в позднейших тантрических текстах. Возможно, это место паломничества сопоставимо с Санкани Девы Тиртх в местности Садхан [Махабхарата 1987: 180, 640];

4) тиртха Богини у места слияния Сарасвати с Аруной (III.81.131–136), Аруна это современная река Марканда; на месте слияния ее с Сарасвати, в нескольких километрах к северо-западу от Пехоа, находится тиртха Аруна-сангам, обнаруживающая признаки большой древности [Махабхарата 1988: 185, 643];

5) тиртха богини Шакамбхари, расположенная на дороге из Хардвара в Бадринатх (82.11–15). «Затем, о Индра царей, надлежит идти к труднодоступному обиталищу Богини, кое прославлено в трех мирах под названием Шакамбхари. (Здесь), о владыка людей, исполнитель дивных обетов, на протяжении тысячи божественных лет из месяца в месяц питалась

она одной зеленью и кореньями. Сюда, преисполненные любви к Богине, приходят святые мудрецы, владеющие сокровищем тапаса, она же по долгу хозяйки (угощает) их съедобными травами, о бхарата; отсюда и пошло имя её – Шакамбхари, «Питающая зеленью и кореньями». Придя в Шакамбхари, самообузанный, блюдуший чистоту, хранящий воздержание, духовно сосредоточенный (паломник) пусть проведет там трое суток, питаясь только кореньями и травами; за это по воле Богини, о бхарата, приложится ему такой плод, как если бы он двенадцать лет питался одними кореньями и зеленью» (цит. по [Махабхарата 1988: 188, 645]);

6) тиртха Дхумавати, посвященная Богине (Ш.82.20–22) [Махабхарата 1988: 189];

7) «Врата Лона» на горе Удьянта (Ш.82.79–83), по одной версии, это гора Брахмайони («Лоно Брахмы») в Гае, известном центре индуистского и буддийского паломничества, расположенном в Бихаре, по другой, это священная гора Гаяширас, «Голова Гаи», по третьей, это неидентифицируемая тиртха вне Гаи [Махабхарата 1987: 192, 648; Sircar 1998: 9].

8) Станакунда на вершине «Гаури, Великой Богини» (Ш.82.131–134). По одной версии, это гора Гаури в области Камарупы, упоминаемая в ПН, по другой, это современная Джомолунгма (Эверест). Возможно, гора в целом представлялась как тело Богини [Махабхарата 1988: 195, 649; Sircar 1998: 9].

Из этих восьми тиртх в своей работе Д.Ч. Сиркар упоминает лишь три: «Лоно» в обители Грозной богини, «Врата Лона» и Станакунду.

Как и при посещении всех прочих тиртх, в тиртхах, посвященных женским божествам, основным обрядом являлось омовение, кроме того, иногда упоминаются пост, воздержание и возлияние предкам и богам.

Итак, первые свидетельства о существовании шактистских мест паломничества можно отыскать уже в Мбх, однако здесь они еще не выделяются среди прочих святых мест, и отсутствует какая-либо концепция, объяснявшая их происхождение и связывавшая их воедино.

Несколько слов о последующем развитии тиртх. Бируни (начало XI в.) пишет: «Паломничество для индийцев не обязательно, но только добровольно и достойно похвалы. Оно состоит в том, чтобы паломник отправляется в какую-нибудь чистую местность, к какому-нибудь почитаемому идолу или к одной из священных рек. Там он совершает омовение, поклоняется идолу, принося ему дары, произносит перед ним обильные славословия и читает молитвы, постится и раздает милостыню брахманам, жрецам и прочим, бреет волосы на голове и бороду и возвращается домой» (цит. по [Бируни 1995: 461]). Бируни далее перечисляет ряд святых мест индуистов [Там же: 461–465], однако среди них нет объектов, посвященных богиням.

В пуранах сведения о тиртхах сосредоточены в разделах, именуемых тиртха-махатмья (tIrtha-mAhatmya, букв. «величание тиртх»). Авторы этих текстов перечисляют тиртхи, подробно описывают их и называют заслуги их посещения. Тиртха-махатмья каждой пураны посвящена каким-либо отдельным святым местам. Например, МтП восхваляет Прягу и Авимукту и перечисляет более чем сотню тиртх, расположенных на берегах реки Нармада. ВмП подробно описывает тиртхи Курукшетры, а ВюП содержит пространную махатмью Гаи. Пш особое внимание уделяет древней тиртхе Пушкар в Раджастхане [Еск 2012: 73–74].

Тиртхи возникали не только по берегам рек, но также на горах и холмах (гора Абу в Раджастхане, Гирнар в Саураштре, Венкатачала на юге), в лесах и пещерах, где, согласно преданиям, обитали риши, на участках морского побережья (Ганга-сагара, где Ганга впадает в море, Пури, Тиручендур, Гокарна). В некоторых тиртхах воздвигались величественные храмы из камня, другие благополучно обходились без грандиозных построек. Бывало и так, что храм разрушали, а тиртха продолжала функционировать [Ibid.: 76–77].

В XII–XVII вв. в Индии создаются нибандхи – сборники цитат из всего корпуса эпической и пуранических произведений, распределенных по темам,

включая и тему паломничества (tIrtha-yAtrA). Первым известным сборником этого рода является «Критьякалпатару» (букв. «Обрядовое дерево желаний»), автором которого был Лакшмидхара, живший в качестве ученого при дворе Гахадавалов в Северной Индии. Соответственно, внимание уделяется преимущественно святым местам севера, особенно Варанаси (упомянуто около 350 храмов и тиртх, находящихся в его границах). Также здесь можно почерпнуть сведения о Праяге, Гае, Удджаини, Сомнатхе, Двараке и Бадринатхе. В «Критьякалпатару» излагаются предписания обрядов, которые должны совершать паломники [Ibid.: 85–87].

ДМ и святыя места Богини

Как известно, концепция единого божественного женского начала возникает уже во фрагменте МрП под названием ДМ (VI–VII вв.) [Coburn 1988], что способствует возникновению в более позднее время единой схемы всех шактистских святыя мест. В ДМ (11.41–54) [Деви-махатмья 2015: 79] упоминаются богини, считавшиеся воплощениями единой Деви, о святыя местах которых становится известно из других источников. Шакамбхари поклонялись в месте, носящем такое же название возле Сахаранпура. Она была господствующим божеством озера Самбхар, почитавшимся чауханами [Bhattacharya 1996: 97]. Рактадантика, богиня с красными от крови зубами, в «Муртирахасье» именуемая также Рактачамунда и Йогешвари, определенно представляет возрождение образа первобытной Богини-Матери. Ее образ служит напоминанием о временах, когда красный цвет считался символом новой жизни. Бхимадеви (Грозная богиня) была важной богиней северо-запада Индии, чье святое место, о котором у нас уже шла речь в контексте Мбх, в Шахбазгархи в VII в. посетил упомянутый выше Сюань Цзан [Bhattacharya 1996: 97–98]. Вот что он пишет: «От города Балуса на северо-восток шел около 50 ли; прибыл к величественной горе. На той горе стоит, в зеленом камне, изображение супруги Махешвары, известной под именем Бхимадэви. И ученые люди, и

простой народ говорят, что это изображение божества имеет подлинный ее образ и обладает многими чудесами и потому всеми так чтимо. Из всех стран Индии сюда приходят молиться о благополучии и высказывают свои просьбы. И знатные, и хунородные все собираются здесь, приходя из далеких и ближних мест. Кто возымеет желание видеть божественный образ, должен преисполниться верой, отринуть сомнения и отказаться от пищи на семь дней — и только тогда будет допущен к обозрению. Просьбы в большинстве случаев бывают удовлетворены. Внизу горы есть храм Махешвары. Иноверцы, «обмазывающиеся золой», совершают здесь жертвоприношения согласно своему ритуалу (цит. по [Сюань Цзан 2012: 81]).

Еще одной упомянутой в ДМ богине, Бхрамари, поклонялись в Кашмире как Бхрамаравасини. А богиня со схожим именем Бхрамарамма была популярна на юге. Каушики, вероятно, ассоциировалась с племенами кушика, а позднее она стала отождествляться с Чандикой. Кали поклонялись на горе Каланджара, Чандике в Макарандаке и Виндхьявасини в горах Виндхья. В пьесе Бхавабхути «Малатимадхава» содержится информация, что возле Падмавати был храм богини Чамунды, которой регулярно приносились человеческие жертвы [Ibid.: 98–99].

Таким образом, культ бесчисленных местных богинь привязывался к почитанию единой великой Богини, и постепенно складывалась концепция единого божественного женского начала, что явилось важным этапом в развитии шактизма.

Тиртхи и питхи

Новый импульс развитию представлений о святых местах почитателей Богини был дан в тантрах. Именно там впервые для их обозначения появляется термин питха (pīṭha, букв. «сидение, пьедестал») [Apte 1988: 338; Kinsley 1987: 186; Padoux 2010: 234]. В отличие от слова «тиртха», слово «питха» не встречается в ведийской литературе [Eck 2012: 267]. В позднейшем индуизме это слово используется в своем прямом значении как

название пьедестала для лингама [Feuerstein 2011: 269]. Почему термину «питха» было отдано предпочтение по сравнению с более традиционным и общим термином «тиртха», не совсем ясно. Возможно, он был избран для того, чтобы сделать акцент на «укорененности» богинь, отождествляемых с этими местами. Эти богини мыслились в большей степени не как трансцендентные, небесные сущности, но как существа, чья мощь заключена в самой земле. Таким образом, термин «питха» соответствует тем аспектам теологии Богини, которые делают ударение на ее связи с землей и на ее материнской природе, что отводит ей роль вездесущего божества, вскармливающего все существа, подробнее о чем ниже. Может быть, этот термин указывает на то, что богиня должна представляться как устойчиво пребывающая в этом мире, как отождествляющаяся с ним и ориентированная на такие мирские интересы своих почитателей, как плодovitость, благосостояние и долгая жизнь. В то время как термин «тиртха» имеет значение перехода из этого мира в другой мир, термин «питха» указывает на фиксированное положение [Bagchi 1980: 1; Eck 2012: 267–268; Kinsley 1987: 186]. Словом pITha, как уже было сказано, также обозначается каменное основание для лингама Шивы. Таким образом питха символизирует йони. Д. Эк даже приводит высказывание, что небо это лингам, а земля это питха [Eck 2012: 267–268]. Заметим также, что в шиваитской тантре термин «питха» обозначает определенный тип текстов. Всего выделяется четыре таких типа: видья-, мантра-, мудра- и мандала-питха [Feuerstein 2011: 269].

Мифы о происхождении питх

Происхождение святых мест почитателей Богини в шактистских текстах, как правило, связывается с событиями, последовавшими за тем, как Шива разрушил жертвоприношение Дакши, что было вызвано

оскорблением, нанесенным Дакшей супруге бога и собственной дочери. Истоки мифа о том, как было расстроено жертвоприношение Дакши, восходят к литературе шрути. Зачаток этого предания содержится в РВ (X.61.5–7) [Ригведа 1999: 189], а в своей ранней версии оно излагается в брахманах: Айтарея- (III.33–34), Шатапатха- (1.7.3) и Тайттирия-самхите (II.6.8). Согласно этим источникам, Праджапати («владыка созданий»), отождествляемый с уај~на или жертвоприношением, совершил инцест со своей собственной дочерью Дьяус или Ушас. Возмущенные таким порочным деянием своего отца, боги обратились к Рудре и потребовали от него пронзить Праджапати стрелой, что тот и сделал. В Гопатха-брахмане содержится измененная версия этого мифа. В этом тексте Праджапати, совершая жертвоприношение, не предлагает требуемую долю Рудре, из-за чего тот схватывает и пронзает его (т.е. жертвоприношение), отрывая от него часть. Как мы видим, вместо Шивы здесь фигурирует Рудра, вместо Дакши – Праджапати (впоследствии praјApati служит эпитетом Дакши), и при этом может присутствовать мотив оскорбления дочери [Sircar 1998: 5].

Образ Сати, дочери Дакши и супруги Шивы, и мотив её обиды и самоубийства вводятся в послеведийские версии мифа, во многих деталях отличающиеся от ведийских. Сам этот миф отразил первоначальное противоборство брахманизма и культа Шивы [Темкин 1982: 237]. В своей самой ранней версии он встречается в Мбх (XII.282–283, ср. БрП 39), а затем появляется во многих пуранах (БаП 31; БхП IV.2–7; КуП I.15; МтП 12; ПП 5 и др.) [Шримад-Бхагаватам 1994: 57–298], а также в поэме «Рождение Кумары» Калидасы (IV–V вв. н.э.). Сюжет этой истории в пуранах таков: Сати, одна из дочерей Дакши, вышла замуж за Шиву. Дакша устроил великое жертвоприношение, на которое не пригласил ни Сати, ни своего зятя. Сати, однако, отправилась на жертвоприношение отца без приглашения, но Дакша отнесся к ней крайне пренебрежительно, в результате чего супруга Шивы совершает самоубийство. Когда Шива узнает об этом, он (или его посланец) является в гнев и прерывает жертвоприношение. Таковы общие моменты,

встречающиеся во всех пуранах. Сразу отметим, что пуранические версии значительно отличаются от версии МБх. В эпосе мотив нахождения на жертвоприношении супруги Шивы и ее самоубийства вообще отсутствует. Узнав о том, что Шиве не причитается доля на великом жертвоприношении коня, Ума (а не Сати) приходит в гнев, и чтобы успокоить её, Шива устраивает погром жертвоприношения. Жертва принимает облик лани и пускается наутек, а бог мечет в нее стрелы. Тогда на место жертвенного обряда является Брахма и обещает, что Шиве будет предоставлена жертвенная доля, после чего тот оставляет свой гнев [Махабхарата 1983: 414–418]. Как мы видим, супруга Шивы участвует в конфликте на начальном этапе и далее никак не упоминается.

Теперь о конкретных сюжетных различиях между пураническими версиями. В шактистских пуранах ДБхП (VII.30), КП (8–18), МБхП (4–12) [Девибхагавата-пурана 2004: 70–77; Калика-пурана 2006: 42–106; Махабхагавата-пурана 2016: 21–62] в образе дочери Дакши Сати воплощается сама Великая Богиня, и это нисхождение является её милостью по отношению к Дакше, ранее совершавшему ей поклонение. В нешактистских пуранах этот эпизод, призванный возвеличивать божественное женское начало, отсутствует. В ЛП (I.99) [Linga-mahapurana 1985: 528–529] и МБхП (4.47–51) [Devi 2014: 21] содержится эпизод со сваямварой: Дакша, устраивая сваямвару своей дочери, не пригласил на нее Шиву, поскольку не признавал его богом. Но Сати не желала выходить замуж за кого-либо ещё, и когда она подбросила в воздух гирлянду (это в ЛП) или положила ее на землю (в МБхП), то эта гирлянда в соответствии с её желанием оказалась на шее внезапно появившегося Шивы, что вызвало гнев Дакши, который, впрочем, вынужден был смириться.



Шива с мертвым телом Сати (современное изображение)

Свое неудовольствие выбором дочери Дакша выражает в подавляющем большинстве версий, как например, в БхП (IV.2), и лишь в КП (10.71–73) родители охотно выдают Сати замуж за Шиву, а в ДБхП же о её замужестве говорится совсем кратко: «А затем отдал её [в жены] Шиве, и она стала его шакти» (VII.30.23). Согласно подавляющему большинству версий, причиной самоубийства Сати стало то, что ее отец Дакша не пригласил Шиву и её саму на великое жертвоприношение, на котором присутствовали все прочие существа. При этом супруга Шивы сама является на жертвоприношение и присутствует на нём, и только в ВмП и КП она совершает самоубийство, не придя на жертвоприношение, а лишь узнав о нем через кого-то, а также о причине, по которой не были приглашены она и её супруг. Способы самоубийства варьируются. В одних версиях, как, например, у Калидасы, Сати бросается в священный огонь и сгорает (в этой связи термин «сати» применялся в Индии к вдовам, сжигавшим себя на погребальном костре мужа). А в БхП (IV.4.27) она сжигает свое тело огнем, порожденным самадхи (samAdhi-jAgninA), в КП (16.48–49) она лишает себя жизни, прибегнув к йоге. В МтП (13.10–59) гибель Сати побуждает Дакшу к раскаянию. Когда она при помощи своей йогической силы зажигает огонь и

входит в него, Дакша признает в её лице саму Махадеви. Он обращает свой гимн не Шиве, но ей, и спрашивает, где он может почитать её. Богиня отвечает Дакше, что она пребывает в каждом существе и во всяком месте и перечисляет сто восемь мест, где она особо почитается. В конце концов, сказано, что «шакти во всех телах». Таким образом, Богиня оказывается в центре повествования, а о разрушении и последующем доведении жертвоприношения до конца даже не упоминается [Еск 2012: 289]. В ДБхП (VII.30.37) богиня сжигает свое тело на огне йоги. В МБхП Сати вообще играет доминирующую роль в повествовании: когда Шива долго отговаривал её от посещения жертвоприношения, устроенного её отцом, Сати приняла грозное обличье Кали. При виде обнаженной Кали, украшенной гирляндой из черепов, Шива пришёл в ужас и попытался бежать, но в какую сторону он бы не направлялся, Сати неизменно встречала его в одном из своих десяти проявлений (*dasha mahAvidyA*). Так МБхП объясняет появление группы богинь, именуемых махавидьями (великими богинями знания, о них подробнее см. [Кинсли 2008]). Потрясенный бог просит прощение у своей супруги и возносит ей хвалу. Тогда Сати благополучно отправляется на жертвоприношение. При этом она создает двойника (*chAyA-satI*, «тень-Сати»), которого все принимают за настоящую Сати и который входит в жертвенное пламя; сама же богиня возносится на небеса.

Особняком стоит весьма оригинальная версия ДБхП (VII.30.28–36), в ней жертвоприношение лишь упоминается, а Дакша наносит своей дочери обиду тем, что он помещает дар Богини – венок – в непотребном месте [Девибхагавата-пурана 2004: 72].

В подавляющем большинстве версий после гибели Сати (или же её двойника, как в МБхП) на жертвоприношение является либо сам Шива, либо созданный богом великан Вирахадра, которые подвергают жертвенный обряд разгрому и избивают богов. Впервые тема горя Шивы и разгрома жертвоприношения встречается в ВмП (6.28–44). Когда Шива находит супругу, «лежащую на земле подобно лиане, срубленной топором», он

создает из своего гнева грозного Вирахадру и тысячу воинов. Вместе они отправляются в Канкхал и силой останавливают жертвоприношение. Шива охотится за жертвенной антилопой и пронзает её стрелой. Бог не продолжает жертвоприношение, но, обезумев из-за смерти возлюбленной, бродит по всей Индии, однако нигде не находит покоя [Махабхарата 1987: 646; Еск 2012: 289–290]. Далее в шактистских пуранах как раз содержится эпизод, объясняющий происхождение питх. Шива взваливает на себя мертвое тело супруги и, предаваясь печали, странствует с ним по миру. Обеспокоенные этим, боги принимают решение избавить его от ужасной ноши и тем или иным способом осуществляют свое намерение. В ДБхП (VII.30.45–46) Вишну берет лук и стрелы и рассекает тело Сати на куски. Эти куски падают в различных местах, где с тех пор, по словам самого Шивы, «постоянно пребывает там [в образе] частей собственного тела Высшая Амбика» (VII.30.48) и где предписывается совершать поклонение Богине (VII.30.49, 53–54). В МБхП (11.77) Вишну использует для этой цели диск Сударшану, а КП представляет третий вариант – боги Брахма, Вишну и Шанаишчара (олицетворение планеты Сатурн) проникают в тело мертвой Сати и разрывают его изнутри (18.20–40). В случаях МБхП и КП результатом также оказывается возникновение питх. Добавим, что в нешактистских пуранах этот эпизод отсутствует, поскольку, по замечанию Д.Ч. Сиркара, он представляет позднейшую стадию развития мифа [Sircar 1998: 7].

Как констатирует Диана Эк, в версиях ДБхП, КП и МБхП миф о жертвоприношении Дакши переносится из области шиваитской теологии в сферу шактизма. Тема отвержения и принятия Шивы в общество богов заменяется темой разделения и нового явления Шакти. В нешактистских версиях жертвоприношение занимает центральное место. Все существа собираются на жертвоприношение. Жертвоприношение разрушается, расчленяется и, в конце концов, восстанавливается. В шактистских пуранах, однако, в центре находится Шакти. Она сама становится жертвой. Жертвоприношение – это она. Именно она оказывается в огне, даже в огне

своего собственного подвижничества, своего тапаса или своей йоги. Её тело расчленяется и разбрасывается по земле. И она возрождается в местах, именуемых питхами [Еск 2012: 291]. В шактистских пуранах вместо преданности Сати Шиве акцент делается на его преданности ей и на охватившее его отчаяние после гибели Сати [Ibid.: 292].

Как полагает Д.Ч. Сиркар, данный эпизод может иметь некоторую связь с почитанием останков Будды у буддистов и традицией воздвигать ступы, содержащие эти останки [Sircar 1998: 7]. На возможное влияние буддийской религии указывает и С. Багчи [Bagchi 1980: 2]. Также возможно провести параллель с древнеегипетским мифом об Озирисе в изложении Плутарха: брат Озириса Сет повсюду разбросал его останки, которые потом жрецы демонстрировали верующим в храмах [Sircar 1998: 7]. Впрочем, как пишет Дж. Фрэзер, обычай расчленять тело монарха или мага и погребать его в разных местах, для того чтобы обеспечить плодородие земли, был широко распространен среди народов мира. Так, норвежский историк Снорри Стурлусон сообщает, что тело погибшего в результате несчастного случая короля Гальфдана Черного было разрезано на куски и захоронено в различных областях его королевства, чтобы земля производила обильный урожай [Фрэзер 1984: 354–356].

Кроме того, как замечает М. Элиаде, хоть миф о расчленении тела богини и сравнительно поздно вошел в санскритскую литературу, но сам он исключительно древний. Встречаясь в различных версиях в странах Юго-Восточной Азии, Океании, Северной и Южной Америки, он всегда был связан с плодородием земли [Элиаде 1999: 396]. С этим связан и обычай человеческих жертвоприношений, когда части тела жертвы (это могли быть и мужчины и женщины и дети) разбрасывались по полю. Большое количество подобных обрядов описывает Дж. Фрэзер в своей книге «Золотая ветвь» [Фрэзер 1984: 403–410].

Ныне на том месте, где, согласно преданию, проходило жертвоприношение Дакши, стоит храм, называемый Дакшешвара (в

Канкхале, где река Ганга выходит на равнины Северной Индии). На стене этого храма изображен Шива, идущий по полю и несущий на руках прекрасное тело Сати [Еск 2012: 26].

Диана Эк также связывает миф о расчленении тела Сати с гимном Пурушасукта из РВ (X.90), где Пуруша или Вселенский Человек выступает как первоматериал мироздания, из которого боги, совершив жертвоприношение, создают посредством его расчленения составные части и природного и социального порядка [Ригведа 1999: 235–236].

Впрочем, есть и еще одна мифологическая версия происхождения всей совокупности питх. В КМТ дочь Химавана, великая богиня Кумарика (Парвати) в поисках Бхайравы (Шивы) отправляется путешествовать и обходит всю Индию. Она посещает различные места, в каждом из которых устанавливает свою наместницу-богиню, которая, наслаждаясь любовью с одним из сиддхов, представляющих собой аспекты Бхайравы, производит на свет духовных сыновей и дочерей. В завершении путешествия она сама соединяется с Бхайравой [Duszkowski 2004: 126].

Смысл этого путешествия заключается в том, что богиня открывает свои различные аспекты в местах, которые она посещает и, таким образом, воспроизводит место, где этот аспект присутствует в макрокосмической Индии. Также в качестве великой паниндийской богини она наделяет местных богинь своей энергией. Другой важной чертой ее путешествия является иерогамия (священный брак), которая имеет место в отдельных питхах с аспектами мужского божества [Ibid.: 126].

Помимо мифов, объясняющих происхождение всей совокупности питх целиком, существуют и предания о возникновении отдельных святых мест. Так, в популярных брошюрах приводится история из двух частей, объясняющая происхождение святого места Вайшно Деви, расположенного в штате Джамму. Согласно им, в Трета-югу, когда Равана и прочие демоны творили зло, три махашакти воплотились в Южной Индии в образе прекрасной божественной девы по имени Трикута. Из-за того, что она

содержала в себе часть Вишну, она получила имя Вайшнави или Вайшно. Когда богиня выросла, она отправилась на берег океана, чтобы, погрузившись в созерцание, ожидать Раму. После похищения Ситы Раваной Рама проходил мимо с войском обезьян. Богиня обратилась к нему с просьбой взять ее в жены. Рама ответил, что он дал обет оставаться верным только одной жене, Сите, в этом воплощении. Но Трикута не хотела отказываться от своего намерения, и тогда Рама обещал ей, что он вернется позже и женится на ней, если она узнает его. Вернувшись в Айодхью с Ланки, Рама предстал перед богиней в облике старца, и она не узнала его. Но все же Рама утешил Трикуту, обещав, что в Кали-югу, когда он воплотится как Калки, божественная дева станет его супругой. А пока она должна отправиться в пещеру горы Трикута в Северной Индии и там предаваться подвижничеству. Туда же Рама отправил Ханумана и других обезьян, чтобы они стерегли покой богини. С тех пор она обосновалась в этой пещере [Erndle 1993: 40–41].

По прошествии семиста лет богиня Трикута снова явила свои игры. В деревне Хансали возле Катры жил брахман по имени Шридхар, который был великим почитателем Матери. Однажды он совершал канья-пуджу (kanya-puja, поклонение маленьким девочкам как проявлениям Богини), для того чтобы у него родился сын. Когда Шридхар начал угощать девочек, Вайшно Девы в образе божественной девы предстала перед ним и повелела ему устроить великий праздник для всей округи на следующий день. Шридхар стал ходить из деревни в деревню, приглашая людей на праздник. По дороге он встретил группу нищенствующих монахов во главе с Горакхнатхом и пригласил их также. Горакхнатх ответил согласием, заметив при этом, что Шридхар не сможет прокормить его самого, его ученика Бхайронатха и еще 360 других его учеников. Эти слова ввергли Шридхара в беспокойство, однако на следующий день всем гостям удалось уместиться в его крошечной хижине, и богиня Вайшно Девы каждому преподнесла угощение. Но когда она начала прислуживать Бхайронатху, он воспротивился вегетарианской

пище, потребовав для себя мясо и вино. Божественная дева ответила, что это дом брахмана и что следует принимать все, что предлагается на празднике вайшнавов. Бхайро рассердился и попытался схватить её, однако она исчезла. Тогда Бхайро отправился на поиски богини. Та укрылась в пещере и находилась там девять месяцев, предаваясь аскезе. Наконец ученик Горакхнатха разузнал, где спряталась Вайшно Деви, и когда он вошел в пещеру, она вынуждена была покинуть ее, пробив себе выход трезубцем с другой стороны. Бхайро не отставал, хотя она и постоянно убеждала его, чтобы он уходил прочь. Наконец, Вайшно Деви вошла в другую прекрасную пещеру на горе Трикута, оставив стеречь вход Лангур Вира (форма Ханумана). Бхайро набросился на Лангур Вира и едва не убил его. В этот момент богиня приняла облик Чанди, свирепой воительницы, и отрубила Бхайро голову. Голова покатила вниз в долину, а туловище осталось у входа в пещеру, где его и сегодня можно видеть в образе огромного валуна. Лишившись головы, Бхайро закричал, что он не сожалеет о смерти, потому что это смерть от руки Матери, сотворившей мир. Услышав эти слова, богиня Вайшно Деви преподнесла ему дар, что после поклонения ей люди будут поклоняться ему, и также что он достигнет освобождения (moksha). Там, где упала голова Бхайро, был воздвигнут храм, и паломники останавливаются здесь, возвращаясь назад от храма Вайшно Деви. Что касается Шридхара, то он стал проповедником культа Вайшно Деви, и богиня даровала ему четырёх сыновей. Потомки Шридхара до сих пор являются жрецами храма богини. Считается, что этот миф представляет синтез верований и ценностей вайшнавов и шактов [Ibid.: 41–43].

Возможное объяснение происхождения питх

Мифологические версии происхождения питх, на самом деле, имеют мало общего с подлинными истоками и развитием представлений о питхах [Sircar 1998: 7]. О происхождении святых мест богинь, которые станут

именоваться питхами, нам известно очень мало, поскольку авторы индуистских, буддийских и джайнских текстов не уделяли внимания этой теме до позднего гуптского периода, т.е. до V–VI вв. [Еск 2012: 268]. Как уже было сказано выше, основой сакральной географии шактизма стало представление о Земле как о величайшей манифестации Шакти, олицетворяемой богиней, носившей много имен: Авани (avanI), Урви (urvI), Дхаритри (dharitrI), Бху (bhU), Бхуми (bhUmI), Махи (mahI), Медини (medinI), Васундхара (vasundharA) и другие. Как и в других мифологических системах, плодородие земли отождествлялось с деторождением. В ДМ Великая Богиня именуется mahI-svarUpA, т.е. «та, чьей сутью является земля». ДБхП называет землю «поясницей Богини» (V.8.72). Почитание Земли восходит ко временам глубочайшей древности. Культ Притхиви, богини земли, существовал уже в эпоху создания РВ [Kinsley 1987: 178]. В ведийских гимнах она упоминается обычно в неразрывной связи с божеством неба, Дьяусом, образуя пару dyAvApR^ithivI. Вместе они именуются вселенскими родителями, сотворившими мир (I.159.2) и богов (I.185). В дополнение к своей материнской, производительной роли Притхиви поддерживает все существа (I.185.1), она широка (I.185.7) и неподвижна (I.185.2). Дьяус и Притхиви защищают людей от опасностей и очищают от греха (I.185.8), они неистощимы и полны сокровищ (VI.70.2, 5–6).

Самый объемный гимн Притхиви в ведах содержится в АВ (12.1). Он посвящен одной Притхиви и не содержит упоминания о Дьяусе. «Высокая истина, грозный (космический) закон, посвящение, покаяние, Брахман, жертва поддерживает Землю, (Пусть) она, наша повелительница (того), что было (и) что будет, Пусть Земля создаст нам широкий простор» (цит. по [Атхарваведа 2007: 168]), – так гласят его начальные строки. Образ земли Индии как великой богини является составной частью гуптской идеологии, и если царь, представитель Вишну на земле, воплощал собою мужское начало, то земля – женское [Kinsley 1987: 181].

Представление о Земле как о величайшем женском божестве санкционировало отождествление отдельных богинь с расположенными на земле географическими и природными объектами. Как полагает Д.Ч. Сиркар, возникновение культа питх связано с тем, что некоторые природные объекты могут напоминать определенные части человеческого тела. Так, например, холмы или горные пики, напоминающие фаллос, в древние времена рассматривались как природный (svayambhu) лингам Шивы, а на пруды и озера особой формы смотрели как на йони Богини-Матери. Два холма или две горы, стоящие рядом и напоминающие женскую грудь, воспринимались как грудь Богини [Sircar 1998: 8]. А Д. Эк выделяет классы женских божеств, связанных с географическими объектами. Существуют, например, vanadevatAs или vanaspati-kanyAs, «лесные богини» или «древесные девы», напоминающие древнегреческих дриад. Якшини, женские божества низшего разряда, в древности изображались рядом с деревьями. В Мбх упоминаются «богини, рождающиеся в деревьях» – эти деревья должны почитать мужчины и женщины, желающие иметь детей. Особая форма Богини именуется Навапатрика (navapatrikA) – это девять листьев различных растений, связанных вместе, каждый ассоциируется с отдельной богиней, а все вместе представляют Дургу [Eck 2012: 272; Rodrigues 2003: 45–46, 56]. Само почитание деревьев в Индии сохранилось до сих пор. В Праяге у слияния рек Ганги и Ямуны растет знаменитое дерево Акшаяват («бессмертное»), а Удждаини славится другим деревом – Сиддхават («дерево удачи»). По преданию их посадила богиня Парвати. В Хардваре у храма Манаса Деви растет посвященное богине дерево, ветви которого паломники обвязывают красными и желтыми нитями. На самом дереве висит надпись: «Желания твоего сердца исполнятся!» [Ibid.: 273].

Также популярностью пользуются богини – покровительницы городов и деревень (nagara-devatAs и grAma-devatAs). Сельских богинь столько много, сколько в Индии деревень. Эти богини обычно представлены не антропоморфными образами, а камнями, деревьями и небольшими

святилищами, не содержащими изображений. Крестьяне больше внимания уделяют поклонению им, а не великим божествам индуистского пантеона. Часто деревенские богини тесно связаны со стихийными бедствиями и эпидемиями [Kinsley 1987: 197–198].

Еще более велико значение богинь – хранительниц крупных паломнических центров. Город Каши или Варанаси, согласно поверью, стерегут восемь богинь, и каждая из них отвечает за одно направление. Помимо них, у этого города есть и «общая» богиня-защитница, одни зовут её Каши Девы или Варанаси Девы, по названию города, другие – Вишалакши (vishAlAkShI, «Большеокая»), третьи – Маникарни Девы, эта богиня покровительствует самому древнему и священному месту омовения в городе – Маникарника Кунд, расположенному рядом со знаменитым местом кремации. Хранительницей города Пури и, прежде всего, прославленного храма Кришны Джаяганнатхи, находящегося в этом городе, является богиня Вимала (vimalA, «Чистая»), покой города Канчипурам с множеством его храмов оберегает богиня Камакши (kAmAkShi, «Та, чьи глаза светятся любовью»), а Мадурал правит Минакши (mInAkShI, «Рыбоглазая») [Еск 2012: 275–279]. Согласно одной версии, в Варанаси упала серьга, а другой – груди Сати, и из них берут начало реки Варуна и Аси [Sharma 2006: 8–9]. Заметим, что в Варанаси находится много культовых объектов, почитаемых в качестве питх. В частности, есть 12 святилищ богинь, отождествляемых с крупными общеиндийскими питхами (например, храм Камакхьи в Камаччха Мохалла «представляет» храм Камакши в Канчипуре (Ассам)) и множество других храмов и святых мест, носящих название питха [Ibid.: 10].

Лесные богини близки людям, а городские и деревенские и вовсе как бы живут среди них. Однако многие из самых известных и могущественных индийских богинь обитают далеко от мира повседневных людских забот на вершинах холмов и гор. Самая прославленная среди них это Парвати (pArvatI, «Дочь гор») или же Хаймавати (haimavatI, «Дочь Гималаев»), согласно преданию, пребывающая вместе с Шивой на Кайласе. Еще одно её

имя – Дурга (durgA, «Недоступная»). На холмах Раджастхана почитаются Арбуда Деви и Арасур Амбаджи на горе Абу. Носар Матаджи обитает на бесплодных скалах между Аджмером и Пушкаррой. В горах Виндхья есть храм Виндхьявасини, умертвившей асуру Махишу. На тамильском Юге на холме Аруначала живет Уннамулай, а холм на окраине Майсора занимает Чамунда Деви. В горах к западу от Карачи на территории современного Пакистана находится Хингладж, где, как утверждают некоторые, Дурга умертвила Махишу. Другая местная легенда гласит, что Рама искупал здесь грех убийства Раваны, который был брахманом, а убийство брахмана – тягчайшее из преступлений. В рамках общего мифа о возникновении питх утверждают, что здесь упала голова или пуп Сати. Святилище богини расположено в пещере, и чтобы добраться до него, паломникам приходится ползти через очень узкий проход, что символизирует одновременно испытание и новое рождение. Богиня представлена камнем. Местные мусульмане также почитают богиню Хингладж и называют её Биби Нани или просто Нани. Также здесь есть глубокий пруд, в котором паломники совершают омовение. Возле пруда высятся руины крепости [Dupuis 2008: 86–88; Еск 2012: 280–282]. Подобным же пещерным святилищем обладает и великая богиня Камакхья в Ассаме, о чем ниже еще пойдет речь. Здесь можно провести сравнение со схожими представлениями на Кавказе. Например, в поверьях азербайджанцев пещеры и расщелины в горах обладают чудодейственной силой. Если человек грешен, стоит ему войти в одну из расщелин, стены сразу же начинают сжиматься и сживать его до тех пор, пока он не покается; безгрешный пройдет беспрепятственно через все расщелины [Месхидзе 1999: 43].

Некоторые святые места в горах образуют нечто вроде групп. Например, на горном хребте Гирнар, расположенном на полуострове Саураштра на западе Индии, находятся святилища трех богинь, Амбики, Калики и Ренуки. При этом возле святилища Амбики находятся еще святые места Горакхнатхи и Даттатреи. Чтобы лицезреть Амбику (а именно с ее

святого места начинается паломнический маршрут), пилигримам требуется преодолеть десять тысяч ступеней вырубленной в скале лестницы. Поэтому они зачастую отправляются в свой путь в три часа утра. Не меньшей популярностью пользуются святые места Семи Сестёр, расположенные на территории штатов Пенджаб и Химачал Прадеш [Еск 2012: 280–282].

К числу этих семи принадлежат Вайшно Деви (Джамму) (о связанной с этим местом легенде уже шла речь), Наина Деви (округ Кангра, Наинитал), Чинтапурни (Химачал Прадеш), Джваламукхи (округ Кангра), Кангравали (город Кангра), Манса Деви (округ Кангра, Хардвар) и Чамунда Деви (округ Кангра) [Еск 2012: 294–295; Erndle 1993: 37–60].

Число питх

В текстах число питх значительно варьируется, начиная от четырех и заканчивая стою восемью. При этом концепции четырех, пятидесяти одной и ста восьми питх обрели особое значение, чему будут посвящены соответствующие разделы.

В самой ранней, пожалуй, шактистской пуране, КП (В. Рагхаван датирует её VIII–XI вв., П. К. Годе – X в., К. Л. Баруа – XI в., проф. Шастри – позже XI в. [Еск 2012: 523; Kalikapurana 1991: 58–67]) есть два списка питх, содержащих соответственно семь и четыре названия. Первый список (18.41–51) следующий: 1) Девикута (т.е. Девикотта, совр. Бангарх в Бенгалии), где упали ноги Сати и где Богиня почитается как Махабхага; 2) Уддияна, где упали бедра и где почитается Катьяяни; 3) Камагири в Камарупе, где упала йони и где почитается Камакхья, 4) местность на восточной границе Камарупы, где упал пупок и где почитается Диккаравасини; 5) Джаландхара, где упала грудь и где почитается Чанди; 6)

Пурнагири, где упала шея и плечи и где почитается Пурнешвари, 7) местность на границах Камарупы, где упала голова и где почитается Лалитаканта [Калика-пурана 2006: 99–100].

Как мы видим, здесь не только приводятся названия питх, но также указывается их связь с частями тела Сати и почитаемыми формами Богини. О списке четырех питх, содержащемся в КП, пойдет речь чуть позже.

Тантрический текст под названием РЯ, который, по мнению Д.Ч. Сиркара, был составлен в XI в., упоминает десять святых мест в качестве главных питх. К их числу принадлежат: 1) Джаландхара, 2) Уддияна, 3) Пурнагири, 4) Камарупа, 5) Варанаси, 6) Джваланти (Джваламукхи), 7) Маявати (возле Харидвара), 8) Мадхупури (Матхура), 9) Айодхья (возле Файзабада) и 10) Канчи (Кондживирам в округе Чинглепут) [Bhattacharyya 1996: 149–150; Sircar 1998: 17–18].



Современная карта питх

КТ содержит сорок два центра шактистского культа: 1) Маявати, 2) Мадхупури, 3) Каши, 4) Горакшакарини, 5) Хингула, 6) Джаландхара, 7) Джваламукхи, 8) Нагарасамбхава, 9) Рамагири, 10) Годавари, 11) Непала, 12) Карнасутра, 13) Махакарна, 14) Айодхья, 15) Курукшетра, 16) Симханада или

Симхала, 17) Манирупа, 18) Хришикеша, 19) Пряга, 20) Бадари, 21) Амбика, 22) Вардхамана или Ардханалака, 23) Тривени (вероятно, Муктавени возле Калькутты, а не Юктавени в Пряге, которая упомянута отдельно), 24) Ганга-сагара-самгама (место впадения Ганги в океан), 25) Нарикела, 26) Вираджа, 27) Уддияна, 28) Камала, 29) Вимала, 30) Махишмати, 31) Варахи, 32) Трипура, 33) Вагмати, 34) Нилавахини, 35) Говардхана, 36) Виндхьягири, 37) Камарупа, 38) Гхантакарна, 39) Хаягрива или Акшаягрива, 40) Мадхава, 41) Кшираграма и 42) Вайдьянатха [Bhattacharyya 1996: 149–150; Sircar 1998: 19–20].

Что касается других ранних тантр, в КМТ появляется список пятидесяти питх. Такой же список содержится в Амбамата-самхите и ЙХ, являющейся важной тантрой, посвященной культу богини Трипуры.

Все эти тексты, несомненно, были созданы до XII в. Текст КМТ восходит, по меньшей мере, к XI в. [Dyczkowski 2004: 112–113].

Сама известная шактистская пурана, ДБхП, созданная примерно в это же время или чуть позже, т.е. в XI–XII в. [Девибхагавата-пурана 2006: 432–433; Brown 1990: 11; Nazra 1963: 346–347], содержит два списка питх. В первом из них перечислено сто восемь названий (VII.30.55–83) [Девибхагавата-пурана 2004: 74–76] (о нем у нас пойдет речь ниже), а во втором – шестьдесят четыре, то есть в два раза меньше (VII.38.5–30) [Девигита 2015: 31–32; Devi-gita 1998: 240–242].

В МБхП, относящейся к более позднему времени (хотя, по мнению Пушпендры Кумара, она была создана не позднее чем середина XII в. [Mahabhagavata-purana 1983:28], более правдоподобно, что эта пурана датируется серединой XIV в. (мнение Д. Кинсли) [Кинсли 2008: 36]), называется число питх – пятьдесят одна (12.29), однако их названия не приводятся, упоминается только самая важная из них – Камарупа (12.15, 24).

В ДП (38.3–9; 39.1–5; 16–21; 43.4–12) упомянута двадцать одна питха. Сказано, что на пути между Виндхьей и Малайей Богиня почитается как Мангала, на юге Гималаев как Нанда, на холмах Кишкиндхья как

Бхайрави, на Курукшетре как Джаянти, на Кушастхали как Рудрани, на Джаладхаре как Бхадракали, в Коле как Махалакшми, на Сахьядри как Каларатри, на Гандхамадане как Амбика, в Удждаини как Уджджани, в Джамбумарге как Махакали, в Видехе как Бхадракалика, в Мундипитхе как Кхандамунда, на Малаядри как Агхора, на Ланкадри как Калика, на Шакадвипе как Виджая, на Кушадвипе как Чанда, на горе Краунча как Йогини, на Шалмаладвипе как Варангана, на холмах Мандара как Дхутима и в Пушкаре как Нараяни [Bhattacharyya 1996: 165; Shri-Devi-puranam 2013: 151–153; 169–170].



Шакти-питха в Пушкаре. Автор фото: Юлия Дикуха

Списки питх продолжают появляться и в более поздних текстах. Например, ДаТ, составленная не позднее, чем середина XVI в., содержит два списка питх. В первом из них перечислено восемь названий: 1) Камарупа, 2) Малая, 3) Каулагири, 4) Кулантака, 5) Каухара (не упомянута во втором списке), 6) Джаландхара, 7) Уддияна и 8) Девакута (Девикотта). Д.Ч. Сиркар отмечает, что этот список имеет мало общих названий со списком РЯ, и также дело обстоит в отношении других списков питх, чье содержание весьма варьируется [Sircar 1998: 18]. Во втором списке пятьдесят названий: 1) Камарупа, 2) Варанаси, 3) Непала, 4) Паундравардхана (Махастхан в северной Бенгалии), 5) Кашмир, 6) Каньякубджа, 7) Пурастхита (Пурастхира), 8) Чарастхита, 9) Пурнашайла, 10) Арбуда, 11) Амратакешвара, 12) Экамра (Бхуванешвар в Ориссе), 13) Трисротах (река Тиста в северо-восточной Индии), 14) Камакотта, 15) Кайласа, 16) Бхригу, 17) Кедара, 18) Чандрапура, 19) Шрипитха (вероятно, Шрихатта), 20) Онкара, 21) Джаландхара, 22) Малава, 23) Куланта, 24) Девакотта, 25) Гокарна, 26) Марутешвара, 27) Аттахаса, 28) Вираджа, 29) Раджагриха, 30) Колвагири (Каулагири), 31) Элапура (Эллора), 32) Калешвара (Камешвара), 33) Джаянтика (Джаянти), 34) Удджаини, 35) Кширика (Кшираграма), 36) Хастинапура, 37) Уддиша (Орисса), 38) Праяга, 39) Виндхья, 40) Маяпура, 41) Джалешвара (в Ориссе), 42) Малая, 43) Шришайла, 44) Меругири, 45) Махендра, 46) Вамана, 47) Хираньяпура, 48) Махалакшми, 49) Уддияна, 50) Чхаячхатрапура. По замечанию Д.Ч. Сиркара, вызывает сомнение, что в действительности все эти места являлись шактистскими питхами. В некоторых случаях кажется, что присутствует попытка распространить шактистское влияние не только на шиваитские, но даже и на вишнуитские святы места [Sircar 1998: 20–23].

Бенгальский тантрический наставник Кришнананда Агамавагиша приводит этот список в разделе «Питханьяса» своего сочинения «Тантрасара» в XVII в., при этом, однако, он разделяет одна питху Меругири

на две – Меру и Гири, так что всего пИтх получается пятьдесят одна [Dyczkowski 2004: 147; Padoux 2010: 234; Sircar 1998: 23].

Концепция четырех пИтх

Встречающиеся в текстах концепции четырех, пятидесяти одной и ста восьми пИтх связаны с приверженностью индуистов классификаторскому взгляду на мир и законченным геометрическим формам. Точно также бытуют представления о четырех дхамах, семи городах, где можно достичь освобождения, восьми храмах Ганеши или двенадцати «огненных лингамах» Шивы [Глушкова 2000: 10; Еск 2012: 31].

Некоторые ранние тантрические тексты упоминают четыре пИтхи, которые в последующем тантрическом шактизме начинают считаться основными. Так складывается концепция «четырёх пИтх» (chatuShpITha). Впервые эта концепция встречается в буддийской ХТ, составленной, по одному мнению, в конце VII в., а по другому – в середине VIII в. В тексте упоминаются четыре пИтхи: 1) Джаландхара (jAlandhara), 2) Одияна (oDiyAna) (Уддияна в долине реки Сват), 3) Пурнагири (pUrNagiri), 4) Камарупа (kAmarUpa) [Bhattacharyya 1996: 149; Dyczkowski 2004: 8; Sircar 1998: 11–12]. Д.Ч. Сиркар связывает появление концепции chatuShpITha с учением буддийской школы сахаджаяна, согласно которой можно достичь вечного блаженства благодаря сексуальным практикам [Sircar 1998: 11].

В других буддийских текстах, таких как СМ, упоминаются следующие четыре названия: 1) Одияна или Уддияна, 2) Пурнагири, 3) Камарупа или Камакхья, 4) Шрихатта или Сирихатта (заменяет Джаландхару) [Ibid.: 13–14].

Первым собственно индуистским текстом, в котором представлена концепция четырех пИтх, является КП. Во втором из двух перечней пИтх, содержащихся в данной пуране (64.43–45), упомянуты: 1) Одра, местопребывание богини Катьяяни и бога Джаганнатхи, на западе, 2) Джалашайла, местопребывание богини Чанди и бога Махадевы, на севере, 3) Пурна или Пурнашайла (Пурнагири), местопребывание богини Пурнешвари

и бога Маханатхи, на юге, 4) Камарупа, местопребывание божеств Камешвари и Камешвары, на востоке [Поклонение 2009: 9].

То, что Одра представляет собой ошибочное написание Уддияны, и то, что Джалашайла это то же самое, что и Джаландхара, становится ясно из первого списка, содержащегося в той же пуране (18.42–44, 49–51), который мы приводили выше. В этом списке богини Катьяяни и Чанди именуются господствующими божествами соответственно Уддияны и Джаландхарагири [Калика-пурана 2006: 99–100].

Камарупа расположена в Гувахати (штат Ассам) на берегу реки Брахмапутра, это одно из самых священных мест для шактов, упоминаемое в подавляющем большинстве текстов, где имеются списки питх, среди них КП, ХТ, РЯ, МБТ, ЙТ, ЙХ НсТ и ДБхП. Согласно преданию, здесь упало йони Сати. Это святое место возвеличивается в каула- и бхайрава-тантрах, и во многом это благодаря тому, что Камарупа связывается с именем Матсьендранатха, прославленного основоположника каулического тантризма, включая его направления, связанные с поклонением Кубджике, Трипуре и Кали [Dyczkowski 2004: 104].

В Камарупе почитается богиня Камакхья, которая ассоциируется с Махамайей (58.52–54) и Кали (ЙТ 15.2). Иконографически она изображается шестиликой девушкой в возрасте шестнадцати лет, восседающей на красном лотосе (символизирует Брахму), произрастающем из пупка Шивы, который, в свою очередь, возлежит на спине льва (Вишну) (КП 58.52–69). Связанные с ней мифы и предписания ее культа излагаются в КамТ [Datta 2017], ЙТ (I.11–15) [Йогини-тантра 2017; Yogini-tantra 2013] и КП (63–64) [Поклонение 2008: 92–104; Поклонение 2009: 5–13].

В КП происхождение имени «Камакхья» сам Шива объясняет так: «Оттого что для любовного наслаждения на великую гору Нилакату снизошла Богиня тайно, она зовется Камакхьей. Так как она дарующая любовь, любящая, воплощение любви, возлюбленная, дающая тело Каме и

его отнимающая, она зовется Камакхьей» (62.1–2) (цит. по [Поклонение 2008: 92]). Таким образом, традиционная этимология связывает имя «Камакхья» с корнем *kaṁ* «любить, возделывать, желать». Однако Д.Ч. Сиркар и Б. Какати полагают, что имя «Камакхья» по своему происхождению не санскритское, а аустроазиатское. Исследователи связывают это имя с некоторыми схожими словами из аустроазиатских языков, означающими привидение или мертвое тело: *kAmoi* («демон») на старом кхмерском, *kAmoít* («дьявол») на шанском, *komui* («могила») на сантали, *kaṁet* («труп») на кхаси. Возможно, Камакхья первоначально была богиней призраков и духов [Bhattacharyya 1999: 296; Kakati 1989: 34, 38; Sircar 1998: 15].

По одному из преданий, храм Камакхьи на горе Нилачала воздвиг сам Кама в честь Богини, когда ему удалось вернуть свой телесный облик [Bagchi 1980: 144]. Согласно же другой легенде, которая содержится в КП (38.144–145), заслуга строительства храма принадлежит царю Нараке. Нарака это сугубо мифологический персонаж, которого, однако, Б.К. Бора, один из авторов сборника «Heritage of Kamakhya on the Nilachala hill», считает реальной исторической личностью [Heritage 2010: 11]. По мнению Э. Гейта, храм Камакхьи был построен уже в IV–V вв. н.э. [Gait 1997: 50].

Впрочем, некоторые факты говорят против особой древности культа Камакхьи. Так, если знаменитый китайский путешественник Сюань Цзан сообщает о культе богини Бхимадеви в Гандхаре (об этом выше), то он же хранит полное молчание о Камакхье и посвященной ей горе в Камарупе, хотя и находился там некоторое время [Сюань-цзан 2012: 277]. Не упоминается питха в Камарупе и в «Тиртхаятрапарве» Мбх. Ван Куидж считает, что в пользу более позднего происхождения питхи Камакхьи в Камарупе свидетельствует и приводимая в ЙТ легенда: в Уддияне Богиня проявляет себя в Крита-югу (*kR^ita-yuga*), в начале Трета-юги (*treta-yuga*) она появляется в Пурнашайле, в Двапару (*dvApara*) и Кали (*kali*) Богиня манифестируется как Камакхья для того чтобы уничтожить демона Гхору (*ghora*, «грозный, страшный»). Таким образом, питха Камакхьи оказывается

самой поздней по времени возникновения [Worship 1972: 35].
Существующий ныне храм Камакхьи на холме Нила (Нилачала) возле
Гувахати датируется временем не ранее XVI в. В XVII–XVIII вв. правители
Ассама оказывали покровительство культу богини, и её центральное
положение среди прочих питх, вероятно, берет свое начало с этого времени
[Datta 2017: 176–180; Heritage 2010: 22–25; Mishra 2004: 6].



Храм Камакхьи на горе Нила (Ассам). Автор фото: Юлия Дикуха

Храм Камакхьи в Камарупе уникален, если сравнивать его с храмами
богинь в других частях Индии, так как до недавних пор не содержал
никакого антропоморфного изображения божества. В гарбхагрихе, святая

святых храма, именуемой в текстах «пещерой Манобхавы» (manobhava-guhA), находится камень с высеченным на нем изображением йони, который и является основным объектом культа. Этот символ йони всегда остается влажным из-за того, что на него попадает вода из природного источника. Верующие, посещающие храм, дотрагиваются до йони и делают подношения из цветов и листьев. И лишь в 70-е годы в храме в помещении, предваряющем гарбхагриху, было установлено мурти Камакхьи [Bagchi 1980: 144; Barua 1988: 27; Kinsley 1987: 187]. Храм известен тем, что его неоднократно посещали такие знаменитости, как Свами Вивекананда и Индира Ганди [Datta 2017: 222–225].

Самый важный праздник в честь Камакхьи это амбувачи, отмечаемый между с десятого по тринадцатый день темной половины месяца ашадха (июнь). Считается, что на это время приходятся месячные богини. В эти дни храм закрывается, и прекращаются любые земледельческие работы, которые возобновляются сразу же после окончания праздника, а женщины в это время держат пост [Datta 2017: 193–196; Eck 2012: 270; Mishra 2004: 46–54].

Вокруг этого храма вырос целый храмовый комплекс, именуемый Камакхья-дхама или просто Камакхья и включающий множество больших и малых святилищ. Среди них пятнадцать храмов различных богинь (Кали, Тары, Бхуванешвари, Чхиннамасты, Багалы, Бхайрави, Дхумавати и др.), пять храмов Шивы (Триपुरешвара Бхайрава, Камешвара Бхайрава, Сиддхешвара Бхайрава, Котилинга и Садьоджита Шива или Амратакешвара) и три храма Вишну, священные пруды, ашрамы и дхармашалы. Отметим еще, что три махавидьи, а именно Шодаши, Матанги и Камала, почитаются совместно в святилище (Манобхава-гухе) храма Камакхьи [Datta 2017: 226–230; Dupuis 2008: 95–98; Heritage 2010: 116–117; Kamakhya 2004: 23–24; Kinsley 1987: 187; Sircar 1998: 15–16].

Вот как описывает свои впечатления от визита в храм Камакхьи в феврале 2015 г. современная путешественница Юлия Дикуха: «Я приехала к подножию горы, на вершине которой находится храм Камакхьи. Здесь можно

взять такси или рикшу, чтобы подняться по трёхкилометровому серпантину вверх. Но мне было интересно дойти самой, наслаждаясь с горы видом влажного города в дымке, сочной зеленью тропиков. Я хотела прийти к богине сама, ощущая с каждым шагом её ближе и ближе. Внутри меня с подъёмом началась пульсация, подобная переходу от бутона в цветок. Местами пешеходная часть дороги разрушена ливнями, висят на уровне



У ворот храмового комплекса Камакхьи. Автор фото: Юлия Дикуха

груди провода с подмытых столбов. Я пришла к Камакхье. Я здесь. Храм сложно назвать красивым, в нём нет привлекательных скульптур, они грубо вытесаны, иногда устрашающи, но, безусловно, влекущи. Фигуры и стены снаружи храма блестели, как будто намазанные маслом. Я потрогала – оказалось, лак. Во дворе храма люди разбивают о специальный постамент кокосы и поливают их соком статую, закутанную в ткани. Звук такой, будто размазывают черепа. Неподалёку в плетёнках голуби. Козлята на привязи. Их лбы в красной краске. Понимаю, что их наметили в жертву. Не знаю как, но я сразу попала не в храм, а в жертвенную часть, где свежевали коз. Спросила у служителей. Чтобы попасть в храм, нужно постоять в очереди.

Их три. И надо успеть – с 13 до 15 ч. храм закрывают. Для очередей сделаны решётчатые узкие ходы. Медленная змея очереди, провела в ней 40 минут – неустойчиво. Храм на горе, а в главной его части нужно спускаться вглубь. В храме темно, чёрные грубые каменные блоки, толстые колонны, обмазанные красным идолами. В алтарной части Камакхью настолько закутали в ткани, что её не видно. Но ткань шевелится, будто под ней нечто живое. И вот святая-святых – в глубине в полумраке, освещаемом только горящим маслом, расщелина-источник. Влажная, сочащаяся желанием и жизнью вульва. Касаюсь влаги. Жрец размазывает по моему лбу карминную краску с водой из источника» // [URL]: <https://vk.com/id134507774> (дата обращения: 29.11.16).

Питха в Пурнагири упоминается уже в ХТ, РЯ, МБТ, ЙХ и НсТ, но локализация ее весьма затруднена. Существуют три основные версии ее месторасположения. Во-первых, жители района Наинитал в Гималаях отождествляют священную гору, находящуюся в их районе, с Пурнагири. Однако название это относительно недавнего происхождения. Более древней зафиксированной формой было Пуньягири. Во-вторых, Пурнагири связывают с древним городом Пушпагири, располагавшемся в Ориссе. Эта область произвела большое впечатление на Сюань Цзана, посетившего Ориссу в VII в. [Bhattacharya 1996: 149; Dyczkowski 2004: 105]. Из его описания явствует, что здесь процветал буддизм [Сюань Цзан 2012: 276]. К сожалению, месторасположение Пурнагири остается невыясненным. Согласно третьей версии, гора с таким названием находится в центральной Индии, в Махараштре, куда ее помещают более поздние источники, и именно эту версию М. Дичковский считает верной. Это название может быть связано с рекой Пурной (современной Пайра), притоком Годавари [Bhattacharya 1996: 149; Dyczkowski 2004: 105].

Джаландхара в качестве питхи упоминается уже в ХТ, РЯ, МБТ, ЙХ и НсТ. Также об этой питхе идет речь в МтП (13.46; 22.46), ВюП (104.80), ПП (VI.4.19–20) и БаП (IV.44.95). Согласно ДП, богиней Джаландхары является

Бхадракали, а ПН – Трипурамалини [Bhattacharya 1991: 156; Bhattacharya 1996: 165, 173]. Тантрическая этимология слова jAlandhara выводит первую часть из слова jAla «сеть» или jvAla «пламя». В итоге Джаландхара описывается как место, которое несет (-dhara) сеть или совокупность пламенеющих энергий Богини. В долине Кангра, находящейся вблизи от современного города Джаландхар, из трещин в скале выходит природный газ. Небольшим языкам пламени, которые он вызывает, поклоняются до сих пор как проявленной форме богини Джваламукхи, чье имя буквально означает «Богиня, чьими устами является пламя» [Duczowski 2004: 103].

В третьей четверти XIV в. Шамс-и-Сирадж Афир упоминает об идолу Джваламукхи, который стоял на дороге в Нагаркот: «Некоторые из неверных сообщали, что султан Фируз специально отправился, чтобы посмотреть на этот идол и держал золотой зонт над его головой <...> Другие неверные говорили, что султан Мухаммед Шах держал зонт над тем же самым идолом, но это также ложь» (цит. по [Bhattacharya 1996: 169]).

По другой версии, это место получило свое название по имени царя дайтьев Джаландхары. Согласно ПП (4.3), Джаландхаре, сыну Океана и Ганги, была отдана во владение часть Индии (jambudvIpa). Эта страна и стала известна как Джаландхара [Duczowski 2004: 103].

Джаландхара ныне чаще всего отождествляется с питхой Кангревали Деви, расположенной в городе Кангра (Нагаркот). Находящийся там сейчас храм был возведен на руинах прежнего, который был разрушен землетрясением 1905 г. Говорят, что прежний храм был построен раджей Сансаром Чандом I в 1440 г. Богиня почитается здесь в форме piNDI (обнаженной горной породы), заключенной в площадку посередине большого облицованного мрамором двора. Рядом с ее piNDI есть другой piNDI, представляющий Шиву или бхайраву питхи. К этому святилищу примыкает множество «дополнительных» святилищ и изображений, включая Ханумана, Сантоши Ма и десяти махавидий [Erndle 1993: 48–50; Padoux 2010: 236].

Уддияна (или Оддияна) – одна из древних питх, упоминаемых, в частности, в ХТ, РЯ, МБТ, ЙХ и НсТ. Расположена в долине реки Сват в Гандхаре, хотя некоторые ученые ошибочно отождествляют ее с Одрой или Ориссой в восточной Индии [Bhattacharya 1991: 236, 296; Bhattacharya 1996: 149]. Как замечает А. Паду, это особо мистическая точка, часто рассматриваемая как место происхождения тантрической традиции [Padoux 2010: 235].

Среди последователей ваджраяны (тантрического буддизма) Уддияна известна как земля Падмасамбхавы (VIII в.), наставника школы йогачара и великого проповедника буддизма в Тибете. Отцом Падмасамбхавы был буддийский царь Уддияны Индрабхути, одновременно являвшийся знаменитым тантрическим учителем и автором «Джнанадхи» и других работ, а теткой – Лакшмикара, перу которой принадлежит текст буддийской тантры под заглавием «Адваядхи» [Dyczkowski 2004: 106–107; Sircar 1998: 16–17].

Из концепции четырех питх следует, что двумя важнейшими центрами шактизма и тантризма в древности были Ассам и северо-западная Индия [Sircar 1998: 16–17]. Агехананда Бхарати объясняет факт, что именно эти места вошли в число четырех главных питх, тем, что в их упали наиболее «мощные» с магической точки зрения члены Сати [Bharati 1998: 90]: йони (Камарупа), грудь или язык (Джаландхара), бедра (Уддияна) и шея (Пурнагири).

В конце XVI в. придворный Акбара Абул Фазл написал сочинение «Аин-и-Акбари», которое содержит интересное описание питхи возле Нагаркота вместе с легендой о происхождении четырех питх, как она была известна автору. Приводим это сообщение: «Нагаркот это город, расположенный на холме; его крепость называется Кангарх. Возле этого города находится святое место Махамайи, которое считается проявлением ее божественности. Паломники с удаленных мест посещают его и достигают исполнения своих желаний. Странно то, что для того, чтобы их молитвы

были благосклонно выслушаны, они отрезают себе языки; у некоторых они отрастают сразу, у других через один или два дня. Хотя медицина допускает, что язык может отрасти, все же в такой короткий промежуток времени это весьма удивительно. В индуистской мифологии Махамая, сказано, это жена Махадевы, и знатоки этого вероучения представляют под этим именем мощь божества. Говорят, что, видя неуважение (проявленное по отношению к ней или ее супругу Шиве), она рассекла себя на куски, и ее тело упало в четырех местах: ее голова и некоторые из ее членов в северных горах Кашмира возле Камраджа, и эти останки называются Шарада, другие части тела упали возле Биджапура на Декане и они стали известны как Тулджа (Турджа Бхавани). Части же, упавшие в восточном направлении возле Камарупы, называются Камакхья, а остатки, что хранит это место, почитаются как Джаландхари <...>. В округе огни, напоминающие факелы, выходят из земли в некоторых местах, а другие похожи на сияние ламп. Здесь скопление паломников, и различные вещи бросаются в огни с ожиданием благословений для мирской жизни. На этом месте был воздвигнут украшенный куполом храм, и огромная толпа собирается в нем. То, что вульгарно приписывают чуду, на самом деле просто рудник серы» (цит. по [Bhattacharya 1996: 169–170]). Абул Фазл таким образом знал четыре святых места, связанные с богиней. Первое из них было Шарада в современном Шарде в северном Кашмире, то есть Абул Фазл заменил Кашмиром Уддияну. Второе было Джаландхари близ Нагаркота в Пенджабе. Третье – это область Биджапура, возможно, это то же самое, что и Пурнагири, упоминаемое в тантрах и в КП. Святое место Бхавани находится в Тулджапуре к югу от Османабада. Культ этой богини был таким популярным, что когда Шиваджи построил крепость Пратагарх, он установил там изображение Бхавани, так как Бхавани Туладжапура ему было нелегко достичь. Четвертым местом была прославленная Камарупа [Bhattacharya 1996: 170; Sircar 1998: 14].

Четыре основные питхи – Камарупа, Пурнагири, Джаландхара и Уддияна – образуют треугольник, символически представляющий йони (лоно, vulva) женского божества. В тантрах школы кубджика этим божеством оказывается богиня Кубджика. Как и в случае с другими тантрическими божествами, одним из основных аспектов Кубджики является ее лишенное формы проявление в образе магического звука. Поэтому треугольник, образованный четырьмя главными питхами, делится на сорок девять малых треугольников, соответствующих знакам алфавита деванагари и, таким образом, представляет собой «лоно мантр». Каждому знаку, пребывающему в своей собственной обители, которая есть йони, поклоняются как бхайраве или сиддхе [Dyczkowski 2004: 108–109]. Мы можем наблюдать воплощение этих представлений в храме Харасиддхи Деви в Удджаини, где купол внутри святилища украшен пятидесятью одним медальоном, каждый из которых отождествляется с одной из богинь, одной из букв алфавита деванагари и одной из питх. Каждая богиня изображена на своем медальоне – с своими атрибутами, оружием и ездовым животным – что превращает интерьер храма в мандалу Великой Богини. Вне круга этих медальонов прямо над часами висит большая цветная картина, на которой Шива, одетый в леопардовую шкуру, бредет по полю с телом Сати на плече [Еск 2012: 293].

Символическое и ритуальное замещение питх

Итак, мы переходим к очень интересной теме символического и ритуального замещения питх, получившего распространение в тантрах. Известно, что для тантрической философии характерна сложная система соответствий и замещений, каждому предмету или понятию из одного класса соответствует другой предмет или понятие из другого класса. Наиболее яркий пример – это соответствие каждого члена человеческого тела тому или иному плану или уровню вселенной (параллелизм микрокосма и макрокосма). Первоначально питхи мыслились только как реальные объекты, существующие в реальном географическом пространстве, которые

верующим требуется посещать. Однако потом появляется идея о соответствии питх тем или иным объектам из совершенно других классов. Эта идея развивается до той степени, что реальные питхи фактически исчезают, ценность физического паломничества полностью умалается, и на место этого встают символы, операции с которыми служат содержанием сложных духовных практик. О соответствии питх буквам алфавита уже было сказано выше. Группа из пятидесяти питх, появившаяся первый раз в тантрах школы кубджика, стала считаться просто стандартной идеальной схемой. Список затем появляется в ЙХ, где он подвергается некоторым изменениям. В отличие от тантр кубджики, в данном тексте речь идет уже не о реальном паломничестве по святым местам, а о его символическом замещении, связанном с размещением пятидесяти питх на теле [Dyczkowski 2004: 114, 147; Padoux 2010: 234, 236]. Примерно то же самое мы находим в НсТ [Dyczkowski 2004: 117]. Полный перечень, какие символические соответствия проводились касательно питх и в каких тантрических текстах, занял бы слишком большое место, поэтому ограничимся некоторыми примерами.

В НсТ питхи отождествляются с абстрактными философскими понятиями. Камарупа отождествляется с волей Шивы, Пурнагири – с нада (космогоническим звуком), Уддияна – с бинду (примордиальной, лишённой измерения точкой). Подобным образом три дополнительные питхи (урарІTha) – Девикота, Калагири и Удджаини – тождественны кундалини и двум первым производным нада и бинду. Подобные соответствия называются и для остальных питх [Ibid.: 118].

ШсС перечисляет двадцать четыре питхи и называет их составными частями колеса Солнца, которое вместе с колесами Луны и Огня является тремя вместилищами колеса Богинь, странствующих в небесах. Эти питхи размещаются четырьмя группами по шесть и соответствуют двадцати четырем таттвам (родам сущего). Таким образом, проводятся параллели с основами бытия, и путешествуя по святым местам, адепт проходит по всей

манифестированной вселенной, от самых низких уровней до самых высоких и обратно [Ibid.: 122].

Это своего рода макрокосмический вариант проекции питх, а в той же ШСС есть еще и микрокосмический, связанный с «размещением» питх на человеческом теле, точнее, голове. Так, Уддияна размещается в ушах, Джаландхара – во рту, Пурнагири – на верхней губе и Камарупа – в глазах. Более широкая версия подобной проекции содержится в уже ранее упоминавшейся КмТ. В ней Уддияна отождествляется с местом ниже пупа, Джаландхара – с желудком, Пурнагири – с сердцем и Камарупа – с горлом [Dyczkowski 2004: 128, 130; Goudriaan 1981: 54].

В тантрах содержится и еще один интересный вариант проекции питх. Источники сообщают, что в святых местах шактистов жили женщины, принадлежавшие к низшим кастам и занятые в тантрических практиках. Так, в ШСТ (II.14.4) в перечне женщин, пригодных для ритуалов Тантры, упоминаются уAtrA-veshyA и tIrtha-veshyA, т. е. блудницы, принимавшие участие в паломничестве и живущие в святых местах [Shaktisamgama-tantra 2014: 135]. В связи с этим тантры, созданные почитателями Кали, Мадхавакула и Девьяямала, отождествляют питхи с различными видами низкокастовых женщин и далее выстраивают целый символический ряд. М. Дичковский приводит один из таких рядов из «Мадхава-кулы» и «Девьяямалы»: например, Праяга отождествляется с блудницей (veshyA), подметальщицей, матрикой Брахмани и пупом, Варана (возможно, Варанаси) с виноторговкой, изготовительницей сурьмы, матрикой Махешвари и сердцем, а Чарита с рыбачкой, продавщицей хмельных напитков, матрикой Индрани и небом [Dyczkowski 2004: 132–133]. Более простой список содержится в ШСТ (II.13.5–29). Здесь выстраиваются такие аналогии: Харидвар – служанка, Шрипура – супруга горшечника, Джаландхара – ткачиха, Пушкара – прачка, Каньякубджа – певица и т.д. [Shaktisamgama-tantra 2014: 102–105]. В связи с этим утверждается, что каула-авадхуте нет нужды совершать паломничество, как и прочие обрядовые действия, потому

что тиртхи для каул заменяют женщины определенных типов (II.13.1–4) [Ibid.: 101].

Несмотря на тщательность, с которой питхи и все, что связано с паломничеством по ним, символически замещалось, вплоть до X–XI вв. предписание действительно посещать эти места не изменялось. В тантрах содержится традиционное для текстов, посвященных паломничеству, описание плодов его совершения. Так, для КТ не характерно пренебрежительное отношение к «внешним» святым местам или «внешнему» паломничеству [Dyczkowski 2004: 131].

Великий тантрический философ Абхинавагупта, живший в XI в., был сторонником полного символического замещения паломничества по святым местам. Он писал в «Тантралоке» (15.100), что «для того, кто видит, что все это пребывает в теле, во внутреннем жизненном дыхании и в сознании, какая польза может быть во внешних, вводящих в заблуждение странствиях? (bhramaNaDambara)» Согласно Абхинавагупте, поклонение в святых местах само по себе не ведет к освобождению. Но все же великий тантрик не отрицает полностью значения внешнего ритуала, он лишь указывает, что святые места не заключают в себе никакой духовной силы сами по себе. Любой может успешно совершать поклонение там, где «раскрывается лотос его сердца» [Ibid.: 140–141]. В другом месте «Тантралоки» (29.59–63) сказано, что садхака должен размещать святые места на своем теле. Так, Аттахасу следует мысленно представлять на шикхе (пучке волос на голове), Каулагири на ушах, Джаянтику на ноздрях, Удджаини на бровях, Праягу во рту и т.д. [Tantraloka 2016: 126].

Некоторые тантрические тексты наставляют, что адепт-тантрик должен «поместить» богинь, пребывающих в питхах, в различные части своего тела средствами ритуала «ньяса». Этим путем адепт отождествляет себя, часть за частью, с богиней, которой он поклоняется [Kinsley 1987: 247].

Концепция ста восьми питх

Число 108 занимает в индуистской традиции особое место. Это число является производным умножения 9 (семь планет, Раху и Кету) на 12 (число знаков солнечного зодиака) и символизирует небо в целом. Так, в Индии насчитывается сто восемь особо чтимых храмов, сто восемь упанишад, из ста восьми бусин состоят шиваитские четки [Махабхарата 1987: 607–608]. Поэтому неудивительно, что в некоторых шактистских текстах появляются списки, содержащие сто восемь названий питх. Как указывает Д.Ч. Сиркар, составление столь обширных списков оказалось одним из средств включить культы местных богинь в доктрину единого женского начала [Sircar 1998: 24–25].

Самый ранний список ста восьми имен Богини с указанием ее связи с отдельными святыми местами впервые встречается в МтП (13), относящейся к достаточно раннему времени. Этот же самый текст цитируется с изменениями при описании различных манифестаций Бхадракарники (формы Богини) в подразделе «Ревакханда» раздела «Авантьякханда» в СП (в своей нынешней версии датируемой не ранее чем XII в.), а также при перечислении различных имен богини Савитри в разделе «Сриштикханда» ПП (VII.30). Этот же самый текст используется и в качестве первого списка питх ДБхП (VII.30.55–83) [Девибхагавата-пурана 2004: 74–76], о котором уже упоминалось выше. Однако в этом фрагменте, в котором наряду с именами проявлений Богини, связанных с определенными святыми местами, называются отдельные члены тела Сати и отдельные бхайравы [Bhattacharyya 1996: 130; Sircar 1998: 25]. Приведем данный фрагмент полностью:

В Варанаси пребывает Вишалакши, Гаури – в Мукхе.

Сказано, что в месте, где [находится] лес Наймиша, [обитает] Лингадхарини, (55)

В Праяге Лалита, Камуки в Гандхамадане,

У [озера] Манаса с юга Кумуда, а с севера (56)

Бхагавати Вишвакама, исполняющая желания всех,
 На Гоманте [обитает] богиня Гомати, на Мандаре Камачарини. (57)
 Мадотката в Чайтраратхе, Джаянти в Хастинапуре,
 Гаури, сказано, в Каньякубдже, Рамбха в горах Малайя. (58)
 Говорят, что в питхе Экамра [пребывает] богиня Киртимати,
 В Вишве Вишвешвари, в Пушкаре Пурухута, (59)
 В питхе Кедара богиня Санмаргадайини,
 Манда за Гималаями, а Бхадракарника в Гокарне. (60)
 Повелительницей Стханы [является] Бхавани, в Билваке [обитает]
 Билвапатрика,
 На горе Шри, сказано, Мадхави, Бхадра в Бхадрешваре, (61)
 На горе Вараха Джая, Камала в обители Камалы,
 Рудрани в Рудракоти, Кали в Каланджаре, (62)
 В Шалаграме Махадеви [живёт], в Шивалинге Джалаприя,
 В Махалинге Капила, в Макоте Мукутешвари, (63)
 В Майяпури Кумари, в Сантане Лалитамбика,
 В Гайе, сказано, Мангала, в Пурушоттаме Вимала, (64)
 Утпалакши в Сахасракше, в Хираньякше Махотпала,
 В Випаше Амогхакши, Падала в Пундвардхане, (65)
 Нараяни [обитает] в Супаршве, на Трикуте Рудрасундари,
 В Випуле Випула, богиня Кальяни на горах Малайя, (66)
 В горах Сахья Экавира, в Харишчандре Чандрика,
 Рамана – в тиртхе Рамы и в Ямуне Мригавати. (67)
 Котави [живёт] в тиртхе Коти, Сугандха в лесу Мадхава,
 В Годавари Трисандхья, во вратах Ганги Ратиприя, (68)
 В Шивакуде Шубхананда, Нандини на берегу Девики,
 Рукмини в Дваравати, Радха в лесу Вриндавана, (69)
 Деваки в Матхуре, Парамешвари в Патале,
 Сита на Читракуте, на [горах] Виндхья Виндхьядхивасини, (70)
 В Каравире Махалакшми, богиня Ума в Винаяке

Арогья в Вайдьянатхе и Махешвари в Махакале. (71)
Абхая в тиртхах Ушна, Нитамба в горах Виндхья,
Мандави в Мандавье, Сваха в городе Махешвари, (72)
Прачанда в Чагаланде, Чандика в Амаракантаке,
Варароха в Сомешваре, Пушкаравати в Прабхасе. (73)
Известно, что Девамата [обитает] в Сарасвати, Паравара на берегу океана,

Махабхага в Махалайе, Пингалешвари в Пайошни, (74)
Симхика в Криташауче, Атишанкари в Картике,
Лола в Утпалавартаке, Субхадра в устье Шоны, (75)
Матьерь Лакшми в Сиддхаване, Лакшми Ананга в ашраме Бхарата,
Вишвамукхи в Джаландхаре, Тара на холме Кишкиндхи, (76)
Пушти в лесу Девадару, Мадха в Кашмире,
Богиня Бхима в Гималаях, а также Тушти в Вишвешвари. (77)
Шуддхи в Капаламочане, Мата в Каяварохане,
Дхара в Шанкоддхаре, Дхрити в Пиндараке, (78)
Кала в Чандрабхаге, в Аччходе Шивадхарини,
В Венне Амрита, в Бадари Урваши, (79)
Аушадхи в Уттара-куру, Кушодака на Кушадвипе,
Манматха на Хемакуте, Сатъявадини в Кумуде, (80)
Ванданийя в Ашваттхе, Нидхи в обители Вайшравана,
Гаятри в Ведавадане, Парвати в присутствии Шивы, (81)
В мире богов Индрани, у Брахмы Сарасвати,
В диске Солнца Прабха, среди матрик Вайшнави, (82)
Арундхати среди целомудренных, а Тилоттама среди прекрасных женщин,

В разуме Брахмакала, и Шакти во всех воплощённых. (83) (цит. по [Девибхагавата-пурана 2004: 74–76]).

Как оказывается, число питх составляет не сто восемь, а сто десять, но часть из них является явно придуманной, что было обычным для списка

питх [Padoux 2010: 235; Sircar 1998: 28–29]. Факт, что даже в столь обширном списке автор, стремясь выдать за питхи все, что только можно, не упоминает по-настоящему значимые места, Камарупу и Уддияну, что может, по мнению Д.Ч. Сиркара, свидетельствовать об его антипатии к этим местам. Невозможно думать, что текст был составлен до того, как Камарупа и Уддияна обрели свое значение [Sircar 1998: 30–31].

Концепция пятьдесят одной питхи

Список из пятидесяти питх долгое время оставался популярным и повторялся в различных тантрах (например, в ДжТ) – вплоть до «Тантрасары» бенгальца Кришнананды, относящейся к XVII в. К этому времени идея соответствия пятидесяти питх знакам алфавита деванагари была уже забыта. Стали считать, что количество питх должно соответствовать счастливому числу 51, и поэтому из одной питхи – Меругири – было сделано две – Меру и Гири [Dyczkowski 2004: 147; Padoux 2010: 234; Sircar 1998: 23], о чем говорилось выше. Именно такое количество святых мест называется в МБхП (12.29). Список из пятидесяти одной питхи содержится в очень небольшом по объему тексте ПН или «Махапитха-нирупана», созданном в Бенгалии в конце XVII в. или скорее в начале XVIII в. В самой ПН указывается, что она входит в состав тантрической работы «Тантрачудамани». Такие более поздние тексты, как «Шабдакалпадрума» (1822–1858) и ПнТ, заимствующие из ПН список пятидесяти одной питх, также считают её фрагментом «Тантрачудамани». Однако, как замечает Д.Ч. Сиркар, имеющийся в распоряжении исследователей текст «Тантрачудамани» не содержит этого списка питх, что заставляет предположить, что существует еще один текст под названием «Тантрачудамани», содержащий в своем составе ПН, либо автор ПН просто хотел придать своей работе большую значимость, заявляя, что она является частью авторитетного тантрического сочинения [Bhattacharyya 1996: 171; Sircar 1998: 3–5, 23–24].

Различные версии ПН приводятся Д.К. Сиркаром в его работе «Sakta Pithas», в котором наименования питх, питха-девата (форм богини), кшетрадхиша (бхайрав) и анга-пратьянга Богини (членов тела и украшений) даются в форме таблиц, и противоречия в списках также находят свое отражение [Bhattacharyya 1996: 171; Sircar 1998: 35–37].

Первой важной чертой ПН является то, что её список питх вместе с именами богинь и бхайравов включает множество мест из сельских районов Бенгалии, являющихся поздними и второстепенными культовыми объектами (Налахати, Вакрешвара, Киритакона и др.). Это явно указывает на тот факт, что Бенгалия стала важнейшим центром шактизма и Тантры после упадка другого центра, находившегося в северо-западной Индии, хотя ПН и упоминает такие питхи, как Джваламукхи и Джаландхара. Из известных питх прочих областей Индийского субконтинента названы Удджаини, Малава и Камагири, а упоминаемые Праяга и Варанаси являются заимствованиями из более ранних пуранических списков, то же самое мы наблюдаем и в случае Курукшетры. Однако, при этом автор ПН почти не приводит названий питх Декана, в частности, в его списке мы не находим упоминания о таких прославленных питхах, как Уддияна и Пурнагири, что свидетельствует о том, что он имел очень слабое представление об южных регионах [Bhattacharyya 1996: 172–175; Sircar 1998: 34–35].

Вторая важная черта данного текста заключается в том, что наряду с членами тела Сати, упавшими в тех или иных местах, упоминаются ее ожерелье (hAra), серьга (kuNDala), диадема (kirITa) и браслет (nUpura), чего мы не находим в более ранних списках [Sircar 1998: 35].

Различия между текстами

Таким образом, сравнивая содержащиеся в различных текстах списки питх, включающие ассоциируемые с ними члены тела Сати, проявления Богини и бхайрав, можно отметить, что эти списки весьма и весьма отличаются друг от друга. Фактически отсутствует общепризнанная

традиция касательно числа питх, имен почитаемых в нем божеств и их ассоциации с членами тела Сати. Зачастую названия питх и имена божеств, как уже отмечалось выше, просто придумывались авторами, а ассоциация питхи с каким-либо членом тела Сати и вовсе отдавалась на откуп индивидуальному воображению. Факт, что во многих случаях целые страны упоминаются как питхи, наводит на мысль, что авторы имели весьма смутные представления о некоторых святых местах и часто прибегали к фантазии [Sircar 1998: 32]. На искусственность привязки членов тела Сати к питхам указывает тот факт, что соответствия между членами или украшениями и питхами разнятся. Например, в Каши упало либо лицо, либо серьга. Сердце упало, согласно одной версии, в Вайдьянатхе в восточном Бихаре, согласно другой – в святилище Амбаджи на границе Раджастанха и Гуджарата. А пупок упал то ли в Бирадже в Ориссе, то ли на востоке Камарупы [Eck 2012: 294].

«Родина Индия зовёт»: шактизм и национально-освободительное движение

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

Начиная с середины XIX в. шактизм стал активно вносить свой вклад в становление идеологии индийского национально-освободительного движения. Его теоретики стали пропагандировать образ своей родины, Индии, как воплощения божественной Матери [Bhattacharya 1996: 203]. Этому способствовали представления о сакральности земли и, прежде всего, земли Индийского субконтинента как единого целого, о чем шла речь выше, и почитание питх, связанных с конкретными географическими объектами – горами, холмами, реками, озерами, лесами, где, согласно преданию, упали

части тела Сати – и они как бы распространяли свою сакральность на эти места. А поскольку питхи были разбросаны по всей территории Индии, то как бы вся индийская земля становилась телом Богини. И хотя в мифе говорилось о расчленении тела Сати, упор делался не на почитании ее останков, а на поклонении «живым» богиням, считавшимся ее проявлениями [Ibid.: 184 – 187].

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

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

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

связывает эти представления с индуистским учением о Пракрити, живой природе [Ibid.].

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



Бхарат Мата (Матерь Индия). Современный индийский плакат.

В современной Индии образ Родины как богини-матери культивируется и сейчас. Так, в Варанаси в 1936 г. был воздвигнут храм, посвященный Бхарат Мате (Bharat Mata Temple). Махатма Ганди, выступавший на его открытии, высказал надежду, что храм послужит объединению всех индийцев, независимо от их религиозной и кастовой принадлежности. Внутри этот храм представляет собой просторный зал, в которой вместо привычного изображения божества (мурти) находится высеченная из мрамора огромная рельефная карта Индии, с её реками, горами и различными

святыми местами. Именно на эту карту посетители опускают свои подношения: цветы и плоды. Впрочем, этот храм мало привлекает традиционных индуистов, и иностранных туристов здесь можно увидеть гораздо чаще, чем паломников [Еск 2012: 100–101].

Большой популярностью пользуется другой Bharat Mata Temple, открытый в 1983 г. в священном городе Хардвар, где река Ганга с Гималаев выходит на равнины Северной Индии. Храм из белоснежного мрамора имеет семь этажей и представляет собой нечто вроде религиозно-культурного музея. Здесь можно увидеть изображения известных лидеров национального-освободительного движения, святых, мистиков и поэтов и, конечно, же богов и богинь индуизма. Непосредственно Бхарат Мате посвящен первый этаж, где она представлена в образе карты и высеченной из белого мрамора скульптуры. Карта покрыта множеством крошечных огоньков, указывающих на местонахождение святых мест, которые связывают воедино Индийский субконтинент: семь священных городов, четыре дхам, двенадцать лингамов света и многие шактистские питхи. Изображение Бхарат Маты возвышается над картой, держа в одной руке сосуд с водой, а в другой – колосья пшеницы. Над изображением выбиты слова «Банде Бхарат Матарам», напоминая о гимне Банкима Чандры Чаттерджи [Еск 2012: 101–102]. Таким образом сакральная география шактизма продолжает оказывать свое влияние и на культурную жизнь современной Индии.

Святые места Богини в настоящее время

Подтверждением этого факта служит и сохраняющаяся популярность многих питх. В наши дни некоторые паломники, как и встарь, отправляются в путь пешком, но большинство предпочитает заказные автобусы и другие виды современного транспорта [Еск 2012: 29]. Среди паломников пользуются популярностью путеводители по шактистским святым местам, такие как «Namare puja tirtha». В них древнее сказание о жертвоприношении Дакши служит в качестве введения к списку питх [Ibid.: 293–294]. Причины,

по которым человек отправляется по святым местам Богини, могут быть, конечно, самыми разными, и если одних к этому побуждает глубокое религиозное чувство, то другими движет простое любопытство. Согласно результатам исследования, проведенному «Vivekananda Kendra Institute of culture» среди паломников в храмовом комплексе на горе Нила, на вопрос, что побудило их отправиться в путь, 49,35% ответили, что намерены «удостоится религиозной заслуги», 56,49% – посетить святое место, 42,21% – соблюсти семейную традицию, 8,44% – попросить божество преподнести ему дар, 7,14% – любознательность, 1,20% - исцеление от болезни, 35,06% – даршан богини (следует отметить, что один опрошенный мог выбирать сразу несколько вариантов) [Heritage 2010: 150].

Бхардвадж заметил, что питхи «специализируются» на помощи людям в решении их личных проблем [Bhardwaj 1983: 160]. Следовательно, он доказывает, что поклонение Деве носит более «материальный» и менее «духовный» характер, чем культ великих мужских божеств, таких как Кришна и Шива. Мнение Бхардваджа оспаривает К. Эрндл. Она утверждает, что почитание Богини не становится менее «духовным» от того, что оно связано с мирскими интересами. В шактистской теологии материальный мир представляет собой манифестацию Богини, и поэтому стремление к материальным благам не является чем-то несовместимым с чувством преданности (bhakti) или стремлением к освобождению [Erndle 1993: 69].

Главной целью любого паломника, вне зависимости от его личных мотивов, является получение даршана. Даршан означает «лицезрение божественного образа», своего рода приобщение к могуществу божества благодаря созерцанию его в проявленной форме [Индуизм 1996: 161; Padoux 2010: 238]. В святых местах Богини даршан подразумевает обычно увидеть ее в образе антропоморфного изображения (mUrti) или обнаженной горной породы (piNDI). В число обычных подношений Богине в питхах обычно входят красный флаг (jhaNDA), синдур (sindUr, порошок красного цвета, приготовляемый из киновари или свинцового сурика), маленький

металлический зонтик (*chattra*) и кокосовый орех (*maull*). Синдур красного цвета, а красный считается благим цветом, ассоциируемым с кровью, и это также цвет одежд невесты. Флаг и зонтик это эмблемы царской власти и воинской доблести, так как Богиня – это также царица и воительница. Кроме того, подношения Богине включают обычно сладости, цветы, деньги и ювелирные украшения [Erndle 1993: 66–67].



У храма Камакхьи в наши дни. Автор фото: Юлия Дикуха

В некоторых питхах, как например, в Калигхате в Калькутте, храме Камакхьи в Ассаме и Виндхьячале (восточный Уттар Прадеш) до сих пор сохранилась практика принесения в жертву животных (прежде всего, козлов).

В храмовом комплексе на горе Нила приносят в жертву буйволов, козлов и голубей, а подношение во праздника Наваратри сделанных из теста человеческих фигурок служит заменой совершавшихся в древности человеческих жертвоприношений. В других местах эта практика исчезла под влиянием вишнуизма, сикхизма, реформаторских движений вроде «Арья Самадж» и распространения западных ценностей [Bagchi 1980: 59–61; Datta 2017: 213–214; Erndle 1993: 70–72; Heritage 2010: 41, 46]. Так, С. М. Бхардвадж свидетельствует, что во время посещения им питхи Джваламукхи в 1968 г. там еще приносили в жертву козлов. Однако К. Эрндл, бывшая в 1983 г. в том же месте, ничего подобного не видела; жрец Джваламукхи заявил ей, что от этой практики было решено отказаться пять или семь лет назад [Erndle 1993: 70–72].

Храмовый комплекс на горе Нила известен устраиваемыми там в сезон муссонных дождей деодхани – танцами, напоминающими шаманские пляски. Считается, что во время деодхани в танцора (деодха) вселяется какое-либо божество. В 2001 г. в деодхани приняло участие 16 деодха различных божеств [Bagchi 1980: 165–166; Heritage 2010: 65–66].

Другой отличительной чертой питх является присутствие там множества маленьких девочек (kanyAs или kumArIs). Это могут быть дочери храмовых служителей или просто местных жителей. Паломники воздают почести этим девочкам как проявлениям Богини. Чаще всего им просто дают немного сладостей или мелких монет и касаются их стоп. Иногда совершается и более сложный ритуал, во время которого девяти девочкам (представляющим девять богинь) преподносят много сладостей, цветов и денег. Именно такой ритуал описывается в ДБхП (Ш.27) [Девибхагавата-пурана 2006: 192–199]. Кроме того, в питхах совершается хаван (огненное жертвоприношение), сопровождаемый рецитацией ДМ [Bagchi 1980: 56; Datta 2017: 213–214; Erndle 1993: 72–73; Heritage 2010: 34–39].

Некоторые из действующих доньне питх описывает Д. Эк, например, Виндхьячалу, расположенную в холмах возле города Мирзапур в штате

Уттар Прадеш, где почитают богиню Виндхьявасини («Живущую-на-Виндхье»). Виндхьячала представляет собой храмовый комплекс, центром которого является храм Виндхьявасини. Архитектура храма лишена каких-либо изысков, однако в любой день здесь можно увидеть тысячи паломников, которые часами ждут своей очереди, чтобы войти в небольшое душное святилище, где они преподносят богине цветы, красные одежды и расколотые кокосовые орехи. Само изображение богини утопает в цветах, и поэтому верующие могут видеть только её большие серебряные глаза. Говорят, что это изображение является svayambhU, «саморожденным», как и некоторые каменные лингамы Шивы [Еск 2012: 257]. Неподалеку расположены два других храма – Аштабхуджи («Восьмирукой») и Кали, представляющие собой пещеры в скале. Чтобы войти в них, паломник согнувшись должен пробираться во тьме в направлении стоящих на выступе масляных ламп, к месту, где на стене пещеры сияет лицо богини. Сначала паломник предстает перед Виндхьявасини, а затем навещает Аштабхуджу и Кали [Ibid.: 258–259]. Три этих храма воспроизводят символический треугольник йони богини [Padoux 2010: 238].

Большой популярностью пользуется до сих пор и знаменитый храм в Калигхат в Калькутте. В этом храме постоянно толпятся верующие, желающие удостоиться даршана Кали. Все, что они могут увидеть, это её большое черное лицо с тремя золотистыми глазами и красновато-золотистым языком. За храмом находится двор, в центре которого стоит жертвенный столб. Здесь ежедневно богине приносят в жертву козла. С противоположной стороны от места жертвоприношений растет дерево наподобие кактуса, возле которого некоторые из женщин-паломниц останавливаются для совершения особых обрядов. Это дерево называют «бесплодным», и оно отождествляется с Манасой, богиней змей и исцеления. Как говорят, поклонение богине в этом месте исцеляет женщин от бесплодия и защищает маленьких детей [Ibid.: 261–263. Подробнее об этой богине: Биджой Гупто 1992].

Некоторые питхи не только сохраняют популярность, но и значительно увеличивают ее. Рассмотрим в качестве примера уже упоминавшийся культ Вайшно Деви, который в 70–80 гг. XX в. стал самым известным в регионе и даже добился всеиндийского признания. Вайшно Деви считается самой старшей из Семи Сестер, хотя её храм не такой древний, как храмы некоторых других богинь, входящих в эту группу. Святое место Вайшно Деви находится в холмах на границе Кашмирской долины и равнин Джамму. Оно расположено на стороне горы Трикут, получившей такое название благодаря трём коническим вершинам [Erndle 1993: 38].

Согласно популярным путеводителям, здесь упали руки Сати, однако образ рук не играет никакой роли ни в местной мифе о возникновении святого места, ни в культовой практике. Само имя «Вайшно» указывает на приверженность богини вегетарианству. Богиня почитается здесь в образе трех пинди (piNDIs), представляющих три формы Шакти: Махакали, Махалакшми и Махасарасвати. Вайшно Деви отождествляется с Махалакшми. Чтобы лицезреть эти три пинди, паломникам приходится двигаться по туннелю длиной в тридцать метров [Erndle 1993: 39].

Если в 1967 г. святое место Вайшно Деви посетило всего 50 тыс. чел., то через десять лет количество паломников достигло 900 тыс. Культ Вайшно Деви нашёл отражение даже в кинематографе [Erndle 1993: 39]. В 2009 г. был установлен новый небывалый рекорд: питху посетило 8,2 млн. верующих // [URL]: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Вайшно-деви> (21.12.15)].

Как замечает К. Эрндл, все мифы и легенды о Богине могут быть локализованы во времени и пространстве. Даже те события, которые происходили в легендарное время или в том, что Элиаде назвал *in illo tempore*, могут быть визуально и физически пережиты паломником в его сакральном путешествии. Легенда об «огненном языке» Джваламукхи это, например, не только красивая сказка для паломников, потому что это пламя можно еще видеть и ощущать как проявление Богини. Подобным образом, паломники, поклоняющиеся Вайшно Деви на горе Трикут, и сегодня могут

проследовать путем божественной девы, убегавшей от Бхайронатха [Erndle 1993: 62–63].

Заключение

Настало время подвести итоги. Хотя история шактизма уходит в глубину тысячелетий, первые достоверные сведения о существовании святых мест различных богинь относятся к «Тиртхаятрапарве» Мбх. Первоначально эти места, которые позже стали именовать питхами, никак не связывались друг с другом. Однако со складыванием представлений о едином высшем женском начале (впервые эти представления получили отражение в тексте ДМ, относящемуся к VI–VII вв.), по отношению к которому отдельные богини являются лишь частичными манифестациями, появляется и миф, объясняющий происхождение питх расчленением тела богини Сати. Наряду с этим в отношении отдельных питх могут фигурировать и особые легенды об их возникновении. В текстах называется различное количество святых мест Богини, но можно выделить концепции четырех, пятидесяти одной и ста восьми питх. В тантризме получает развитие ритуальное символическое замещение паломничества. Однако многие питхи и в настоящее время сохраняют свое значение как важные религиозные центры, притягивающие паломников со всей Индии.

Список сокращений

АаТ – Анандарнава-тантра; **АВ** – Атхарваведа; **АдП** – Аштадашапитха; **АиА** – Айн-и-Акбари; **АйтУ** – Айтарея-упанишада; **АП** – Агни-пурана; **БаП** – Брахманда-пурана; **БвП** – Брахмавайварта-пурана; **БНТ** – Бриханнила-тантра; **БрДП** – Брихаддхарма-пурана; **БрП** – Брахма-пурана; **БрУ** – Брихадараньяка-упанишада; **БхГ** – Бхагавад-гита; **БхвП** – Бхавишья-пурана; **БхП** – Бхагавата-пурана; **ВмП** – Вамана-пурана; **ВП** – Вишну-пурана; **ВрП** – Вараха-пурана; **ВюП** – Ваю-пурана; **ВшП** – Вишну-пурана; **ГП** – Гаруда-пурана; **ДаТ** – Джанарнава-тантра; **ДБхП** – Девибхагавата-пурана; **ДГ** – Девигита; **ДжТ** – Джанарнава-тантра; **ДМ** – Девимахатмья; **ДП** – Девипурана; **ИУ** – Иша-упанишада; **ЙТ** – Йогини-тантра; **ЙХ** – Йогини-хридая; **КайУ** – Кайвалья-упанишада; **КамТ** – Камакхья-тантра; **КатУ** – Катха-упанишада; **КауУ** – Каушитаки-упанишада; **КеУ** – Кена-упанишада; **КмТ** – Кубджикамата-тантра; **КП** – Калика-пурана; **КТ** – Кубджика-тантра; **КуП** – Курма-пурана; **ЛП** – Линга-пурана; **ЛТ** – Лакшми-тантра; **МайУ** – Майтри-упанишада; **МанУ** – Мандукья-упанишада; **МбТ** – Мантханабхайрава-тантра; **Мбх** – Махабхарата; **МБхП** – Махабхагавата-пурана; **МнДхШ** – Манава-дхармашастра (Законы Ману); **МНТ** – Маханирвана-тантра; **МрП** – Маркандея-брахмана; **МтП** – Матсья-пурана; **МтУ** – Майтри-упанишада; **МУ** – Мундака-упанишада; **НДхШ** – Дхармашастра Наряды; **НП** – Народа-пурана; **НсТ** – Нишисамчара-тантра; **НШ** – Намаштоттарашата; **ПН** – Питханирная; **ПП** – Падма-пурана; **ПрУ** – Прашна-упанишада; **ПсТ** – Прапанчасара-тантра; **ПтТ** – Пранатошани-тантра; **РВ** – Ригведа; **РЯ** – Рудраямала; **СВ** – Самаведа; **СМ** – Садхана-мала; **СП** – Сканда-пурана; **ТаУ** – Тайттирия-упанишада; **ХВ** – Харивамша; **ХТ** – Хеваджра-тантра; **ЧМ** – Чанди-мангала; **ЧхУ** – Чхандогья-упанишада; **ШвУ** – Шветашватара-упанишада; **ШпБ** – Шатапатха-брахмана; **ШсС** – Шатсахасра-самхита; **ШСТ** – Шактисамгама-тантра; **ШтТ** – Шарада-тилака-тантра; **ШП** – Шива-пурана; **ШЧ** – Шива-чарита; **ЯВ** – Яджурведа

Список литературы

- Атхарваведа 2007** – Атхарваведа (Шаунака): в 3-х т. Т. II. Пер. с вед. Т. Я. Елизаренковой. М.: Вост. лит., 2007.
- Биджой Гупто 1992** – Сказание о Падме (Подмапуран). Пер. с бенг. И. А. Товстых. М.: Наука, 1992.
- Бируни 1995** – Бируни. Индия. Пер. с араб. А. Халидова и Ю. Завадовского. М.: Ладомир, 1995.
- Бэшем 1977** – Бэшем А. Л. Чудо, которым была Индия. М.: Наука, 1977.
- Глушкова 2000** – Глушкова И. П. Индийское паломничество. Метафора движения и движение метафоры. М.: Научный мир, 2000.
- Девигита 2015** – Девигита. Пер. с санскр. А. А. Игнатъева. Калининград, 2015.
- Девибхагавата-пурана 2004** – Девибхагавата-пурана. Книга седьмая, часть вторая. Пер. с санскр. А. А. Игнатъева. Калининград, 2004.
- Девибхагавата-пурана 2006** – Девибхагавата-пурана. Избранное. Пер. с санскр. А. А. Игнатъева – М.: Старклайт, 2006.
- Индуизм 1996** – Индуизм. Джайнизм. Сикхизм. Словарь. М.: Республика, 1996.
- Калика-пурана 2006** – Калика-пурана. Главы 1–20. Пер. с санскр. А. А. Игнатъева. Калининград, 2006.
- Каула 2004** – Каула-тантра-санграха. Антология текстов индуистской тантры. Пер. с санскр. С. С. Федорова, С. В. Лобанова. М.: Старклайт, 2004.
- Кинсли 2008** – Кинсли Д. Махавидьи в индийской тантре. СПб.: Академия исследований культуры, 2008.
- Махабхагавата-пурана 2016** – Махабхагавата-пурана. Главы 1–14. Пер. с санскр. А. А. Игнатъева. Калининград, 2016.
- Махабхарата 1983** – Махабхарата. Выпуск V. Книга 1. Мокшадхарма. Пер. с санскр. Б. Л. Смирнова. 2-е изд. Ашхабад: Ылым, 1983.

- Махабхарата 1987** – Махабхарата. Книга третья. Лесная [Араньякапарва].
Пер. Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой. М.: Наука, 1987.
- Месхидзе 1999** Месхидзе Дж. Каф // Ислам на территории бывшей
Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 2. М.: Вост.
лит., 1999. С. 41–44.
- Мифы 1991** – Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. Т. 1. М.: Сов.
Энциклопедия, 1991.
- Поклонение 2008 (1)** – Поклонение Богине согласно Калика-пуране. Часть
1. Пер. с санскр. А. А. Игнатъева. – Калининград, 2008.
- Поклонение 2008 (2)** – Поклонение Богине согласно Калика-пуране.
Приложение. Пер. с санскр. А. А. Игнатъева. Калининград, 2008.
- Поклонение 2009** – Поклонение Богине согласно Калика-пуране. Часть 2.
Пер. с санскр. А. А. Игнатъева. Калининград, 2009.
- Ригведа 1999** – Ригведа: Мандалы IX–X. Пер. с вед. Т. Я. Елизаренковой.
М.: Наука, 1999.
- Сюань-цзан 2012** – Сюань-цзан. Записки о западных странах [эпохи]
Великой Тан (Да Тан си юй цзи). Пер. с кит. Н.В. Александровой. М.:
Восточная литература, 2012.
- Темкин 1982** – Темкин Э. Н., Эрман В. Г. Мифы Древней Индии. М.:
Наука, 1982.
- Фрэзер 1984** – Фрэзер Дж. Золотая ветвь. 2-е изд. М.: Политиздат, 1984.
- Шримад-Бхагаватам 1994** – Шримад-Бхагаватам. Третья песнь – часть
третья. М.: Бхактиведанта Бук Траст, 1994.
- Элиаде 1994** – Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994.
- Abhinavagupta 2016** – Abhinavagupta. Tantraloka. V. 5. Chapters 27–37.
Varanasi: Indian Mind, 2016.
- Apte 1988** – Apte V. Sh. The Student s Sanskrit-English dictionary. Bombay:
Gopal Narayen and Co, 1988.

- Barua 1988** – Barua B. K., Sreenivasa M. Temples and legends of Assam. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1988.
- Bagchi 1980** – Bagchi S. Eminent indian sakta centres in eastern India. Calcutta: Punthi Pustak, 1980.
- Bhardwaj 1983** – Bhardwaj S. M. Hindu places of pilgrimage in India. Los Angeles: University of California Press, 1983.
- Bhattacharya 1991** – Bhattacharya N. N. The geographical dictionary. Ancient and early medieval India. N.D.: Munshiram Manoharial Publishers Pvt Ltd, 1991.
- Bhattacharya 1996** – Bhattacharya N. N. History of the Shakta Religion. N.D.: Munshiram Manoharial Publishers Pvt Ltd, 1996.
- Bhattacharyya 1999** – Bhattacharyya N. N. The Indian Mother Goddess. 3 ed. N.D.: Manohar, 1999.
- Brown 1990** – Brown Mackenzie C. The Triumph of the Goddess: the canonical models and theological visions of the Devi-Bhagavata-purana. N.Y.: State University of the New York Press, 1990.
- Coburn 1988** – Coburn Th. B. Devi-Mahatmya. The Crystallisation of the Goddess Tradition. Delhi: Motilal Banarsidass, 1988.
- Datta 2017** – Datta P.K. Kamakhyatantra and The mysterious history of Kamakhya. Kolkata: Punthi Pustak, 2017.
- Devi Mahabhagavata Puranam 2014** – Devi Mahabhagavata Puranam. English translation by S. L. Nagar. Delhi: Eastern Book Linkers, 2014.
- Devi-gita 1998** – The Devi-gita; The Song of the Goddess: A Translation, Annotation, and Commentary. Albany: State University of New York Press, 1998.
- Devibhagavata-puranam 1986** – Devibhagavata-puranam. N.D.: Oriental Books Reprint, 1986.
- Dupuis 2008** – Dupuis S. Templos de Yoginis en la India. Notas de viaje, leyendas y misterios. Varanasi: Pilgrims Publishing, 2008.

- Dyczkowski 2004** – Dyczkowski M. S. G. A Journey in the World of the Tantras. Varanasi: Indica Books, 2004.
- Eck 2012** – Eck D. L. India: a sacred geography. N.Y.: Three Rivers Press, 2012.
- Erndle 1993** – Erndle K. M. The Hindu Goddesses of Northwest India in Myth, Ritual, and Symbol. N.Y.: Oxford University Press, 1993.
- Feuerstein 2011** – Feuerstein G. The Encyclopedia of Yoga and Tantra. Boulder: Shambhala Publications, 2011.
- Goudriaan 1981** – Goudriaan T., Gupta S. Hindu Tantric and Shakta Literature. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981.
- Hazra 1963** – Hazra R. C. Studies in the Upapuranas. V. 2. Calcutta: Sanskrit College, 1963.
- Heritage 2010** – Heritage of Kamakhya on the Nilachala hill. Guwahati: Vivekananda Kendra Institute of culture, 2010.
- Herman 2011** – Herman P.K. Sita Rasois and Sakta Pithas: A Feminine Reclamation of Mythic and Epic Proportions // Woman and Goddess in Hinduism. Reinterpretations and Re-envisionings. Edited by T. Pithman and R.D. Sherma. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2011.
- Kakati 1989** – Kakati B. The Mother Goddess Kamakhya. Guwahati: Publication Board (Assam), 1989.
- Kalikapurana 1991** – The Kalikapurana. Text, introduction and translation in English by Prof. B. N. Shastri. Delhi-7: Nag Publishers, 1991.
- Kinsley 1987** – Kinsley D. Hindu Goddesses: Vision of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition. N.D.: Motilal Banarsidass, 1987.
- Kularnava Tantra 2017** – Kularnava Tantra. Introduction by A. Avalon. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2017.
- Mishra 2004** – Mishra N. R. Kamakhya – a socio-cultural study. N.D.: D.K. Printworld, 2004.
- Linga-mahapurana 1985** – Linga-mahapurana. Gorakhpur: Gitapress, 1985.
- Mahabhagavata-purana 1983** – Mahabhagavata-purana. Edited by Pushpendra Kumar. Delhi: Eastern Book Linkers, 1983.

- Padoux 2004** – Padoux A. Comprendre le tantrisme. Les sources hindoues. Paris: Albin Michel, 2010.
- Rodrigues 2003** – Rodrigues H. P. Ritual Worship of the Great Goddess. Albany: State University of New York Press, 2003.
- Shaktisamgama-tantra 2014** – Shaktisamgama-tantra. Vol. 2. Tarakhanda. Edited and translated by Dr. S. Malaviya. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 2014.
- Sircar 1998** – Sircar D. C. The Sakta Pithas. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1998.
- Shri-Devi-puranam 2013** – Shri-Devi-puranam. Varanasi: Chaukhamba Surabharati prakashana, 2013.
- Vijnanananda 1977** – The Devibhagavata-purana. Translated by Swami Vijnanananda. N.D.: Nag Publishers, 1977.

Андрей Игнатъев (www.sanskrit.su)