

ПЕРСОНИФИКАЦИИ ЖЕНСКОЙ ЭНЕРГИИ

В древнетамильских текстах сакральная сила, которая может быть присуща божествам, людям, животным, пространственным областям, природным или рукотворным объектам, иногда персонифицировалась как богиня. Она именовалась Анангу или Коттравей, была богиней победы, прекрасной, опасной, имела демоническую свиту и принимала кровавые жертвы. В процессе аккультурации это божество обрело новые черты и атрибуты, не утратив прежних, и было соотнесено с Дургой, тем самым оказавшись включенным в классические санскритские сюжеты. С расцветом поэзии бхакти богиня уступает авансцену мужским божествам, однако с XIII в. ее культ вновь обретает популярность, и политическая элита получает легитимацию через покровительство культу богини.

Ключевые слова: сакральная энергия, женские божества, тамильская культура, Южная Индия.

В древнетамильской поэзии *анангу* — это сакральная сила, этически нейтральная, которой могут обладать люди, божества и животные и которая может быть присуща пространственным областям, природным или рукотворным объектам. Но в текстах Санги мы встречаемся также с одноименным божеством, персонификацией *анангу*.

Самые ранние упоминания об этом божестве встречаются в антологии «Паттупатту», а именно в поэмах «Порунараттрупадей» «Паттинапалей» и «Перумпанаттрупадей». В первой из этих поэм, название которой переводится как «Наставление на путь поэта-порунара», о богине Анангу говорится как о воплощении красоты, а музыкальный инструмент эпического певца описывается как прекрасная невеста, благодаря которой Анангу поселится здесь.

В других стихах лучше выявлена семантическая связь термина *Анангу* с юностью, сексуальностью и опасностью. В «Перумпанаттрупадей» поэт Кадиялур Уруттиранканнанар говорит о богине Анангу, обитающей на некоем холме, где сладко поют птицы в то время, когда пора начинать бой. Богиня победы традиционно связывалась с холмом Айрей, на котором ей приносили в жертву человеческую кровь.

Часто упоминается это божество в «Мадурейканьджи» (автор Мангуди Маруданар): Анангу, обитающая в Мадуре и его окрестностях, тайно бродит в человеческом облике после полуночи по улицам со своей демонической свитой (*пеймахалир*). В той же поэме говорится, что Анангу спускается к людям не с холма, а из своей небесной обители [Mahalakshmi 2011: 48].

В Аханануру 72: на склоне холма, где живет богиня Анангу, тигры убивают слонов, чтобы утолить голод своих беременных самок. В другом же стихе говорится, что лес можно почитать как обитель богини Анангу, поскольку он наполнен ароматами цветов (Аханануру 99). В Курунтохей 308 благословенный слон теряет свою силу после того, как головы его коснулась богиня Анангу. В Наттриней 165 охотники приносят богине жертву, дабы она послала дождь [Mahalakshmi 2011: 49].

Богиню Коттравей, дарующую победу в битвах, также называют Анангу. В Курунтохей 218 героиня в момент раздражения говорит подруге, что она не станет приносить обычных обетов богине победы, обитательнице пустыни, ради благополучного возвращения возлюбленного, так как он, по-видимому, забыл о ней [Mahalakshmi 2011: 50]. Тут речь идет о богине Шули, т.е. обладательнице трезубца.

Перед битвой ради победы царя почитатели богини смешивали для нее рис с собственной кровью (Падиттрупатту 79), после победы богине приносили рис, смешанный с кровью поверженных врагов (Падиттрупатту 88) [Mahalakshmi 2011: 51]. Венкатраман утверждает также, что после битвы (очевидно, победоносной) воины клали свои мечи к ногам богини в знак благодарности (хотя неизвестно, существовали ли в те времена антропоморфные изображения богини) [Venkatraman 1956: 252].

В «Перумпанаттрупадей» Коттравей прославляется как выносившая Муругана в своем великом чреве, а также как красавица, которая искусно танцует в стиле *тунангей*, ее постоянно окружает демоническая свита, *пей махаль*, постоянно воспевающая ее имена. В «Мадурейканьджи» описывается, как ее свита пожирает плоть слонов, танцует, поднимает мертвые тела на поле битвы, дабы танцевали вместе с нею, вселяя страх в души живых [Mahalakshmi 2011: 52].

Итак, место обитания Анангу — холм, пустыня или же небеса. С Анангу связаны возвышенные места, сладкое птичье пение, цветочные ароматы, убийство, кровавые жертвоприношения, дарование или отнятие силы, победы в битвах. При отождествлении Анангу с Коттравей она оказывается матерью Муругана, танцовщицей, красавицей, постоянно окруженной демонической свитой.

Считается, что богиню необходимо умиловить до, во время и после битвы. Она защищает и дарует благо своим почитателям. Ее красота связывается с опасностью и зловещей силой. Она предводительствует сонмом демонов. Ее почитают в темных и труднодоступных местах, в лесах и на холмах. Она является не только матерью Муругана, но и изначальной Матерью, Великим Чревом. Ассоциативный ряд включает в себя горы (холмы), леса, войну, красоту, опасность, жертвоприношение. Возможно, изначально существовали лишь разрозненные локальные культы, но к рубежу нашей эры в результате их слияния возник образ «всетамильской» богини Коттравей, в первую очередь богини войны и победы (*коттрам*), но наделенной также перечисленными выше атрибутами.

Нилаканта Шастри полагал, что Коттравей стала божеством победы, будучи «воинственной женской мощью» трехглазого бога Шивы [Sastri 1916: 70]. К.Р. Венкатраман видит в литературе Санги доказательство доминирования поклонения богине-матери Коттравей-Айей в земле тамилы и, полагая, что литература Санги есть результат взаимовлияния на юге доарийской и арийской религиозной культур, Коттравей он напрямую отождествляет с Дургой [Venkatraman 1956: 252]. Р. Махалакшми, напротив, уверяет, что процесс брахманизации богини в этом регионе в период Санги еще не начался. Есть только два упоминания богини Коттравей, которые предполагают корреляцию с Дургой: упоминание ее как носительницы трезубца, Шули (в «Курунтохей»), и как обитательницы горы Виндхья, Виндхьявасини (в «Падиттруппатту»). Связь богини с Шивой в сочинениях Санги не упоминается. Хотя там говорится о ведических жертвоприношениях и брахманах, влияние последних еще невелико, поскольку гораздо чаще встречаются яркие описания ритуальных подношений божествам *тиней*, связанных с ними диких оргий с танцами и употреблением алкоголя [Mahalakshmi 2011: 56]. В этот период ни со стороны брахманов, ни со стороны поли-

тической элиты сознательных попыток связать Коттравей с Дургой не предпринималось. Отождествление их произошло в постсангамский период.

Богиня Анангу, прекрасная и опасная, упоминается в «Тируккурале» (стих 1081): говорится, что она воплощается в женщине, когда та сводит с ума мужчину [Thirukkural 2010: 218]. В «Повести о браслете» на базарной площади города Пухара у жертвенника женщины, одержимые духом Анангу, танцуют демонические и любовные танцы [Повесть о браслете 1966: 49].

В конце периода Санги Шиву начали называть в качестве отца Муругана и супруга богини. В Калиттохей 81 мать, восхваляя своего младенца, сравнивает его с богом Муруганом, который славится в тамильской традиции своей красотой, при этом поясняется, что Муруган — сын бога, сидящего под баньяном и занимающегося аскетической практикой, Шанкары. Интересно, что в этом произведении не упоминается мать Муругана, тогда как в ранний период речь обычно шла только о матери без упоминания отца. Кроме «Калиттохей», упоминания Шивы как отца Муругана содержат «Парипадаль» и «Тирумугаттруппадей» [Mahalakshmi 2011: 56].

Указание в постсангамской литературе на Уму/Коттравей и Шиву как пару, породившую Муругана, выявляет процесс слияния северной и южной культовой и мифологической традиций. Поскольку о Коттравей говорится как о матери Муругана и в то же время в качестве его родителей называются Шива и Ума/Парвати, дочь Хималая, очевидна попытка отождествить Коттравей с Парвати. Однако о богине по-прежнему говорят как о «древней» и «дарующей победу».

В постсангамский период стали заметны интеграционные процессы в сферах политической, социальной, экономической, религиозной, они и придали импульс процессу ассимиляции местных традиций традицией брахманистской. Установление соответствия между богиней Санги и богинями пураническими, их отождествление друг с другом, начавшись, вероятно, на рубеже нашей эры, происходило не вдруг, а постепенно. Процесс ознаменовывался появлением в текстах отдельных эпитетов, мифических мотивов и символов.

В «Повести о браслете» впервые дано детализированное описание богини Коттравей, ради усиления значения богини подчерки-

вается ее связь с Шивой, но восхваление ей возносится как богине победы. Перед жертвенником Анангу под барабанный бой, звуки рожков и лютни складывают подношения. Богиня имеет черты, общие с Шивой: почерневшая от выпитого яда шея, серп луны в качестве украшения, третий глаз, змей вместо пояса, трезубец. Богиня девственна (одно из ее имен — Кумари), каждый шаг ее возвещает победу, ею даруемую [Повесть о браслете 1966: 89–90]. Как возмещение за посланную ею победу богиню просят принять кровь, обильно льющуюся из ран воинов [Там же: 93]. О ней же говорится как о восхваляемой в Ведах, появившейся в облике женщины из одной стороны тела бога (бога с глазом во лбу и Гангой в волосах [Там же: 91]). В богине причудливо соединяются черты древнетамильского божества победы, супруги Шивы и самого Шивы.

В «Манимехалей» несколько раз упоминается богиня Коттравей, а также храм Кали, во дворе которого совершаются человеческие жертвоприношения.

Образ богини Коттравей в постсангамский период трансформируется. В традиции *тиней* это богиня, дарующая победу в битве, обитательница и покровительница лесов (Peruñkāṭṭu Korri, Kāṭurai Kaṭavuḷ, Kāṭamara Selvi), мать Муругана. Добавляются новые мотивы, заимствованные из санскритской традиции: Коттравей стали отождествлять с носящим тришулу божеством Шули и с Виндхьявасини (живущей на горе Виндхья). Она же — Кали, живущая на гхатах, где сжигают тела (cuṭukkāṭu). Ей начали приписывать подвиг убийства демонов Махиши и Даруки, а также брачные отношения с мужским божеством. Муруган, становясь сыном божественной пары, а не одной лишь Коттравей, отождествляется с северным божеством Скандой. Тамильский бог Маль, с которым богиню Коттравей связывают братско-сестринские отношения, отождествляется с богом Вишну.

Связь богини с Шивой во многих случаях устанавливается благодаря танцу. Богиню описывают танцующей вместе с Шивой или по его указанию. Есть также случаи, где она стоит рядом с ним, взирая на его танец, выстукивая ритм и/или охраняя его. Танцевальная сфера становится также ареной состязания и конфронтации между богиней и Шивой. Это распространенный мотив в тамильской мифологии, отраженный во многих средневековых талапуранах. Наи-

более популярная версия этого мифа — версия из Чидамбарам, где Шива исполняет *урдхватадану* (подняв ногу вертикально вверх), чтобы одержать победу над богиней [Smith 1998: 24–26]. Многочисленные гимны Аппара, Самбандара, Сундарара и Караиккаль Аммеияр посвящены либо танцевальному соревнованию между Шивой и богиней, либо танцу Шивы, где богине отводится роль зрительницы.

Тем временем (в VI–VII вв.) движения *бхакти*, связанные с мужскими божествами Шивой и Вишну, набирая силу, оттесняли богиню на обочину религиозного мира. В поэзии *бхакти* о богине часто говорится в ироническом тоне. Поэты *бхакти* пытались привязать трансцендентного бога к конкретному храму или центру, но в более поздних средневековых текстах происходит возвращение к существовавшей ранее корреляции местностей с женскими божествами. В более поздних сочинениях внимание в мифах вновь фокусируется на богине.

Неизвестно, какое воздействие странствующие поэты *бхакти*, активно использовавшие пуранические мифы и идеи, оказали на народную религиозную жизнь и народные представления, известна лишь институализация их гимнов в храмовых ритуалах в X–XIII вв. Политические структуры нуждались в идеологической легитимации. Поддержка шиваизма правителями Чола, брахманистской религии и ее блюстителей, брахманов, обусловила подъем многочисленных храмов в тамильском регионе с IX в., надписи фиксируют распространенность богатых даров и пожертвований храмам. В этом процессе брахманизации древнетамильская традиция почитания богини была инкорпорирована шиваизмом и переработана в шиваитском духе. Вымостили путь этому процессу уже гимны *бхакти*, их ритуальное воспевание в храмовых центрах способствовало распространению идеи верховности Шивы и оттеснению богини на периферию религиозной жизни.

Храмовые постройки, посвященные женским божествам, делятся на две группы. Первая группа — святилища независимых богинь — относятся к более раннему времени, и, судя по всему, их перестают возводить в поздней период Чола. Вторая группа, которую составляют святилища замужних богинь, появляется позднее, когда одинокие независимые богини исчезают из шиваитских храмовых

комплексов. В обоих случаях наблюдается царская инициатива, и многие святилища могут похвастаться крупными и непрерывно поступающими дарами.

С X в. стало происходить переупорядочивание сакральных пространств: святилища, посвященные замужним богиням, помещаются внутрь храмовых стен. Они не отличались от святилищ Шивы по конструкции своей *виманы*, лишь фигуры их *девакошты* были шактистскими. Есть письменные упоминания о *камаккоттам*, относимые к царствованию Раджендры I. По некоторым свидетельствам, в Тируванаиккавале святилище замужней богини было возведено на месте более раннего, связанного с Кали. Есть косвенные свидетельства о том, что Дарасурам, Канчипурам, Тирувалангаду и Тируворриюр тоже были ранее центрами культа богини, в XII–XIII вв. в них вновь возводятся храмы богини, а в Чермадеви, Тирувалисвараме и Гангаикондачоллапураме постройки, изначально посвященные одной из форм Шивы, были позднее переделаны в святилища супруги божества [Mahalakshmi 2011: 235]. Народная традиция, известная нам по устным мифам, во многих случаях локализует изначальное культовое место там, где по сей день располагаются святилища богини. Например, в Тируваруре в северо-западном углу храмовой территории святилище XVI в. богини Камаламбики, согласно местной традиции, является здесь старейшим культовым центром, в Тируворриюре святилище богини Вадивудай Амман за пределами храмового комплекса расположено на месте древнейшего, по утверждению местных жителей, сакрального центра [Shulman 1980: 221–222].

Начиная с XIII в. и далее повсюду в тамильском регионе возводились храмы независимых богинь, местных и региональных (Селлийамман, Марийамман, Ангала-амман) [Stein 1977: 26–27]. Одиноким богиням (например, Бхадракали в Тирувалангаду и Ваттапирайамман в Тируворриюре), о подчинении которых Шивой рассказывается в талапуранах, в XIII и XIV вв. были построены святилища и внутри шиваитского храмового комплекса. Б. Стайн называет это явление «универсализацией народного ритуала» [Stein 1973: 75].

В период укрепления государственной власти ранние маленькие храмовые постройки, посвященные независимым богиням, были инкорпорированы в шиваитские храмы в качестве подчиненных

святилищ. Однако когда утверждавшимся имперским интересам бросался вызов, шиваитские храмы расширялись, чтобы вместить в себя святилища богини, по размеру и по высоте равные главному святилищу.

Не отрицая проникновения пуранической религии в тамильский регион на протяжении VI–XIII вв., Стайн утверждает, что «религиозная преданность большинства южноиндийцев выражалась в богослужениях, проводимых на народных языках, и жрецы происходили из уважаемых слоев крестьян, а также более низкого статуса, преданность божеству, чья природа, понимаемая как личностная и праведная, была в большинстве случаев женской» [Stein 1973: 77].

Стайн относит брахманизацию к периоду Чола, особо отмечая деятельность в этом направлении Раджараджи I (985–1014). Он утверждает, что династии Пандья и Чола, не имея реального контроля над формально принадлежавшей им территорией (каждая клановая территория, *наду*, контролировалась местным кланом веллалов), прилагали усилия по распространению культа Шивы и включению в него тамильских божеств Аянара и Муругана, устанавливая т.н. «ритуальный сюзеренитет» и придавая царской власти «идеологическое обоснование».

Следствием возвышения небрахманских групп внутри тамильского варианта индуизма, согласно Стайну, становится покровительство, оказываемое ими скорее святилищам богини, чем храмам великих богов пуранического индуизма [Stein 1973: 86]. Царская власть также обнаруживала намерение получить признание в определенной местности через поддержку туземных культов, хотя она же и старалась способствовать продвижению брахманической традиции. Как брахманизация, так и поддержка древних культов в определенном сочетании становятся средствами легитимации политических структур. «Ритуальная политика» в тамильском регионе играла значительную роль наряду с экономической и военной (Г. Кульке, цит. по: [Алаев 2011: 33]).

Итак, богиня, которую в самых ранних доступных нам текстах мы встречаем под именем Анангу или Коттравей, была богиней победы, прекрасной, опасной, танцующей, обладающей демонической свитой, принимающей кровавые жертвы. В постсангамский период начался процесс аккультурации, связывающий эту богиню

с Дургой, супругой Шивы: не утрачивая прежние черты, богиня в то же время приобретает новые, а также вступает в определенные отношения с пураническими божествами, с нею соотносят классические сюжеты. С расцветом поэзии *бхакти* богиня уступает мужским божествам пальму первенства и оттесняется на второй план, однако с XIII в. наблюдается интенсивное строительство посвященных ей храмов, т.е. популярность ее культа возрождается и политическая элита оказывает покровительство культу богини ради укрепления собственной власти.

Библиография

Алаев Л.Б. Южная Индия: Общинно-политический строй VI–XIII веков. М.: ИВРАН, 2011.

Повесть о браслете: Шилаппадикарам / Пер. с тамильского, предисл. и прим. Ю.Я. Глазова, отв.ред. А.М. Пятигорский. М.: Гл. ред. вост. лит-ры, 1966.

Mahalakshmi R. The making of the Goddess: Koruvai-Durgā in the Tamil Traditions. New Delhi: Penguin Books, 2011. 410 p.

Sastri H. Krishna. Southern Indian Images of Gods and Goddesses. Madras: Madras Government Office, 1916.

Shulman D.D. Tamil Temple Myths: sacrifice and divine marriage in the South Indian Śaiva tradition. Princeton: Princeton University Press, 1980.

Smith D. The dance of Śiva: Religion, art and poetry in South India. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Stein B. Devi shrines and folk Hinduism in medieval Tamilnad // Studies in the Language and Culture of South Asia. Edited by Gerow, Edwin and Lang, Margery D. Seattle; L.: University of Washington, 1973. P. 75–90.

Stein B. Temples in Tamil Country, 1300–1750 A.D. // Indian Economic & Social History Review. January 1977. P. 11–45.

Thirukkural / with English tr. by W.H. Drew, J. Lazarus. New Delhi; Chennai: Asian Educational Services, 2010.

Venkatraman K.R. Śakti Cult in South India // The Cultural Heritage of India. 1956. Vol. IV. P. 252.