УДК 234-526.6

К. А. Грачкова

Символ Горы в ритуальной практике джайнизма

Гора является одной из форм Оси Мира и связана с повсеместно распространенной верой в возможность сообщения между Землей и Небом, с восхождением духа от профанного к сакральному. В джайнской мифологической традиции, где этот образ необычайно развит, он дополняет, а порой и оттесняет на задний план, один из основных символов Центра – Мировое Древо. Находясь на пересечении космографических и мифологических представлений джайнов, Гора играет важную роль в сотериологической концепции. Рассматривается ряд актуальных вопросов, связанных с образом Горы, как непосредственно в джайнской мифологической традиции, так и в культуре Древней Индии. Особое внимание уделено семантическому анализу образа Горы, оказавшему значительное влияние на ритуал и храмовую архитектуру джайнизма.

Ключевые слова: джайнизм, Гора, храм, архитектура, ритуал, культура Древней Индии

Ksenya A. Grachkova

Symbol of Mount in cult practice of Jainism

The Mountain as one of the forms of the Axis Mundi is associated with the pervasive belief in the possibility of communication between Earth and Heaven and with the ascent of the spirit from the profane to the sacred. In the Jain mythology, where the symbolism of the Mountain is especially developed, it pushes into the background, and at times replaces one of the main images of the Center – the World Tree. A number of topical issues related to the image of the Mountain, both directly in the Jain mythological tradition, and in the culture of Ancient India is considered. Particular attention is paid to the semantic analysis of the image of the Mountain, which has had a significant impact on the ritual and temple architecture of Jainism.

Keywords: Jainism, Mountain, temple, architecture, ritual, culture of Ancient India

Благодаря своей высоте, неприступности и максимальной удаленности от мирского уровня бытия, образ горы был сакрализован мифологическим сознанием и вошел в культуру человека в качестве чрезвычайно распространенного и наполненного значениями символа. Многочисленные находки пещерных святилищ и гротов свидетельствуют о существовании культа гор, скал и камней уже со времен палеолита [1, с. 15]. В дальнейшем практика поклонения Священным горам находит свое продолжение в различных культурах и связывается с большим количеством религиозных сюжетов. Достаточно упомянуть населенный богами Олимп в греческой мифологии, Синай в иудаизме, где Моисею были даны скрижали заповедей, гору в Галилее, на которой в христианской традиции Иисус произнес Нагорную проповедь. Огромную роль горы играли и в сакрализации пространства в целом. Во многих традициях упоминаются горы, в том числе и мифические, расположенные в Центре Мира: Хара у иранцев, «Гора Стран» в Месопотамии, Геризим в Палестине [2, с. 310].

Почитание гор также повсеместно распространено и в Индии. В. Н. Топоров полагал, что образ Священной горы восходит к доарийскому источнику [2, с. 308], но следует отметить, что, судя по большому количеству находок образов дерева и его производных на печатях и амулетах, а также отсутствию артефактов с изображениями гор, в Индской цивилизации превалировал культ растительности. Тем не менее М. Ф. Альбедиль также не исключает, что горы могли обожествляться хараппцами или иметь для них ритуальную значимость [3, с. 151].

Что касается мифологических представлений арийских племен, то по материалам ведийских гимнов можно заключить, что почитание гор было известно ариям и было связано с космогонией. Ф. Б. Я. Кейпер, реконструируя ведийский миф о творении мира, подразделяет его на два этапа [4, с. 28]. В начале со дна извечных вод поднимается небольшой комок земли, постепенно расширяясь и превращаясь в гору, плавающую на поверхности. Она заключает в себе жизнь в зачаточном состоянии, которую нужно выпустить, чтобы завершить творение. Эта задача возлагается на бога Индру. Однако гору охраняет змей под именем Вритра («Препятствие», «Преграда», «Тьма»). Кейпер приходит к выводу, что змей олицетворяет собой силу сопротивления изначального холма и должен быть сокрушен, чтобы закончить второй этап космогонии [4, с. 123]. Индра одерживает победу над Вритрой, убивает его и пронзает холм, высвобождая из него жизнь в двух формах – воды и огня. Холм больше не дрейфует, а, пронзенный Индрой, обретает

опору и начинает разрастаться, достигая размеров земли. Из этого можно сделать вывод, что первоначальная гора является символом нерасчлененного единства, не дифференцированного бытия, т. е. мира, где еще отсутствуют контрасты и противоположности, такие как Земля и Небо, Свет и Тьма и т. д.; но после победы Индры она становится своего рода «гвоздем», по выражению Кейпера, прикрепляющим землю к постоянному месту, и обретает функции Центра, что дополнительно подчеркивается тем, что на ее вершине произрастает священное растение сома [4, с. 125].

Вероятно, эта концепция наряду с другими архаичными элементами нашла свое отражение в космографии джайнизма. Центром мира и его осью, по джайнским представлениям, является гора Мандара («огромная», «твердая»), в поздних текстах получившая название Меру, вокруг которой концентрическими кругами располагаются океаны и континенты. Одна сотая часть ее высоты погружена в хтонические сферы [5, с. 129], тем самым воплощая ведийское представление о «гвозде», приковывающем Землю. Однако в джайнизме, где постулируется безначальность и бесконечность мира, а, следовательно, отвергается акт его творения, Мировая гора связана в первую очередь с жизнеописаниями тиртханкаров, т. е. «создателей брода <через океан бытия>».

Каждого новорожденного Джину («Победитель <страстей>») царь богов Индра уносит на вершину Меру, дабы совершить ритуальное омовение. Оно символизирует помазание на царство, ведь тиртханкар не только духовный лидер, но и чакравартин, т. е. идеальный правитель. Мирча Элиаде отмечает, что для земледельческих народов характерно представление о символическом обновлении Космоса в связи с восхождением монарха на престол [6, с. 148], поэтому ритуал воцарения Джины неслучайно проходит в высочайшей точке земли – в Центре Мира, – в месте, откуда его влияние будет распространяться во все стороны света. Только там возможен прорыв уровней, избавление от профанного состояния и человеческого статуса. В свою очередь, погружение в воду в индийской традиции «символизирует возврат в состояние неоформленности, <…> поскольку погружение равнозначно растворению форм, реинтеграции в добытийную бесформенность, а выход из вод повторяет космогонический акт формообразования» [7, с. 128]. Таким образом, при участии тех же «компонентов» (воды, горы, бога Индры) в джайнском контексте находит свое отражение ведийский космогонический миф, с тем отличием, что объектом «творения» выступает не мир, а тиртханкар, т. е. не макро-, а микрокосмос. Это означает, что ритуал омовения Джины сопричроден космогоническому акту, воспроизводит его своей структурой и смыслом.

Постоянное повторение этого ритуала в связи с рождением каждого из двадцати четырех тиртханкаров обеспечивало миру благоденствие и процветание. Однако в нашу эпоху, когда, согласно джайнским представлениям о цикле времени, появление тиртханкаров уже невозможно, эта церемония воспроизводится в храмах с участием мирян, принимающих на себя роль богов, и скульптурного изображения Джины. Функцию горы Меру в этом ритуале выполняет симхасана (букв. «львиный трон») – особая подставка, используемая джайнами в культовых целях [8, p. 14]. Она состоит из трех уровней и увенчана небольшим павильоном для статуи. Очевидно, что ее структура повторяет структуру Мировой горы, образованной тремя платформами в виде усеченных конусов и нерукотворным храмом на вершине [9, p. 125]. Это означает, что во время купания на симхасане статуи тиртханкара упраздняются профанные пространство и время, участники ритуала переносятся в сакральный Центр, дабы восстановить и обновить мир, пришедший в упадок. Статус Центра мироздания распространяется и на храм, где происходит церемония, и на местность вокруг него, таким образом освящая ее. Поэтому практически в каждом джайнском культовом здании можно встретить изображения Мировой горы. В зависимости от размера их располагают в боковых святилищах либо в залах перед гарбхагрихой – главным алтарем храма. Однако масштабные скульптуры могут почитаться и как главная святыня храма [9, p. 53].

С горами в джайнской мифологии также связывается другое событие среди так называемых «панч кальянак» («пяти благих моментов») из жизни тиртханкаров – обретение Просветления. Каждый из двадцати четырех Джин стал кевалином, т. е. всеведущим, на вершине той или иной горы. Хотя более распространенным знаком Просветления в джайнизме является дерево, что ярко выражено в многочисленных рельефах и скульптурах, не следует забывать, что оно дополняет символику Горы, иногда пересекаясь с ней в значениях. Однако и то, и другое по сути своей – не что иное как мифические формы Оси Мира [10, с. 155] – Траса-Нади, по которой происходит сообщение между Небом, Землей и Адом. О соотнесенности гор с Просветлением свидетельствует и миф о горе Аштападе («Восьмишаговая»), согласно которому тот, кто сможет подняться на ее вершину и посетить первые джайнские храмы, воздвигнутые и защищенные с помощью всевозможных препятствий сыном тиртханкара Ришабхи, мгновенно обретет высшее знание [9, p. 57]. Это удалось

лишь ученику Махавиры, Гаутаме Индрабхути, который поднялся на гору, обратившись с помощью йогических сил в луч света. Этот миф можно трактовать как описание тяжелого пути джайнского адепта к состоянию Всеведения, которой может быть пройден посредством преображения души. В свою очередь, защитные барьеры на горе символизируют не только место, где проходит граница между земным и божественным [2, с. 343], но и внутренние преграды, мешающие самосовершенствованию аскета, а подъем на Гору – не только путешествие к Центру мира, но и духовное восхождение.

На приведенном нами материале видно, что горы связаны с двумя из пяти благих моментов в жизни каждого Джины – рождением и Просветлением. Но, несомненно, наиболее важным из них является Освобождение, и оно также ассоциируется с горами. В последнюю ночь, проведенную Махавирой в теле человека, он увидел десять великих снов. Снам в джайнизме придают чрезвычайно большое значение, и, зачастую, особо важные из них инсценируются в культовых представлениях. Во многих храмах сновидения представлены в виде барельефов и скульптур, которым поклоняются и оставляют подношения [11]. Ввиду особой роли, отводимой джайнами сновидениям, примечательно, что в двух последних снах, предшествующих Освобождению, Махавира видел горы. В девятом сне внутренности Джины оплели со всех сторон гору Манушоттара («Та, что после людей»), которая, как это видно из названия, является границей населенных человечеством земель. В десятом сне, Махавира узрел себя, сидящим на троне на вершине горы Мандара.

Эти сновидения джайнские авторы трактуют следующим образом. Внутренности, оплетшие Манушоттару, означали, что все существа будут восхвалять величие Махавиры во всех трех мирах. Сон, в котором тиртханкар увидел себя на троне, предсказывал, что Махавира провозгласит Дхарму Всеведущего [12]. Таким образом, содержание этих сновидений вновь отсылает нас к идее знания, расположенного в Центре как высшей сакральной ценности данной модели мира [2, с. 339]. Еще более важен тот факт, что, как и Махавира, все тиртханкары достигли состояния сиддхи и покинули свои тела в процессе медитации на горных вершинах [13]. Это закономерно, ведь горы находятся в точке пересечения Земли и Неба, а значит только здесь можно перейти из одной области Космоса в другую [7, с. 148]. Это подтверждается тем, что небесные боги в процессе нисхождения из Верхнего мира в Срединный сначала прибывали на вершину определенной горы, создавая там так называемое «вторичное тело трансформации», и только после этого являлись в мир людей [12].

Таким образом, Гора является неотъемлемым элементом агиографии тиртханкаров. Поскольку Джина персонифицирует собой Космос, то цикличное повторение благих моментов – рождения, Просветления и Освобождения, – в связи с жизнью каждого из двадцати четырех тиртханкаров, подводит нас к идее о связи гор со временем, с движением мировых эпох от расцвета к упадку, и наоборот. Гора в этом случае символизирует вечность и неизменность. Примечательно, что в средние века среди дигамбаров и шветамбаров действительно была распространена вера в нерушимость некоторых гор. Такие тексты, как «Уттарапурана», «Дополнительная пурана» Гунабхадры (около IX в. н. э.) и «Трилокасара», «Суть трех миров» Немичандры (X в. н. э.) свидетельствуют о бытовавшем в то время убеждении джайнов в том, что Священные горы, на которых расположены вечные храмы, останутся невредимыми в конце нисходящего полуцикла времени и предоставят благочестивым людям убежище от катастрофических катаклизмов [14, p. 146]. В то же время постоянные потрясения, связанные со сменой правителей и разрушительными набегами мусульман, послужили своего рода знаком приближающегося «конца света». Следовательно, концепция вечных гор была призвана дать верующим надежду на спасение в царившей атмосфере тревожного ожидания.

Практически все горы, перечисленные в упомянутых источниках, являются мифологическими и не соотносятся с реально существующими географическими объектами. Большинство из них находится в недосягаемых для человека местах, и посещать их могут только небесные божества. Исключение составляют лишь несколько вершин. Среди них особую роль играет гора Шатрунджая («Победитель врагов») в штате Гуджарат, на которой расположен один из самых обширных джайнских храмовых комплексов. Согласно многочисленным мифам, первый тиртханкар Адинатха совершил паломничество сюда не менее 99 пурв раз [15], а среди сотен храмов на вершине этой горы до сих пор растет дерево, под которым он произнес свою первую проповедь [16, p. 268]. Существование мест, подобных Шатрунджае, где сохранились следы иерофании, доказывает реальность явлений, о которых повествует мифология, и позволяет верующим, выйдя за пределы профанного времени, стать участниками истории.

Возвращаясь к концепции вечных гор в джайнизме, стоит отметить, что она инспирировала масштабное строительство храмов на удаленных от городов возвышенностях. Прекрасным примером этого служит холм Гопалагири в Мадхья-Прадеш, на котором в промежутке между 1440

и 1473 гг. было вырезано свыше полутора тысяч изображений тиртханкаров, достигающих восемнадцати метров в высоту. По мнению профессора Филлис Гранофф, средневековые джайнские архитекторы пытались воссоздать описанные в трактатах вечные горы, возводя многочисленных алтари и устанавливая колоссальные статуи, которые должны были воплощать собой нерукотворные храмы на вершине Меру [14, p. 45].

Святилище Неминатхи, расположенное в известном храмовом комплексе на горе Гирнар в Гуджарате, являет собой интересный пример создания защитного пространства с помощью изображений Священных гор. Здание имеет необычную планировку и состоит из трех гарбхагрих, окруженных статуями локапалов – покровителей сторон света, призванных защищать святыню. В гарбхагрихах представлены изображения Самметашикхары, горы в Бихаре, на которой достиг Освобождения Паршва, Аштапады, уже упоминавшейся нами выше, и горы Меру. Стало быть, во время паломничества на Гирнар, верующие могут посетить не только знаменитые храмы, но и мифологические горы, некоторые из которых доступны только божествам. В то же время локапалы, защищая храм, где размещены изображения нескольких священных вершин, расположенных в разных частях страны, защищают всю джайнскую священную географию и не только от внешних угроз, но и от внутренних, таких как постоянные конфликты между дигамбарами и шветамбарами, ведь в храмовом комплексе на Гирнаре представлены храмы обеих сект [17, p. 137].

Невозможно также не упомянуть и о роли пещер и пещерных храмов в джайнизме, появлению которых способствовал культ гор [18, с. 138]. Джайнский философ Кунда-Кунда в трактате «Правачана-сара» («Суть учения», I в. н. э.) называет вершины гор и пещеры местами, наиболее подходящими для самостоятельной аскезы [5, с. 218]. Дело в том, что пещеры издревле связывались с жизнью, творением и смертью. Погружаясь в пещеру, человек погружался в себя, так как она была местом успокоения сознания и всех психических активностей, местом, где можно было отрешиться от мирских забот и обрести новое рождение. Кроме того, Джозеф Кэмпбелл указывал на то, что проникновение вглубь пещеры равнозначно восхождению ввысь [19, с. 290]. Это означает, что пещера, как и Гора, несет в себе символизм Центра. Что касается пещерных храмов, то они, как правило, располагались на вершинах скал, и восхождение туда символизировало своего рода паломничество. Такие храмы воспринимались как изначально существовавшие в недрах скалы и проявлявшиеся путем удаления всего того, что мешало увидеть их форму [20, с. 398], что вновь отсылает нас к идее скрытых от человеческих глаз, вечных, нерукотворных храмов на Священных горах. Впоследствии структура простого пещерного храма, состоящего из одного-двух залов, усложняется за счет добавления надстройки, которая символизировала Мировую гору и способствовала более зримому воплощению концептуального порядка Вселенной [21, с. 313].

Как упоминалось ранее, первый храм был воздвигнут сыном тиртханкара Ришабхи на горе Аштапада. Таким образом, любое священное здание этой религиозной традиции в той или иной степени символизирует храм, основанный Бхаратой на мифической горе [18, с. 138]. Однако, если обратиться к глубинному пониманию сакральной архитектуры в индийской традиции, становится очевидно, что все храмовое зодчество отсылает нас к образу Горы [18, с. 136]. Существует множество свидетельств, как литературных, так и эпиграфических, в которых храмы сравниваются с горами или с какой-то определенной вершиной, чаще всего – с Центральной горой [22, p. 25]. Гора Меру представляет собой образ мира, в котором отражены все основные элементы космического устройства. Она делится по вертикали на три части: обитель божеств на вершине, мир людей в срединной части, и подземные узилища внизу [11]. Идею о трехчленном делении мира также заключает в себе каждый храм, где шикхара символизирует Небо, сам храм – Срединный мир, а платформа, на которой высится здание, – Нижний мир. Кроме того, связь между Меру и джайнскими храмами может пролить свет на наличие «подпольных» святилищ, ведь часть Мировой горы находится под землей [9, p. 146]. Текст о джайнской архитектуре «Саптакшетрираса» («О семи типах художественно-эстетических переживаний»), созданный в 1271 г., также указывает, что шпиль шикхары храма должен вызывать ассоциации с горой Меру [23, p. 334], т. е. с точкой, через которую проходит Мировая Ось, местом, предельно насыщенным сакральным, ведь под шикхарой находится камера с образом тиртханкара. Все, что расположено вокруг, вовлечено в вечное вращение сансары, гарбхагриха же оказывается символически расположенной вне мирского бытия.

Практически все работы по васту упоминают модели храмов, носящих названия Священных гор джайнизма [22, p. 25]. Например, «Вастушастра» («Учение о строительстве») Вишвакармы – трактат по храмовому зодчеству, созданный в конце XI в., предоставляет сведения о существовании обширной типологии храмов, среди которых фигурируют такие, как «Аштапада» и «Меру» [23, p. 15]. Очевидно, что храмы должны были повторять образ мифологических гор. Однако подобные проекты, ввиду сложности их структуры, так и не

нашли архитектурного воплощения в средние века, оказав влияние лишь на скульптуру и настенную роспись [24, p. 523]. Только в конце XIX – начале XX в. впервые возводятся храмы, полностью отражающие концепцию Горы, становясь базисом для новой традиции в джайнском культовом зодчестве, связанной с сооружением космологических храмов [24, p. 529].

Средневековые джайнские культовые здания представляли Священные горы скорее метафорически и были во многом похожи на храмы индуизма, в то время как современные строения максимально точно следуют описаниям космологических трактатов и реализуют исключительно джайнские идеи. Главная цель создания таких храмов – это визуализация сложной природы Космоса. Если росписи и скульптура, изображающие элементы Космоса, помогают объяснить их сложную природу мирянам, то здания позволяют людям достичь таких мест, куда обычно человеческие существа попасть не могут. Дело в том, что последователи джайнизма считают правильное и подробное представление о природе Вселенной необходимым условием для достижения Освобождения. С помощью перевода этих идей на язык архитектуры они становятся более доступными. К тому же постановка таких целей способствует созданию специального выразительного языка, отличающегося от других религиозных групп. Элементы космологии и мифологии, вплетенные в архитектуру, представляют важный фактор в создании и укреплении джайнской религиозной идентичности. Кроме того, для джайнов космология – это не только наука, но и важная часть сотериологической концепции [25, с. 100]. Для рядовых мирян космография, безусловно, являлась описанием существующего мира, тогда как для просвещенного монашества космографические «реалии» были ни чем иным как кодификацией ступеней совершенствования сознания на пути реализации религиозной цели – окончательного Освобождения от пут сансары. Такую же функцию космологических представлений мы находим и у буддистов. Поэтому джайны уделяют такое внимание изучению и изображению Космоса, в котором Священные горы играют одну из важнейших ролей.

Формат статьи не позволяет нам рассмотреть все проявления такого многозначного символа, как Гора, однако мы охватили его наиболее важные и характерные для джайнизма стороны. Основной комплекс представлений, связанный с образом Горы, – это символизм Центра мира, восходящий к общеиндийскому базису. Воплощая собой одну из форм Оси Вселенной, Гора становится точкой соприкосновения трех космических областей, в которой возможен переход из одной области в другую. Центр мира находится вне обыденного бытия, это место абсолютной реальности, а потому здесь располагаются высочайшие добродетели джайнской модели мира, заключенные в фигуре тиртханкара. Гора так же связывается с циклом времени и символизирует неизменность, что воплощается в концепции вечных гор. Оказавшись местом, к которому приурочены кульминационные моменты мифологии, Гора наиболее часто стала избираться для проведения ритуалов, воссоздающих ситуацию мифа. Поскольку Гора находится в Центре мира, то влияние ритуала распространяется во все стороны света, таким образом, преобразовывая Космос. Отсюда впоследствии, как было упомянуто выше, возникла традиция возведения святилищ на возвышенностях. Храмы своей формой имитируют образ Горы, соответственно перенимая и особенности ее структуры, и символику ее частей [2, с. 313] и некоторым образом сами становятся частью вершины Космической горы, представляя собой связующее звено между Землей и Небом. Большое значение имеет и мотив паломничества, связанный с восхождением к горным вершинам и храмам, расположенным на них. Путь наверх тяжел и полон опасностей, так как он представляет собой инициацию и ведет от человеческого к божественному, от смерти к вечной жизни [7, с. 168]. Именно на горах тиртханкары, по меткому выражению Джозефа Кэмпбелла, «открыли вечность» [19, с. 31], а значит, восхождение джайнских паломников к храмовым комплексам, расположенным на вершинах гор, символически повторяет духовный подвиг Учителей, а достижение вершины влечет за собой изменение сакрального статуса.

Список литературы

1. Лаевская Э. Л. Мир мегалитов и мир керамики: две художественных традиции в искусстве доантичной Европы. Москва: Библейско-богослов. ин-т св. Апостола Андрея, 1997. 310 с.

2. Топоров В. Н. Мировое дерево: универсальные знаковые комплексы. Москва: Рукоп. памятники Древ. Руси, 2010. Т. 1. 448 с.

3. Альбедиль М. Ф. Забытая цивилизация в долине Инда. Санкт-Петербург: Наука, 1991. 177 с.

4. Кейпер Ф. Б. Я. Труды по Ведийской мифологии. Москва: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1986. 196 с.

5. Железнова Н. А. Дигамбарская философия от Умасвати до Немичандры. Москва: Вост. лит., 2012. 431 с.

6. Элиаде М. Аспекты мифа. Москва: Акад. проект, 2010. 251 с.

7. Элиаде М. Трактат по истории религий. Москва: Акад. проект, 2015. 394 с.

8. Hegewald J. A. B. Visual and conceptional links between jaina cosmological, mythological and ritual instruments // Intern. j. of Jaina studies. 2010. Vol. 6. P. 1–20.

9. Hegewald J. A. B. Jaina temple architecture in India. Bonn, 2013. 693 p.

10. Элиаде М. Космос и история: избранные работы. Москва: Прогресс, 1987. 312 с.

11. Dreams // Jainpedia: Jain Universe online. 2009. URL: http: // jainpedia. org (дата обращения: 10. 11. 2017).

12. Стхананга-сутра // Jainism global resource center. 2011. URL: http: // jainworld.com (дата обращения: 10. 11. 2017).

13. Рой А. К. История джайнизма // Jainism global resource center. 2011. URL: http: // jainworld.com (дата обращения: 10. 11. 2017).

14. Granoff P. Mountains of Eternity: Raidhū and the Colossal Jinas of Gwalior // Rivista di Studi Sudasiatici. Florence: Firenze Univ. Press, 2006. Vol. 1. P. 31–50.

15. Luithle-Hardenberg A. The «99 fold» Pilgrimage to Shatrunjaya: a case study of young women's embodiment of Jaina tradition // Here Now 4 U. 2011. URL: http: // herenow4u. net (дата обращения: 10. 11. 2017).

16. Shah U. P. Jaina-Rupa-Mandana (Jaina Iconography). New Delhi: Abhinav publications, 1987. 466 p.

17. Laughlin J. C. Popular piety, politics and the Medieval Jain temple portraits. Hamilton, Ontario: McMaster Univ., 1999. 454 p.

18. Воробьева Д. Н. Кайласанатха и Чхота Кайласа в Эллоре: проблема реплики в индийской архитектуре // Оригинал и повторение: подлинник, реплика, имитация в искусстве Востока: сб. ст. Москва: Гос. ин-т искусствознания, 2014. С. 126–139.

19. Кэмпбелл Дж. Мифический образ. Москва: Аст, 2002. 683 с.

20. Воробьева Д. Н. Традиции пещерной архитектуры Индии // Декоратив. искусство и предметно-пространств. среда: вестн. МГХПА. 2015. № 2. С. 389–401.

21. Вертоградова В. В. Архитектура // Культура Древней Индии. Москва: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1975. С. 293–315.

22. Sompura K. F. Structural temples of Gujarat. Ahmedabad: Gujarat Univ., 1968. 868 p.

23. Shah U. P. Aspects of jaina art and architecture. Ahmedabad: L. D. Inst. of indology, 1975. 765 p.

24. Amar G. Architecture // Jaina art and architecture. New Delhi: Bharatiya jnanpith, 1975. Vol. 3. P. 494–537.

25. Грачкова К. А. Джайнские космологические храмы // Проблемы соврем. науки и образования. 2014. № 1 (19). С. 98–102.

References

1. Laevskaya E. L. World of megaliths and world of ceramics: two artistic traditions in art of Europe before Antiquity. Moscow: Biblical Theological Inst. of St. Apostle Andrew, 1997. 310 (in Russ.).

2. Toporov V. N. World tree: universal symbolic systems. Moscow: Rukopisnye pamyatniki Drevney Rusi, 2010. 1, 448 (in Russ.).

3. Al'bedil' M. F. Forgotten civilization in Indus valley. Saint Petersburg: Nauka, 1991. 177 (in Russ.).

4. Keiper F. B. Ya. Writings on Vedic mythology. Moscow: Nauka, Main ed. Board for East. lit., 1986. 196 (in Russ.).

5. Zheleznova N. A. Digambara philosophy from Umasvati to Nemicandra. Moscow: East. lit., 2012. 431 (in Russ.).

6. Eliade M. Aspects of myth. Moscow: Acad. project, 2010. 251 (in Russ.).

7. Eliade M. Treatise on history of religions. Moscow: Acad. project, 2015. 394 (in Russ.).

8. Hegewald J. A. B. Visual and conceptional links between jaina cosmological, mythological and ritual instruments. *Intern. j. of Jaina studies*. 2010. 6, 1–20.

9. Hegewald J. A. B. Jaina temple architecture in India. Bonn, 2013. 693.

10. Eliade M. Cosmos and history: select. works. Moscow: Progress, 1987. 312 (in Russ.).

11. Dreams. *Jainpedia: Jain Universe online*. 2009. URL: http: // jainpedia. org (accessed: Nov. 10. 2017).

12. Stkhananga-sutra. *Jainism global resource center*. 2011. URL: http: // jainworld.com (accessed: Nov. 10. 2017) (in Russ.).

13. Roi A. K. History of Jainism. *Jainism global resource center*. 2011. URL: http: // jainworld.com (accessed: Nov. 10. 2017) (in Russ.).

14. Granoff P. Mountains of Eternity: Raidhū and the Colossal Jinas of Gwalior. *Rivista di Studi Sudasiatici*. Florence: Firenze Univ. Press, 2006. 1, 31–50.

15. Luithle-Hardenberg A. The «99 fold» Pilgrimage to Shatrunjaya: a case study of young women's embodiment of Jaina tradition. *Here Now 4 U*. 2011. URL: http: // herenow4u. net (accessed: Nov. 10. 2017).

16. Shah U. P. Jaina-Rupa-Mandana (Jaina Iconography). New Delhi: Abhinav publications, 1987. 466.

17. Laughlin J. C. Popular piety, politics and the Medieval Jain temple portraits. Hamilton, Ontario: McMaster University, 1999. 454.

18. Vorob'eva D. N. Kailasanatkha and Chkhota Kailasa in Ellor: problem of replicas in Indian architecture. *Original recurrence: original, replica, imitation in art of East: coll. of art*. Moscow: State Inst. of Art, 2014. 126–139 (in Russ.).

19. Campbell J. The mythical image. Moscow: Act, 2002. 683 (in Russ.).

20. Vorob'eva D. N. Traditions of cave architecture of India. *Decorative Art and environment: bul. of MGHPA*. 2015. 2. 389–401 (in Russ.).

21. Vertogradova V. V. Architecture. *Culture of Ancient India*. Moscow: Nauka, Main ed. Board for East. lit., 1975. 293–315 (in Russ.).

22. Sompura K. F. Structural temples of Gujarat. Ahmedabad: Gujarat University, 1968. 868.

23. Shah U. P. Aspects of jaina art and architecture. Ahmedabad: L. D. Inst. of indology, 1975. 765.

24. Amar G. Architecture // Jaina art and architecture. New Delhi: Bharatiya jnanpith, 1975. 3, 494–537.

25. Grachkova K. A. Jain cosmological temples. *Problems of modern science and education*. 2014. 1 (19), 98–102 (in Russ.).