

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

П.В. Хрущева

ЭНЕРГИЙНЫЙ ПРАГМАТИЗМ В ТРАДИЦИОННОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ: НА ПРИМЕРЕ ТАМИЛЬСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Аннотация. В статье обсуждается присущая традиционному обществу ценностная установка на обретение, сохранение и приумножение энергии, жизненной силы. Бытовые предписания, социальные установления и религиозные ритуалы разрабатываются в традиционной культуре в соответствии с данной установкой, для обозначения которой автором предложен термин «энергийный прагматизм». Сила приобщает к сакральному, обеспечивает укорененность в бытии. Явление рассмотрено на примере тамильской культуры, в которой оно выражено наиболее отчетливо, проявляясь в таких аспектах культуры, как представление об энергии, именуемой анангу (позднее — шакти), в ритуале жертвоприношения, практике кросскузенного брака, в ритуальных женских постах «нонбу», в отношении тамиллов к страданию, к акту дарения, к любви и преданности. Особое значение в тамильской культуре, где женщина считается воплощением шакти, придается целомудрию женщины, обеспечивающему благую направленность ее энергии. Для тамильских мифологических сюжетов, культа и социальных установлений характерно акцентирование именно энергийных взаимодействий между сверхъестественными существами в мифах, между людьми и божествами в культе, между людьми в социуме, между человеком и природными, а также рукотворными объектами.

Ключевые слова: философия, энергия, прагматизм, тамильская культура, жертвоприношение, целомудрие, сакральное, кросскузенный брак, миф, ритуал.

Каждому исследователю, который имеет дело с традиционным обществом¹, знакома установка на получение и удержание энергии, жизненной силы, мощи. К достижению этой цели направлены значительная часть бытовых предписаний, социальных установлений и религиозных ритуалов.

Назрела необходимость каким-то образом обозначить основную ценностную ориентацию тамильского, и, шире, традиционного общества. По

отношению к обсуждаемому явлению я предлагаю применять термин «энергийный прагматизм» (по аналогии с встречающимся в научном обиходе термином «духовный прагматизм»)². Под прагматизмом я понимаю такое мировоззрение, в котором основой любых этических, и шире, ценностных представлений становятся в первую очередь потребности человека (в данном случае — потребность в энергии / жизненной силе), а не некие универсалии (культурные, космические или божественные); этические предписания непосредственно увязаны с жизненными устремлениями человека³.

Прагматизм можно понять как противоположность дхармическому действию (действию из чувства долга), предписанному карма-йогой:

¹ В отношении словосочетания «традиционное общество» нет терминологической определенности. Традиционным называют либо доиндустриальное общество (с присваивающим или сельским хозяйством), либо общество, где медленно меняется традиция. Для данного исследования не важна ни форма хозяйствования (это может быть и общество охотников-собирателей, и земледельческое общество, и индустриальное, как современный Тамилнаду), ни форма передачи социального опыта. В настоящей статье термин употребляется в том значении, в котором его использует Р. Генов: это общество, чей уклад учитывает порядок проявления (от тонкого слоя реальности к плотному).

² Например, см.: Кинсли Д. Махавидья в индийской тантре. СПб: Академия исследования культуры, 2008. С. 114.

³ Такая трактовка термина близка обыденному пониманию слова «прагматизм», а если говорить о философах одноименного направления, ближе всего к интерпретации прагматизма Ричарда Рорти.

действию, не ориентированному на результат, действию ради поддержания мирового порядка. Прагматизм означает, что человек ориентирован не на *действие* как таковое, а на *действенность*, результативность. Причем обычно действенность не для мира в целом, а ради конкретной цели, которая может касаться самого человека, его семьи, его деревни, его страны, его родной речи.

Энергия — это сила, представляемая как некая субстанция, которой можно обладать, которая может передаваться, накапливаться, с помощью которой можно успешно действовать. Природу этой силы можно считать сакральной, поскольку именно «сакральные силы есть основа жизненных сил»⁴.

После того, как Кодрингтон описал бытующее в Меланезии представление о силе, называемой «мана», обнаружилось, что оно характерно не только для меланезийско-полинезийского мира. У многих народов были открыты аналогичные или сходные представления: *оренда* у ирокезов, *маниту* у алгонкинов, *вакан* у индейцев дакота, *земи* у жителей Антильских островов, *мегбе* у африканских пигмеев, *нумен* у римлян и т.д. Представления об этой силе в различных культурах нельзя считать идентичными, имеются нюансы в ее восприятии, кроме того, есть культуры более или менее чувствительные к ней. В большинстве случаев предполагается, что эта сила повсюду, но доступна локализации, воздействует на расстоянии и через контакт, безлична, но иногда воплощается в определенных сущностях.

Для энергийного прагматизма характерно акцентирование именно энергийных взаимодействий между сверхъестественными существами в мифах, между людьми и божествами в культе, между людьми в социуме, между человеком и природными, а также рукотворными объектами.

Энергийный прагматизм характерен для индийской культуры в целом, но в культуре тамильской он выражен более явственно. Вообще, есть основания утверждать, что в тамильской ментальности энергийная доминанта выражена сильнее, чем в какой бы то ни было, и тамильское общество направляет свои усилия, строит свою систему ценностей в соответствии с главной ценностью — обретением и сохранением силы. Кратко рассмотрим те ее аспекты, в которых энергийный прагматизм выявляется наиболее отчетливо.

Значение энергии (*anaṅgu, śakti*). Итак, первое — огромное значение, которое придавалось энергии, первоначально именуемой *анангу*, а затем, когда значение этого термина претерпело изменения, санскритским термином *шакти*. Сама по себе *анангу* не является ни пагубной, ни благостной. Она безлична, непостоянна, не является ни благостной, ни зловещей сама по себе, но явно опасна, подобно тому как природа божественного для ранних тамиллов была в первую очередь опасной, потенциально разрушительной. Сакральные энергии и сущности мыслились как имманентные, прослеживаемые во всем, и их считалось необходимым умиловить, чтобы предотвратить вред, который они могут причинить. Их не призывали ради благих дел.

Объекты и явления, в которых древние тамилы ощущали присутствие сакральной энергии⁵, разнообразны: природные объекты и ландшафты; пространственные области; особое время, когда сакральная сила сгущается; рукотворные объекты, инструменты и орудия; животные (могучие и/или опасные); определенные божества и демоны; любая женщина, достигшая зрелости и сексуально привлекательная; действия (трудный обет), абстрактные качества (целомудрие).

Жертвоприношение. Принцип энергообмена выявляется в жертвоприношении, которое в тамильской культуре проявляется не только в культовой, но и в других сферах жизни. Роль жертвы в тамильской ментальности трудно переоценить. Жертва предшествует созданию мира, брачным отношениям, постройке храма, любому успешному действию. Жертвоприношение по сути мыслится как принесение в жертву самого себя, но принимается и возможность замены: например, пожертвование волос или кокоса символизирует принесение в жертву головы. В деревнях приносят в жертву волосы, когда желают успеха в делах, выздоровления или зачатия ребенка.

Смерть мифической жертвы (и шире — любая жертва) переносит к божеству (обычно к богине) силу, которая служит импульсом к акту созидания и которая будет, в конце концов, возвращена, восстановлена жертве (жертвователю). Таким образом, жертвоприношение приводит к обновлению энергии жертвователя. В архаичных мифах образ-

⁵ Подробная классификация объектов, которым в древнетамильской поэзии приписывается обладание *анангу*, а также попытки уточнить значение термина содержатся в работах К. Звелебила, В.С. Раджам, А.М. Дубянского (Zvelebil 1979; Rajam 1986; Дубянский 1989).

⁴ Мосс М. Социальные функции священного. СПб: Евразия, 2000. С. 101.

цом для жертвователя-человека является бог, приносимый в жертву (или приносящий себя в жертву) богине, результатом чего становится обновление его мощи. Мощь, жизненная сила, обновляемая через смерть, была одной из главных ценностей традиционной тамильской культуры.

В более поздних мифах вместо бога в жертву приносится демон. Демон является символом силы — как природной мощи, так и энергии, которую он обретает, подвергаясь смерти в жертвоприношении. Учитывая, что в традиционном обществе энергия, могущество рассматривается как сакральное, не удивительно, что демонов почитают.

Значение жертвы в мировосприятии тамиллов не уменьшается с течением времени. В середине XX в., когда в Тамилнаду шла борьба за тамильскую речь, произошло несколько самосожжений — почитатели Тамилтай, обожествленной тамильской речи, принесли себя в жертву во имя ее процветания⁶. Отдавшие свои жизни во благо Тамилтай, были уверены в том, что их жертва увеличит ее силы. Также и в XXI в. газеты периодически сообщают об отсеченном пальце или языке, пожертвованном в храме ради победы на выборах любимой партии или ради здоровья политического кумира.

Значение целомудрия (*кари*) и неудовлетворенного желания. В североиндийской культуре энергичный прагматизм связан теснее всего с понятием *тапаса*, в южноиндийской — с понятием *карпу* (целомудрия, воздержания), которое изначально для тамиллов не имело отношения к морали, а служило инструментом накопления и удержания энергии.

Нередко можно встретить суждения об «амбивалентной» природе тамильской богини — пылающей от страсти, но в то же время хранящей девственность, подобно тому как говорят о противоречивой природе Шивы, великого аскета и великого любовника, чья брачная ночь длилась тысячи лет. В то время как современные западные исследователи часто видят в сочетании этих несовместимых, по их мнению, качеств противоречивость образа Шивы, архаичным мышлением в древней Индии природа этого бога никоим образом не воспринималась как противоречивая. Противоречия могут возникнуть при рассмотрении аскетизма и эротизма с моральной точки зрения, однако в древнем мифе таковая отсутствовала. Сюжет

мифа неморален. Названные аспекты Махадевы подчеркивают, скорее, цельность его природы: могучий бог делает все, чтобы аккумулировать энергию и не растрчивать, в этом цель его практик — как аскетических, так и «эротических». Его «эротическая практика», состоящая в том, что он, будучи йогиним, не выпускает во время любовного акта семя/энергию, а поднимает вверх по позвоночному столбу, направлена к той же самой цели. Поэтому в образе Шивы противоречий нет: энергию он аккумулирует и в качестве аскета, и в качестве любовника, поднимая семя.

То же можно сказать и о природе южноиндийской деревенской богини: пресловутая противоречивость ее образа страстной девственницы обнаруживается лишь в случае, если мы рассматриваем миф в нравственной плоскости. Характеристики богини, вполне объяснимые с точки зрения энергичного прагматизма, не содержат в себе никакого противоречия: она должна хранить целомудрие, чтобы не расплескать силу, а внутренний неистовый эротизм девственной богини только увеличивает ее мощь. Взаимное желание девственной богини и избранного ею жениха, бога, часто встречает препятствия, поскольку для тамильского мифа важно сохранить девственность Дэви, в которой содержится ключ ее силы.

Целомудрие замужней женщины, которое выражается в полной преданности супругу, позволяет сохранить ее энергию внутри семьи. Жизнь супруга и благополучия семьи буквально зависят от поведения и умонастроения женщины, которая считается воплощением *шакти*.

Девственность, целомудрие и чистота первоначально не имели моральных коннотаций, их функцией было сохранение энергии: энергичный прагматизм хронологически предшествует морали. Идея, ознаменовавшая собой появление морали, заключается в том, что чистота важна не только как способ сохранить энергию, но и сама по себе, или в связи с идеалом освобождения. Заметим в скобках, что некоторый синтез этих идеалов мы находим в тантре, направленной на обретение силы, чтобы ее, в свою очередь, направить на достижение освобождения.

Древние сюжеты получили трактовку с точки зрения морали лишь во времена пуран, и именно попытки авторов пуранических текстов привнести мораль в архаичные сюжеты привели к возникновению в них противоречий. Зачастую очевидно, что мораль наложена поверх сюжета, а не содержится в нем имплицитно.

⁶ Ramaswamy S. Passions of the Tongue: Language Devotion in Tamil India, 1891-1970. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt., 1998. P. 1.

Инцест. Инцест мы наблюдаем исключительно в мифах, например, в мифах Канчипурама⁷, приписывающих рождение бога местной богине. В этом случае неизбежны инцестуальные отношения. Девственность, как уже упоминалось, не исключает эротического напряжения богини, а напротив, его усиливает. Часто в мифах можно наблюдать эротическое напряжение между братом и сестрой (сестрами), матерью и сыном (сыновьями). Однако особенностью тамильских мифов является нереализованность этого напряжения. Деревенская богиня обычно остается девственницей. Тенденция предотвращать сам акт инцеста, контрастируя с описанным во множестве традиций инцестуальным творением, приписывает творение скрытым энергиям девственницы, а инцестуальный союз оставляет латентным, опасным желанием.

Распространенный в Тамилнаду кросскузенный брак, являющийся хоть и не инцестом, но, тем не менее, примером брачных отношений между родственниками, также иллюстрирует энергичный прагматизм, поскольку направлено это установление на то, чтобы не позволить женщине — воплощению *шакти* — покинуть семью.

Практика *пѳпри*. Роль энергичного прагматизма можно проследить также в практике *нонбу* — добровольном самоограничении женщин во имя благополучия мужей или братьев⁸. Именно женщина, будучи манифестацией силы, имеет больше шансов добиться внимания высших сил к своим молитвам. *Нонбу* — ритуал, включающий в себя пост, который, подобно любой аскетической практике, есть род жертвоприношения. В индийской культуре любой род *тапаса* как аскетическая практика предполагает накопление энергии, энергия же в данном случае направляется на благополучие родственников-мужчин.

Страдание (*рѳти*). Энергичный прагматизм проявляется в отношении не только самоограничения, преднамеренного отказа от комфорта и добровольного страдания, но также страдания вообще. Считается, что страдание, независимо от его причины, способствует накоплению энергии, и экстраординарное страдание ведет к обретению экстраординарной мощи. В Южной Индии широко распространено обожествление жертв несправедливо-

сти, принявших насильственную смерть. Страдание и смерть — общий путь деификации в деревенских культурах. В начале XX в. подобные примеры приводил Генри Уайтхэд⁹, в конце века — Стюарт Блэкберн. Блэкберн подробно выясняет, как жители деревни, подвергшиеся насильственной смерти, включаются в божественную иерархию¹⁰.

Приведу два самых популярных примера. О Марийамман, чей культ распространен в Южной Индии, (а также о других, более локальных, деревенских богинях) рассказывают историю, прообраз которой мы встречаем в Махабхарате (Ш.116.1-18)¹¹, однако в Южной Индии сюжет обрастает характерными деталями. Согласно южноиндийской версии, женщина по имени Марийамман была настолько целомудренна, что благодаря целомудрию носила воду в руках без сосуда (в других версиях — кипятила воду, поместив сосуд себе на голову, или лепила из сухого песка горшки). Однажды она увидела гандхарву и восхитилась его красотой (либо увидела любовный акт гандхарвов и позавидовала им), из-за чего утратила целомудрие и особые силы. Ее супруг приказал сыну (в Махабхарате — мудрец Джамадагни Парашураме) отрубить матери голову. В южноиндийских версиях сын одним взмахом снес две головы: голову матери и голову женщины, у которой мать пряталась, а затем, при попытке их оживить, перепутал тела и головы.

Марийамман, превратившаяся в могущественную богиню, воплощает в себе непревзойденную и непосредственную трансформирующую мощь насильственной смерти, что характеризует большинство популярных божеств. Не святость жертвы (в данном случае утраченная), а ее страдания и насилие по отношению к ней превращают ее в божество.

Другой пример — богиня Налладангаль. Рано оставшись сиротой, девочка росла вместе с братом Налладампи. Затем брат женился, сестру же выдал замуж. Когда пришло время ехать в Мадурай, в дом мужа, она устроила истерику, рыдая и срывая с себя драгоценности, но брату удалось ее успокоить.

У Налладангаль было уже семеро детей, когда город Мадурай поразила засуха; после обмена всех ценностей на пищу Налладангаль решила идти

⁷ Brahman̄ḍa Purāṇa. Part V. Delhi: Motilal Banarsidass, 1983. P. 1304.

⁸ Reynolds H.B. The Auspicious married woman // The Powers of Tamil women. New York: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse University, 1980. P. 50-57.

⁹ Whitehead H. The Village Gods of South India. Delhi: Sumit Publications, 1976. 175 p.

¹⁰ Blackburn S. Death and deification: folk cults in Hinduism // History of Religions. 1985. № 24/3. P. 255-274.

¹¹ Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньяка-парва). М.: Гл. редакция вост. лит.-ры изд-ва «Наука», 1987. С. 248-249.

просить помощи у брата, несмотря на возражения мужа. Она заблудилась в лесу, где ее нашел выехавший на охоту Налладампи. Он велел ей пойти в его дом прежде него.

Невестка, Мули, увидев ее издалека, попрянула все ценное и съедобное, заперла двери. Налладангаль открыла двери силой своего целомудрия. Дети нашли лишь незрелые фрукты, но и их Мули вырвала из детских рук, приготовив им вместо этого жидкую похлебку. «Лучше бы мы просили милостыню», — воскликнула Налладангаль и ушла с детьми в лес. Она нашла заброшенный колодец, сбросила детей и прыгнула за ними.

Узнав о поступке жены от соседей, Налладампи поспешил за сестрой. Он нашел тела в колодце, сжег их и пообещал отомстить за их смерть. Вернувшись домой, он обвинил свою жену в убийстве, а затем подстроил ее смерть и смерть ее родственников. Когда супруг Налладангаль прибыл на следующий день, разыскивая жену, Налладампи рассказал ему о том, что произошло, и оба покончили жизнь самоубийством. Шива и Парвати оживили умерших брата и сестру, а также ее мужа и семерых детей¹².

Здесь мы наблюдаем все излюбленные темы тамильского мифа. Во-первых, жена-дева (Налладангаль — целомудренная жена (*pattinī*), в то же время она постоянно именуется *kanni, kumāri, kannikaliyā pēn*, т.е. девственницей). Во-вторых, нереализованный инцест: миф содержит намеки на инцестуальную любовь между сестрой и братом, проявившуюся в поведении Налладангаль на свадьбе, когда она отказывается следовать в дом мужа и даже срывает в горе свои украшения, а также в поведении Налладампи после смерти сестры. Он обнимает ее тело, как Шива обнимает тело Сати; он подстраивает смерть жены и убивает себя, горюя о сестре и ее детях. Взаимная неприязнь невестки и золовки, таким образом, коренится в соперничестве за любовь Налладампи. В-третьих, отсутствие связи между деификацией и концепциями святости или моралью.

Блэкберн расспрашивал местных жителей, почему Налладангаль, а не ее золовку почитают в качестве богини, и предположил, что золовку не почитают по причине ее злобного характера (саму Налладангаль, убившую семерых детей, несмотря на страстные мольбы о жизни ее старшего сына, тоже трудно рассматривать как положительную героиню), но крестьянин ответил: «Она не богиня

не потому, что зла, а потому, что не страдала. Налладангаль (богиня) может быть злой, но мы почитаем ее, поскольку она страдала и погибла»¹³.

Страдание, подобно *tapasya*, наделяет энергией. Тем, кто страдал и принял насильственную смерть, тем, кто через это приобрел много силы, нельзя позволить скитаться вокруг, тревожа людей, их необходимо умиловить. Они становятся божествами; почитая их, люди могут безопасно войти в контакт с силой, сделать силу доступной.

Дар (*dānam*). Следующий аспект, в котором прослеживается энергичный прагматизм, — восприятие акта дарения. Дар напрямую связан с силой, являясь аналогом жертвоприношения; подобно тому как жертвоприношение приводит к увеличению жизненной силы жертвователя, принесение дара увеличивает энергию дарителя. Данное представление можно считать общеиндийским, но для тамиллов оно имеет особое значение, что демонстрируется в необычной трактовке известных сюжетов, например, сюжета о трех шагах Вишну в «Рамаяне» тамильского поэта Камбана (*Irāmāvatāram*).

В первоначальной североиндийской версии мифа демон Бали обманут богом Вишну, явившимся в облике карлика¹⁴. В тамильской поэме Бали (там. *Māvali*) предупрежден Шукрой об истинной природе карлика. Тем не менее, ему и в голову не приходит отказать. Напротив, Бали ликует при виде Вишну в качестве просителя; он наслаждается ситуацией, благоприятной возможностью унижить своего соперника, верховного бога, установлением отношений зависимости, которые являются следствием передачи дара. Дар имеет позитивное значение для дающего, опасное и даже позорное для получающего. Бали осознает: «получение есть зло, вручение дара — добро» (*kōḷḷutal titu kōṭṭupatu nanru*)¹⁵, поэтому он обрадован, видя Вишну в роли просителя. Он не может упустить такой случай, чем бы это ему ни грозило.

Мертвый не так мертв, как те,

Кто при жизни простирает свои руки в прощании;

И кто так жив, как тот, кто хотя уже умер,
Однажды дал дар?¹⁶

¹³ Blackburn, *ibid.* P. 260.

¹⁴ Карлик попросил у демона-правителя в дар столько земли, сколько он пройдет за три шага, а затем, получив согласие, первым шагом прошел весь земной мир, вторым — небесный, оставив демону лишь подземный мир.

¹⁵ Shulman, *ibid.* P. 334.

¹⁶ *Ibid.*

¹² Цит. по: Shulman D.D. *Tamil Temple Myths*. Princeton: Princeton University Press, 1980. P. 256-257.

Передача дара создает кармическую связь; взаимосвязанность кармы и *шакти* поясняет Маргарет Эгнор в статье о значении *шакти* для тамильских женщин: «Правило, что все должно быть уравновешено — это закон кармы (*vipai*), поэтому *шакти* во многих случаях может быть эквивалентом кармы. ... И карма, и *шакти* обозначают действие: карма — плод прошлого действия, *шакти* — потенция будущего действия»¹⁷. Неоплаченный дар оставляет получателя во власти дарителя, ибо принятие дара влечет за собой кармический долг. Поскольку хорошая карма может трактоваться как потенциальная энергия, с помощью которой можно, например, попасть в небесные миры, получить иные блага и т.д., кармический долг может пониматься как в некотором смысле долг энергетический.

Любовь и преданность (*apri* и *bhakti*).

В качестве дара может рассматриваться не только нечто материальное; любовь, например, тоже можно считать даром. И поскольку в выражении «Я люблю тебя» заложен подтекст: «Я одариваю тебя любовью, поэтому я выше тебя», в Тамилнаду такое выражение считается нескромным. Вежливее сказать человеку, который добр к нам: «Ты меня любишь»¹⁸.

Тамильская литература демонстрирует примеры того, как даже *бхакти*, чистая бескорыстная преданность божеству, оказывается помещенной в контекст энергийного прагматизма. *Бхакти*, сама по себе или сопровождаемая исполнением аскетических практик, наделяет силой, а потому не бывает бесплодной. Бог не может не ответить на молитвы своего преданного. Есть миф, где Равана, рассудив, что Шива так могуч из-за своей Шакти, супруги, предается аскезам и просит бога отдать ему Парвати. Богиня взывает о помощи к своему брату, Вишну, но и тот подтверждает, что *бхакти* должна принести соответствующую награду¹⁹, даже если награда влечет за собой губительные последствия для мира, а ее получатель — демон. Просьба Раваны — это переворачивание классического испытания, которое Шива посылает своим преданным: приняв облик шиваитского аскета, проверяя преданность почитателя, Шива требует его супругу; здесь, напротив, преданный требует

жену бога, и Шива не может ему отказать. Все, что он может сделать — это поставить условия и обещать Дэви (Богине) вскоре что-нибудь придумать, чтобы изменить ситуацию.

Демон-преданный в мифах извлекает силу из своей преданности. *Бхакти* неизбежно производит ответную реакцию божества, согласно взглядам тамильских *бхактов*; демон использует этот путь для достижения большей власти, большей жизненности, удовлетворения своих желаний и т.д. *Бхакта*-человек своей любовью и своим страданием в разлуке обретает власть над божеством, даже если не ставит перед собой такой цели.

Итак, мы проследили проявление в тамильской ментальности энергийного прагматизма — ценностной установки традиционного общества на обретение и сохранение энергии, жизненной силы, мощи, на что и направлены большая часть бытовых предписаний, социальных установлений и религиозных ритуалов. Множество аналогов тамильскому представлению об *анангу* или *шакти* можно найти в иных культурах. Особенности именно тамильского восприятия силы можно считать представление о женщине как одном из основных фокусов силы и особое внимание к энергийному аспекту явлений. Примечательно и то, что у тамиллов данное представление остается актуальным и в наши дни, в условиях не только деревни, но и города.

М. Элиаде говорит о том, что *ману* заключает в себе все, причастное сакральному, «обладающее бытием в превосходной степени, все, иначе сказать, представляющее человеку действенным, динамичным, плодотворным, совершенным»²⁰. Другими словами, атрибутами силы, выступающей то как качество, то как субстанция, являются бытийственность, сакральность и могущество. Отношение к этой силе, вызывающей порой благоговение, в целом в традиционных обществах весьма прагматично. Существа и объекты, ею исполненные, почитают, чтобы умиловить, кроме того, также социальные и моральные предписания направлены на приобщение к этой энергии, обретение ее, накопление и сохранение. И если в одних культурах она может рассматриваться лишь как средство для обретения благ более зримых, материальных, то в культуре тамильской она представляется самоценной, поскольку приобщает к сакральной основе бытия.

¹⁷ Egnor M. On the meaning of śakti to women in Tamil Nadu // The Powers of Tamil women. New York: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse University, 1980. P. 19.

¹⁸ Egnor, *ibid.* P. 20.

¹⁹ Shulman, *ibid.* P. 323-324.

²⁰ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999. С. 35.

Список литературы:

1. Дубянский А.М. Ритуально-мифологические истоки древнетамильской лирики. М.: Наука, 1989. 236 с.
2. Кинсли Д. Махавидьи в индийской тантре. СПб: Академия исследования культуры, 2008. 332 с.
3. Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньяка-парва). М.: Гл. редакция вост. лит-ры изд-ва «Наука», 1987, 799 с.
4. Мосс М. Социальные функции священного. СПб: Евразия, 2000. 448 с.
5. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999. 488 с.
6. Blackburn S. Death and deification: folk cults in Hinduism // History of Religions. 1985. 24/3, pp. 255-274.
7. Brahmāṇḍa Purāṇa. Delhi: Motilal Banarsidass, 1983. 1417 p.
8. Egnor M. On the meaning of śakti to women in Tamil Nadu // The Powers of Tamil women. ed. by Susan S. Wadley. New York: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse University, 1980, pp. 1-34.
9. Rajam V.S. Aṇṇku: Female Sacred Power // Journal of the American Oriental Society V. 106, n. 2. 1986, pp. 257-272.
10. Ramaswamy S. Passions of the Tongue: Language Devotion in Tamil India, 1891-1970. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt., 1998. 303 p.
11. Reynolds H.B. The Auspicious married woman // The Powers of Tamil women. ed. by Susan S. Wadley. New York: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse University, 1980, pp. 35-60.
12. Shulman, D.D., Tamil Temple Myths. Princeton: Princeton University Press, 1980.
13. Whitehead H. The Village Gods of South India. Delhi: Sumit Publications, 1976. 175 p.
14. Zvelebil K.V. The Nature of Sacred Power in Old Tamil Texts // Acta Orientalia. 1979. Vol. 40, pp. 157-192.

References (transliteration):

1. Dubyanskii A.M. Ritual'no-mifologicheskie istoki drevnetamil'skoi liriki. M.: Nauka, 1989. 236 s.
2. Kinsli D. Makhavid'i v indiiskoi tantre. SPb: Akademiya issledovaniya kul'tury, 2008. 332 s.
3. Makhabkharata. Kniga tret'ya. Lesnaya (Aran'yaka-parva). M.: Gl. redaktsiya vost. lit-ry izd-va «Nauka», 1987. 799 s.
4. Moss M. Sotsial'nye funktsii svyashchennogo. SPb: Evraziya, 2000. 448 s.
5. Eliade M. Ocherki sravnitel'nogo religiovedeniya. M.: Ladomir, 1999. 488 s.
6. Blackburn S. Death and deification: folk cults in Hinduism // History of Religions. 1985. 24/3, pp. 255-274.
7. Brahmāṇḍa Purāṇa. Delhi: Motilal Banarsidass, 1983. 1417 p.
8. Egnor M. On the meaning of śakti to women in Tamil Nadu // The Powers of Tamil women. ed. by Susan S. Wadley. New York: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse University, 1980, pp. 1-34.
9. Rajam V.S. Aṇṇku: Female Sacred Power // Journal of the American Oriental Society V. 106, n. 2. 1986, pp. 257-272.
10. Ramaswamy S. Passions of the Tongue: Language Devotion in Tamil India, 1891-1970. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt., 1998. 303 p.
11. Reynolds H.B. The Auspicious married woman // The Powers of Tamil women. ed. by Susan S. Wadley. New York: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse University, 1980, pp. 35-60.
12. Shulman, D.D., Tamil Temple Myths. Princeton: Princeton University Press, 1980.
13. Whitehead H. The Village Gods of South India. Delhi: Sumit Publications, 1976. 175 p.
14. Zvelebil K.V. The Nature of Sacred Power in Old Tamil Texts // Acta Orientalia. 1979. Vol. 40, pp. 157-192.