

## САКРАЛЬНЫЕ СИЛЫ В ТАМИЛЬСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Основное понятие, обозначающее в древнетамильском языке сакральную силу, — *анангу* (*aṇaṅku*) — семантически чрезвычайно насыщенный термин, в силу чего приблизиться к его пониманию можно одним способом — анализируя контексты, в которых оно встречается. Словари, в том числе этимологические, далеко не исчерпывают его смыслов и оттенков. Значение термина в конкретном тексте зависит от стадии семантической эволюции.

Если обобщить ранние значения термина, получим вызывающую страх божественную или демоническую силу. Взятый в базовой этимологии, термин означает силу, которая действует угнетающе или как тайно подчиняющий фактор, силу, вызывающую трепет, страх, беспокойство, боль. Камил Звелебил обобщает значение термина следующим образом: *анангу* — «“сакральная сила”, сила, которую считают опасной, которая может быть манифестирована, вызвана, удалена, но не всегда неблагоприятная» [Zvelebil 1979: 160].

Сама по себе *анангу* не является ни пагубной, ни благодной. Она безлична, непостоянна, ни благодная, ни зловещая сама по себе, но явно опасная, подобно тому, как природа божественного для ранних тамиллов была в первую очередь опасной. Сакральные энергии мыслились как имманентные, прослеживаемые во всем, что окрашено особой сакральной значимостью, и они понимались как потенциально разрушительные. Их необходимо умиловить, иначе они принесут вред. Они никогда не призывались, в отличие от ведических богов, ради добрых дел.

Исполненными *анангу* могут быть пространственные области, природные и рукотворные объекты, животные, время суток, божества и асуры, человеческие действия и люди [Zvelebil 1979: 165–170].

К концу периода Санги ноуменальная сила начинает персонифицироваться. Благодаря метонимии термин принял значение персонифицированной демонической/божественной силы демона или божества. Иногда *анангу* означает просто божество, но не в значении

термина *kaṭavuḷ*, используемого для обозначения персонифицированного, трансцендентно-имманентного бога, почитаемого в домах и храмах.

Позднее значение термина *анангу* — демон женского пола, нечто вроде феи, чаще злой, но неизменно привлекательной. Она беспокоит или даже губит молодых людей. Для обозначения же сакральной силы стал использоваться санскритский термин *шакти*.

По утверждению Джорджа Харта, ранние тамильские источники выявляют два главных фокуса сакрального: царь и женщина. Эти два фокуса соответственно отражены в стихах, относящихся к разделу *пурам*, где речь идет о жизни вне семьи (обычно о царе) и *ахам* — о личной жизни (чаще всего о любви, где фигурирует женщина).

Главный источник сакральной силы, присущей женщине, исследователь видит в женском целомудрии (*карпу*), добродетели, имеющей высокую значимость в южной Индии как в древности, так и по сей день. Это мнение он иллюстрирует множеством примеров из поэзии Санги. Пуранануру 198 говорит о женской чистоте, «в которой присутствует бог (*kaṭavuḷ*)», Курунтохей 252 и Аханануру 184 упоминают «чистоту (которая имеет природу) бога», в Аханануру 73 подруга говорит, что героиня, страдающая из-за отъезда мужа, обладает «целомудрием, исполненным анангу (*aṇaṅku uru karpu*)». Целомудрие — это не просто верность в браке, но и некоторая аскеза, удержание всех импульсов, которые так или иначе не скромны. Так, Пуранануру 196 описывает жену певца как «нежную девушку с сияющим лицом и целомудрием, которое знает только скромность», Пуранануру 249 говорит о «целомудрии, которое удерживает», и Пуранануру 361 говорит, что жены царя — «женщины с острыми зубками, которых их язычок пугается, если они говорят громко, и ценность их целомудрия — в терпении». Пуранануру 166 говорит о жене ортодоксального брахмана: ее труднообъемное целомудрие изгоняет все грубое. В Аханануру 86 женщины, имеющие сыновей, благословляют невесту: «Да будет у тебя желание любить того, кого ты получила в мужа, помогая ему во многих вещах, не отходя от целомудрия». В Курунтохей 252 подруга героини журит ее: «Когда он возвращался от своей куртизанки, ты, не меняя своего сладкого выражения лица, служила ему, ты, со своим божественным целомудрием». Сын целомудренной женщины зовется светочем

рода. Целомудрие воспринималось как почти осязаемое качество женщины, приносящее в дом мир и свет. В Курунтохей 336 говорится о женском «целомудрии, которое сияет в ее доме» [Hart 1973: 236–237].

Работы Харта, где он говорит о сакральных силах в тамильской культуре, выходили в основном в 1970-е годы: в 1973 г. статья «Женщина и сакральное в древнем Тамилнаде», в 1975 г. — книга «Поэмы древних тамиллов», в 1976 г. он говорит об этом в книге «Соотношение тамильской и классической санскритской литературы» [Hart 1973; 1975; 1976]. В.С. Раджам из университета Пенсильвании обрушивается на концепцию Джорджа Харта с резкой критикой. В 1986 г. она опубликовала статью [Rajam 1986], в которой оспаривает концепцию *анангу* как потенциально опасной сакральной силы. Определяя интерпретацию Харта как редукционистскую, исследовательница утверждает, что она придает древнему тамильскому обществу более мистический характер, чем необходимо, и не раскрывает того факта, что термин подвергся с течением времени семантическому изменению. Сетует на то, что ряд ученых, занимающихся Южной Азией, приняли, по-видимому, эту обобщенную интерпретацию, чтобы подкрепить свои теории о том, что и ныне в мировоззрении тамиллов присутствует представление о присущей женщине опасной сакральной силе. Вероятно, она имеет в виду изданный Сьюзан Уэдли сборник статей «Силы тамильских женщин». Влиянию «редукционистских и обобщенных» интерпретаций Харта В.С. Раджам приписывает и следующее мнение Уэдли: «Ясно, что статус женщин в Южной Индии имеет отношение к индуистским верованиям. Женщины, которых, как и богинь, опасаются, должны, подобно богиням, содержаться под контролем. С помощью мужского контроля и собственного целомудрия индуистская женщина контролирует свои опасные силы и способна использовать их на благо своей семьи. Есть свидетельства о том, что приписывание женщинам сакральных сил происходит из верований и практик туземных народов Индии и образы сакральной женской сущности преобладают в самой ранней тамильской литературе» [Wadley 1980: xii].

Вопрос о концепции Харта и его интерпретации понятия «анангу» становится немаловажным, поскольку именно эта интерпретация помогает установить связь времен, помогает понять роль жен-

пины и женского начала в мировоззрении тамиллов как в древности, так и в наше время.

Вначале несколько слов об анализе, которому Раджам подвергает конкретные древнетамильские тексты. Анализ контекстов она производит добротный, и ее классификация явлений, в которых может присутствовать анангу, составленная не по сходству объектов, а по их воздействию, возражений не вызывает.

Анангу может быть качеством, действием, которое такое качество оказывает на воспринимающего, и, наконец, определенные существа были метонимически названы анангу в силу обладания анангу-качеством и анангу-воздействием. Итак, анангу может быть качеством, воздействием, существом. Это сила, придающая следующие качества:

— чарующее, влекущее, ошеломляющее, сексуально привлекающее, овладевающее;

— возбуждающее трепет, почтение, страх;

— необъяснимое, таинственное, необычайное;

— эффектное, картинное;

— беспокоящее, опасное, ужасное;

— непобедимую мощь.

Когда исследовательница переходит к обобщениям и критике концепции Харта, логика ее становится не столь безупречной.

Она говорит, что некоторые из возможных интерпретаций термина *анангу* передаются существительными: очарование, сексуальность, ошеломляющая красота, страдания, любовная болезнь, непобедимая сила, зрелище, сверхъестественные явления, божественность или сверхъестественное существо. Как глагол термин имеет по меньшей мере пять значений: доставлять беспокойство, причинять боль, очаровывать, побеждать, превосходить [Rajam 1986: 260]. Главное различие в том, что для Харта анангу — это сакральная потенциально опасная сила, которая может проявляться как очарование, сексуальность, страдания, непобедимая сила и т.д., а для Раджам — это просто очарование, сексуальность, страдания, непобедимая сила.

Рассмотрим утверждения и возражения Раджам, для удобства обозначив их как отдельные пункты.

1. Возражая Харту, исследовательница готова переводить термин *анангу* в одних контекстах как «сексуальность», в других — как «не-

победимость», иногда — как «благоговение» и т.д. В ее интерпретации термин анангу предстает как ряд омонимов, и нет ничего, что объединяло бы эти значения. Ее собственное обобщение — «особые качества особых существ для особых причин» — звучит неубедительно, бессодержательно и положения не спасает.

2. Раджам оспаривает аспект концепции Харта, состоящий в утверждении, что анангу «потенциально опасна». Анангу некоторых существ, таких как воин, животное или стрела, может причинить разрушения или вред. Анангу (качество непобедимости) присуща царю, восхваляемому за поход в земли врагов и страшный их разгром, луку и стрелам, используемым в набегах за скотом и грабежах на большой дороге. Места, представляющие собой преграду для человека, который пытается пересечь их (высокая гора с пугающими утесами, морской берег), также «обладают» анангу.

Воины, животные и труднопроходимые места потенциально опасны, но, подчеркивает исследовательница, их анангу (непобедимая сила или недоступность) отличается от анангу (сексуальности) любовников (мужчин или женщин), хотя то и другое обозначается в классических тамильских текстах одним и тем же словом. В то время как первая может принести физические разрушения, последняя причиняет только душевное смятение. К тому же в древнетамильском обществе этот «опасный» аспект анангу не влечет за собой с необходимостью контроля над нею.

Сущности, которые в древнетамильском обществе считаются «обладающими» анангу, обязательно опасны. Встречается как «жестокая анангу», «нападающая анангу», так и «хорошая анангу», из чего ясно, что анангу не всегда опасна, собственно, анангу воспринималась присутствующей и в неопасных сущностях, таких как украшенный к празднику дом, вечер, пение поэта, сладкая музыка.

Исследовательница призывает, во-первых, осознать различные степени «опасного» аспекта анангу, во-вторых, понять, что «опасный» аспект анангу не предполагает контроля над ним, в-третьих, отметить, что неопасные сущности также имеют анангу [Rajam 1986: 261–264].

На это можно возразить, что у Харта анангу, как уже было отмечено, не просто потенциально опасная, но «сакральная потенциально опасная сила». Очевидно, в определении первый эпитет является

главным: анангу всегда сакральна, но «потенциальная опасность» может в некоторых случаях означать лишь возможность причинения беспокойства, волнения, тревоги.

3. Анализируя сакральность анангу в концепции Харта, Раджам приписывает ему отождествление терминов *teyvam*, *kaṭavuḷ* и *aṇaṅki*. «Основной причиной для характеристики анангу как сакральной силы, по-видимому, является его вера в то, что в классической тамильской поэзии термин использовался как равноценный с обозначением божества (*teyvam*) и бога (*kaṭavuḷ*). Проблема возникает здесь, поскольку в некоторых стихах термины *teyvam* и *kaṭavuḷ* не используются как взаимозаменяемые, но встречаются вместе с термином *анангу*. <...> Если вместо истолкования анангу как заменяемого термина с *teyvam* мы поймем анангу как «источник несчастья», избыточности (дублирования) в выражении “как если бы бог стал богом” можно избежать. Подобным образом в другом случае некая гора описывается как защищенная богом (*kaṭavuḷ*), тогда как ее граница имеет анангу (Аханануру: 372); и здесь лучше избежать дублирования и осознать, что понятие анангу неравноценно понятию *kaṭavuḷ*. Поскольку оно считается источником несчастья, божество в классической тамильской поэзии упоминается в связи с анангу или метонимически приравнивается к термину анангу. Это не причина утверждать, что термин анангу взаимозаменяем со словами, обозначающими божество на старотамильском» [Rajam 1986: 264]. Здесь с исследовательницей можно согласиться: отождествление этих терминов неправомерно. Однако неясно, где она обнаружила у Харта отождествление данных понятий. Исследовательница старательно и весьма убедительно опровергает идею, которая у Харта, по-видимому, отсутствует.

4. Затем В.С. Раджам оспаривает утверждение о сакральности анангу: «Как мы видели ранее, анангу воспринималась в таких несакральных сущностях, как руки воина, голова слона, стрелы и лук, так же как и присутствовала в сакральных сущностях, таких как бог Муруган. Следовательно, нельзя доказать, что анангу всегда сакральна <...> поскольку опасные сущности, такие как стрелы или руки воина, не имели духовной значимости в древнем тамильском обществе...» [Rajam 1986: 265]. Заявление о том, что в обществе, где война играла довольно большую роль, а вождь (царь, предво-

дитель войска) считался, несомненно, сакральной фигурой, руки воина и оружие *не могли* иметь сакральной значимости, звучит по меньшей мере смело.

5. Исследовательница отыскала свидетельство (правда, единственное) для опровержения корреляции между анангу и целомудрием (*karpu*). Поэт описывает любовный спор между женщиной и ее возлюбленным, ссора возникает из-за другой женщины, описанной поэтом как привлекательная анангу, зачаровавшая этого мужчину своим подобным амброзии взглядом, когда все трое купались в реке. Это дает нам аргумент против утверждения, что главный источник анангу заключался в целомудрии женщины, особенно если принять хартовское утверждение о том, что целомудрие «заключается в некотором роде аскетизма, воздержании от всех нескромных побуждений». В этом примере купающаяся в реке женщина совершает нескромное действие, бросая свой подобный амброзии взгляд на мужчину, особенно если принять во внимание, что он пришел со своей возлюбленной, и все же эта «нескромная» женщина персонифицируется как анангу. Итак, женщина в древнетамильском обществе могла обладать анангу, не обладая целомудрием в смысле «воздержания от всех нескромных побуждений» [Rajam 1986: 265].

Этот пример, который сама исследовательница признает единственным, противостоит множеству других текстуальных свидетельств, показывающих, что между анангу и целомудрием связь существовала.

Далее она рассматривает предположение, что целомудрие следует интерпретировать лишь как «верность в браке», полагая его главным источником женской анангу. «В этом случае становится непонятным, каким образом в древнем тамильском обществе анангу воспринималась даже в незамужней женщине, вовлеченной в тайные добрачные любовные отношения? Ответ в том, что главный источник женской анангу — не целомудрие в смысле верности в браке. Возможно, верность в браке, вызывающая благоговейное отношение к непоколебимому характеру жены и ее целомудрию (*karpu* как “верность в браке”), воспринималась как наполненность анангу (в данном случае благоговением, а не опасной сакральной силой). Эта ситуация, однако, не препятствует другим женщинам (незамужним или имеющим нескромные побуждения, или не соблюдающим

верности в браке) иметь качества анангу, что показывает последний пример. Так, благодаря отсутствию свидетельств необходимости целомудрия для обладания анангу и контрпримерам утверждение о том, что главный источник анангу для женщины — это ее целомудрие, поставлено под вопрос» [Rajam 1986: 265].

На это можно возразить, что «тайные добрачные любовные отношения» в тамильском обществе считались одной из форм брака (аналог северного «брака по обряду гандхарвов»), и верность женщины в этом случае должна была быть столь же нерушимой. Замена же в данном случае понятия анангу понятием благоговения, тогда как прежде Раджам заменяла его понятием сексуальности или непобедимой мощи, лишает термин смысла вообще, поскольку он, похоже, может означать что угодно в зависимости от контекста.

6. Раджам полагает, что Харта и других ученых ввело в заблуждение непринятие во внимание семантического сдвига, который имел место в эпический и постэпический период, когда термин *анангу* стал обозначать небесных духов женского пола. Ученые якобы спроецировали более позднее значение на более раннюю литературу. Однако в трактовке Хартом данного термина нельзя обнаружить ничего похожего на «небесных духов женского пола».

Итак, с утверждением, что «интерпретация Хартом анангу как потенциально опасной сакральной силы искажает наше понимание использования его в различных контекстах в тамильской литературе и придает ранним тамильским стихам более мистическое звучание, чем необходимо», мы согласиться в целом не можем. Раджам сама редуцирует концепцию Харта, в силу чего та и становится «редукционистской».

«В результате, — говорит она, — возникли завораживающие теории, рассматривающие анангу и древнее тамильское общество. Особо экзотическая теория — о тамильских женщинах как обладательницах опасной сакральной силы — обрела импульс и была принята многими более поздними учеными» [Rajam 1986: 267]. Однако не «экзотические теории», а полевые исследования говорят нам о восприятии женщин в Тамилнаду как носительниц опасной сакральной силы. Восприятие это в силу крайней консервативности тамильской культуры, по-видимому, не претерпело особых изменений. Значение слов, конечно, менялось, и теперь эту сакральную силу обычно называют словом, заимствованным из санскрита, — *шакти*.



Шерил Дэниел [Daniel 1980], исследовавшая современные народные представления об энерггии, шакти, через высказывания деревенских жителей, жизненные ситуации, популярные фильмы, суммирует эти представления следующим образом. Шакти — это естественная энергия, существенная для любой активности, от физических действий до мыслительных процессов. Шакти — необходимое условие тяжелого труда и умственных усилий, а также она придает особую силу молитвам и проклятиям. Обычно считается, что она живет в живых существах, она может передаваться от одного существа другому и проецироваться на неодушевленные объекты, изменяя их или «воспламеняя». И наконец, шакти — это женская сила. Она проистекает из женского принципа, воплощенного в Богине Шакти, и манифестируется преимущественно в женщинах. Мужчины обладают некоторым количеством шакти в силу того, что воплощают некоторую долю женского принципа. Шакти важна для процветания семьи в нескольких смыслах. Во-первых, шакти жены важна для здоровья, силы и успехов мужа. Хотя некоторые информанты считают, что мужчины могут получать шакти для своих физических усилий из пищи, большинство ощущает, что львиную долю энергии мужчина получает от жены. Такой перенос энергии может осуществляться лишь в том случае, если жена хорошо расположена к мужу; если ее чувства обратятся на другого мужчину, она его и будет одаривать своей энергией.

Факт, что данные представления широко распространены в современной тамильской деревне, не следствие некой «завораживающей экзотической теории», а выявлен в полевых исследованиях. Эти народные представления подтверждают, если допустить преемственность воззрений в тамильском обществе на протяжении двух тысяч лет, правомерность понимания Хартом термина анангу как сакральной потенциально опасной силы, присущей преимущественно женщине.

### Библиография

Дубянский А.М. Ритуально-мифологические истоки древнетамильской лирики. М.: Наука, 1989.

*Daniel S.B.* Marriage in Tamil culture: The Problem of conflicting “models” // The Powers of Tamil Women. N.Y.: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse University, 1980. P. 61–91.

*Hart G.L. III.* Woman and the Sacred in Ancient Tamilnad // Journal of Asian Studies. 1973. Vol. XXXII. No. 2. P. 233–250.

*Hart G.L. III.* The Poems of Ancient Tamil: Their milieu and their sanscrit counterparts. Berkley: University of California press, 1975.

*Hart G.L. III.* The Relation between Tamil and Classical Sanskrit Literature. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 1976.

*Rajam V.S.* Aṇaṅku: Female Sacred Power // Journal of the American Oriental Society. 1986. Vol. 106. No. 2. P. 257–272.

*Wadley S.S.* Introduction // The Powers of Tamil Woman. N.Y.: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse University, 1980. P. i–xv.

*Zvelebil K.V.* The Nature of Sacred Power in Old Tamil Texts // Acta Orientalia. 1979. Vol. 40. P. 157–192.