
ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

УДК 394.2

Древнетамильская поэзия: архаический субстрат

М. Ф. Альбедиль

Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН,
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 3

Для цитирования: *Альбедиль М. Ф.* Древнетамильская поэзия: архаический субстрат // Вестник Санкт-Петербургского университета. Востоковедение и африканистика. 2023. Т. 15. Вып. 4. С. 649–659. <https://doi.org/10.21638/spbu13.2023.402>

Эта статья — дань памяти выдающемуся отечественному дравидологу А. М. Дубянскому. В ней рассматриваются архаические основы древнетамильской поэзии, которая представлена двумя поэтическими сборниками: «Восемь антологий» и «Десять песен или поэм», созданными в I–III вв. Продолжая и углубляя исследования А. М. Дубянского в области мифоритуальных истоков этой поэзии, целесообразно попытаться выявить ее глубинный архаический субстрат, что и является целью статьи. Благодаря филогенетической памяти он актуализировался в разное время в разных сферах культуры и словесности, так что древнетамильская поэзия не является исключением из общего правила. Так, кажется обоснованным установить генетическую связь одного из ключевых терминов анализируемой поэзии, а именно — *ара́нку*, обозначающего разные феномены сферы сакрального, с древним архетипом целостности, истоки которого восходят к первобытной древности. В древнетамильском поэтическом каноне отразились также архаические представления о времени-пространстве, хронотопе, которые существенно отличаются от исторического, продиктованного привычной для нас ньютоновско-картезианской парадигмой. В образе древнетамильского бога Муругана запечатлена мифологема юного бога, типологически близкого умирающим и воскресающим богам земледельческих культов Старого Света. Однако они сошли с исторической сцены, в то время как культ Муругана до сих пор популярен в дравидском ареале, что создает возможность для более глубокого изучения этой мифологемы. Таким образом, переводы и исследования А. М. Дубянского приобретают дополнительную историко-культурную ценность и могут быть плодотворно использованы для разного рода гуманитарных исследований.

Ключевые слова: древнетамильская поэзия, архаический субстрат, архетип целостности, хронотоп, мифологема юного бога.

Введение

Древнетамильская поэзия, именуемая также поэзией эпохи санги, представлена двумя поэтическими сборниками: «Восемь антологий» и «Десять песен или поэм». Время ее создания датируют первыми тремя веками нашей эры, но даты появления на свет отдельных произведений обычно определяются весьма приблизительно. Изучением этой поэзии плодотворно занимался выдающийся отечественный дравидолог Александр Михайлович Дубянский (1941–2020) [1–3]. Настоящая статья — дань памяти ученому.

Исследуя мифологические и ритуальные корни древнетамильской литературы, А. М. Дубянский не сомневался в оправданности и продуктивности подобного подхода: «Даже самый общий взгляд на нее обнаруживает громадную ее зависимость от мифа и ритуала, которая выражается не только в заимствовании ею сюжетов мифов или в описании ритуалов, но и в использовании мифологических и ритуально-мифологических структур, определяющих генезис и внутренний смысл сюжета, композиции и других элементов произведений устной или письменной литературной традиции» [1, с. 7]. Мифы и ритуалы, как известно, считаются важнейшими компонентами архаической культуры, поэтому мы сочли возможным продолжить и углубить исследования А. М. Дубянского в этом направлении, обратившись к архаическому субстрату, отраженному в древнетамильской поэзии и попытавшись выявить истоки некоторых ее понятий и образов, восходящих к первобытной древности.

Но прежде необходимо дать некоторые терминологические пояснения и уточнения. Первое из них касается семантически расплывчатого термина «архаика» как ключевого понятия настоящей статьи. Обычно это понятие ассоциируется с Древней Грецией, но в действительности оно значительно шире, а термин «архаика» — глубже и многозначнее. В общем смысле архаикой считают древнейший период в истории человечества, наиболее раннюю стадию в развитии культуры или первобытный уровень в развитии человеческих обществ, часто неправомерно определяемый как примитивный. Условно говоря, этот период завершился в «осевое время» (в терминологии К. Ясперса). На самом же деле наследие архаики напоминало о себе и после «осевой» революции, оно остается живым во многих традиционных культурах вплоть до этнографической современности. По мнению В. Р. Арсеньева, «в реальной жизни весь этнографический материал выступает прекрасным примером, показывающим, что Архаика в ее категориальном смысле является обязательной стороной всех наблюдаемых культур — в том числе и тех, что с необходимостью должны были бы относиться к цивилизационным» [4, с. 17].

Вследствие этого термин «архаика» едва ли правомерно связывать только с определенным временем и ограничивать лишь конкретным историческим периодом — он имеет и вневременное качественное наполнение. Вслед за Т. И. Щербаковой можно выделить три значения термина: «архаика как категория времени, архаика как явление культуры и архаика как свойство человеческого мозга... В первом случае это раннее, начальное звено на хронологической прямой, в двух других — некоторые качественные характеристики вневременного порядка, сопутствующие виду человека разумного на всем протяжении его существования. С этих позиций архаика является не только чем-то навсегда ушедшим, но и частью современного

мира» [5, с.24]. Именно в таких смыслах термин «архаика» будет употребляться в настоящей статье.

Второе уточнение относится к термину «миф», также неоднозначному. В большинстве случаев мы привыкли воспринимать миф только как вербальный текст, реликт далекого прошлого и часто — как иллюзорное отражение действительности. Но для архаического периода миф был целостной системой представлений о мире, формой познания и упорядочивания реальности, для которой вербальный текст служил лишь одной и далеко не единственной реализацией целостного миро-восприятия и мироощущения [6, с. 260–265].

Как ни парадоксально, тема архаики в разных ее проявлениях актуальна не только для древнего периода в истории человечества, она остается существенно важной и в новое время: «Архаичная психология является психологией не только первобытного, но и современного, цивилизованного человека; однако под этим понимаются не те отдельные проявления атавизма в современном обществе, а скорее психология каждого цивилизованного человека, который, несмотря на свой высокий уровень сознания, в более глубоких слоях своей психики все еще остается человеком архаичным. Так же как наше тело по-прежнему представляет собой тело млекопитающих, в свою очередь обнаруживающее в себе целый ряд реликтов еще более ранних состояний, сходных с состояниями холоднокровных животных, так и наша душа является продуктом, который, если проследить за истоками его развития, все еще обнаруживает бесчисленные архаизмы» [7, с.168]. Подобные архаизмы не могли не отразиться и в художественных текстах, особенно древних.

На основании сказанного вполне естественно ожидать, что архаический субстрат в той или иной степени мог отразиться в древнетамильской поэзии, поскольку он включал в себя некую совокупность антропологических и культурных феноменов, которые генетически восходили к эпохе первобытности, сохранялись при переходе от нее к цивилизации и, пережив ряд трансформаций, были инкорпорированы в новую действительность. Хотелось бы подчеркнуть, что отдельные элементы архаического пласта в качестве культурных репрезентантов антропологических универсалий не могут быть полностью удалены из культурной памяти общества при любых обстоятельствах, поскольку составляют ее глубинный латентный пласт, и эти отдельные элементы могут спорадически возрождаться в разных вариантах. Об этом свидетельствует обильный и разнородный фактический материал, подтверждающий жизнеспособность архаических форм в разные исторические периоды и в разных регионах мира [8].

Отражение архетипа целостности

Актуализация глубокого архаического пласта благодаря филогенетической памяти могла происходить в разное время в разных сферах культуры и словесности, так что древнетамильская поэзия не является исключением из общего правила. В ней вполне могли отразиться отзвуки прежних представлений, через которые просматривались бы их архаические истоки.

Выразительным примером подобных отзвуков является один из ключевых терминов анализируемой поэзии, а именно — *aṇaiṅki*, употребляемый для обозначения феноменов сакрального мира. Этот термин, как и связанное с ним понятие,

чрезвычайно важен не только для древнетамильской поэзии, но и для тамильской культуры в целом вплоть до настоящего времени. При всей многозначности термина *аһаһку*, насчитывающего более десятка значений, он в первую очередь подразумевает некую сакральную энергию. Обширное семантическое поле этого понятия включает в себя также такие значения, как «страх», «источник страха», «любое устрашающее божество или демон, демоница» и т. п. [1, с. 22–23].

Американский тамиллист Дж. Харт и чешский ученый К. Звелебил, как и А. М. Дубянский, определяли *аһаһку* в самом общем виде как потенциально опасную устрашающую сакральную силу, которая приносит человеку зло или страдание и которая может проявлять себя самыми разными способами, например в виде неких существ — духов, демонических персонажей, божеств. Но в древнетамильской поэзии феномен *аһаһку* многограннее; термин не всегда обозначает злое и опасное начало, им могут обладать самые разные объекты и явления, например горы, деревья, площадки перед домом, слоны, змеи, с ним могут ассоциироваться женщины и различные абстрактные понятия. Таким образом, *аһаһку* «в первую очередь подразумевает некую энергию, связанную с разнообразными предметами и явлениями мира», а основными, исходными значениями этого термина «следует считать два: внутренняя энергия и дух, неопределенное божество, причем они так тесно соприкасаются, что иногда трудно решить, какое значение предпочесть» [1, с. 25].

Вопрос о природе *аһаһку* детально рассматривал упомянутый выше Дж. Харт, сравнивая ее с безличной и сверхъестественной силой — полинезийской *мана* [9, р. 322]. Как представляется, это сравнение заслуживает более серьезного исследования: здесь можно вполне обоснованно предположить типологическое сходство рассматриваемого тамильского понятия с некоторыми архаическими представлениями. Как известно, характерной чертой древних верований многих народов была некая таинственная сверхъестественная сила необыкновенной действительности и проникновения, пронизывающая всю Вселенную, которая могла воплощаться в людях, животных, предметах, а также в духах и божествах. У ирокезов Северной Америки она называлась *оренда*, у сиу-дакотов — *вакан*, у алгонкинов — *маниту*, в Меланезии и Полинезии — *мана*. По наблюдениям известного религиоведа М. Элиаде, «все, обладающее бытием в превосходной степени, все, иначе сказать, представляющееся человеку действенным, динамичным, плодотворным, совершенным, заключает в себе *мана*» [10, с. 33–37].

Возможно, мы скептически воспринимаем подобные представления, но не будем забывать о современном рациональном мировосприятии, отличном от иррационального мировосприятия архаичного человека: «Наша исходная посылка такова: все, что можно хотя бы теоретически испытать на собственном опыте, имеет так называемые естественные причины. Первобытный же человек исходит из следующей предпосылки: причиной всего является невидимая произвольная сила, другими словами, все является случаем, только он называет это не случаем, а умыслом» [7, с. 175].

Не вдаваясь в филологическую дискуссионную тему о конкретных значениях и местной специфике *аһаһку* и других приведенных типологически близких ей понятий и тем более об их универсальном характере, отметим лишь, что все они свидетельствуют об ориентации архаических обществ на максимальную интеграцию человека в природную среду, что считается одной из базовых характеристик

архаики. Кажется возможным предположить, что за этими понятиями стоят те вневременные блоки сознания архаичного человека, которые религиозный философ П. А. Флоренский называл «вечными сущностями», а К. Г. Юнг — «первопереживаниями» и «архетипами».

Вероятно, в понятии *аца́нку* отразился древний архетип целостности, который рождался в результате тесного и глубокого взаимодействия человека как микрокосма с окружающей природой как макрокосмом. В. Н. Топоров считал, что именно архаика обеспечивала «целостный взгляд на мир, на все окружающее человека и на него самого» [11, с. 274]. По его мнению, «потребность в целостном взгляде, тоска по целому, которое одно только и может быть истинным, делает непреходящей задачу постижения именно целого и создания соответствующего языка для его описания. В мифопоэтическом мышлении прошлого, как и в мистических откровениях всех времен, человек нередко подходил к решению проблемы языка, на котором можно было бы одновременно описывать макрокосм и микрокосм» [11, с. 274–275].

К. Г. Юнг считал этот архетип базовым и центральным, понимая под ним целостность восприятия и целостность воспринимаемого, тотальную всесвязанность человека с окружающими природными объектами и явлениями, его тесную сопричастность к природе и всеохватную космичность. При этом К. Г. Юнг полагал, что происхождение подобных архетипов «неизвестно; они воспроизводятся в любое время и в любой части света — даже там, где передача через прямое наследование или “перекрестное оплодотворение” посредством миграции должны быть исключены» [12, с. 401].

Еще раз подчеркнем, что архаичные люди совсем иначе воспринимали мир, чем это делаем мы в наше рациональное время; они обладали иным, особым видением универсума, не сомневались в глубинном родстве всех форм жизни, одушевляли природу, считая ее гармоничной и совершенной, и воспринимали тонкие энергетические природные взаимосвязи и взаимовлияния, которых мы чаще всего не замечаем. В отличие от современного человека архаичный не выделял себя как ярко выраженную индивидуальность, не мнил себя высшим звеном в иерархии и тем более венцом творения, а воспринимал себя как обычное существо, одно из множества подобных. В одушевленной целостности природы все ее объекты воспринимались как связанные узлами глубокого мистического родства.

По мнению французского антрополога Л. Леви-Брюля, «мистически ориентированные, эти умы сейчас же готовы признать позади существ и фактов нашего мира наличие невидимых сил и потенциалов. Они чувствуют их вмешательство каждый раз, когда что-нибудь странное или необычное поражает их. На их взгляд, “сверхприрода”, следовательно, облакает, проникает и поддерживает природу» [13, с. 357–358]. Для архаики была также характерна персонификация всей природы в образе божеств или детально разработанной иерархии божеств и духов.

На поддержание гармоничного единства природы и человеческих сообществ были направлены многочисленные правила и запреты, а также ритуалы, которые составляли главный смысл человеческой деятельности и занимали значительную долю времени в календарном цикле [14, с. 230–233]. На основании всего сказанного кажется допустимым рассматривать представления о сакральной энергии *аца́нку* в древнетамильской поэзии как отражение первобытного архетипа целостности человека и природы, их всесвязанности и космичности.

Временная ось текста

Второй пример касается представлений о времени, отраженных в древнетамильской поэзии эпохи санги. Как известно, категория времени все еще остается для нас неразрешимой загадкой, хотя ее изучают разные науки. Едва ли нужно специально доказывать, что идея времени, присутствующая во всех культурах, предопределяет всю систему ценностей: представления о смерти и бессмертии, судьбе и смысле жизни и т. п. В древнетамильской поэтической традиции тема времени была органично вплетена в словесную ткань произведения.

Каждая ситуация любовной лирики неразсторжимо связывалась не только с определенным природным окружением, но и с определенным временем, что нашло воплощение в особой категории древнетамильской поэзии — системе пяти *tiṇai* (иногда называют семь *tiṇai*). Этот термин обозначает совокупность явлений действительности, отобранных так, что они составляют некое содержательное единство, в которое входят три главных элемента, находящихся во взаимном соответствии: во-первых, поэтическая ситуация (фаза взаимоотношений героев, их поступки, состояния); во-вторых, время и место действия и, в-третьих, характерные для ландшафта детали, население местности и ее бог-покровитель [1, с. 89, 163–165].

Так, тема *kuṟiṇci*, названная по имени цветка *курунджи*, или *нилакурунджи* (*Strobilanthes kunthiana*), посвященная периоду добрачной любви, была связана с холодным временем года и так называемым сезоном ранней росы. Для этой темы была избрана прохладная и влажная «темная» половина года, ассоциировавшаяся с идеей блага и плодородия, когда зеленели леса, цвели и благоухали растения, а озера и ручьи становились полноводными [1, с. 91]. Тема *mullai* (жасмин, *Jasminum auriculatum*), отражающая ситуацию, когда жена терпеливо ожидала возвращения мужа, связывалась с началом сезона дождей. В это время небо затягивали тучи, гремел гром и шли дожди. Увядающая за время летней засухи природа возрождалась, леса покрывались зеленью, распускались цветы, и воздух наполнялся их ароматом. Тема *palai* (цветок *Wrightia tinctoria*), отражающая разлуку влюбленных, соотносилась с жарким сезоном, летом, временем поздней росы [1, с. 119].

Таким образом, время в древнетамильской поэзии было неразрывно сопряжено с переживаниями героев и наполнено соответствующими смыслами, в отличие от асемантического физического времени. Такое древнее, мифологическое восприятие времени по целому ряду признаков существенно отличается от исторического, продиктованного привычной для нас ньютоновско-картезианской парадигмой. Отметим здесь лишь основные из этих признаков. Если мы воспринимаем наше время как объективное, нейтральное по отношению к нам и независимое от нашего сознания, то для человека мифологической эпохи не существовало понятия времени как абстрактной чистой длительности; оно было качественно наполненным и переживалось как благоприятное или враждебное. Для мифологического сознания на первый план выходила антропоцентрическая оценка времени: все происходящее воспринималось сквозь призму человеческой жизни.

Если наше время течет непрерывно, в нем отсутствуют разрывы, то время человека мифологического было дискретным. Различные проявления времени в природе, смена времен года, перемещение небесных тел и другие явления воспринимались человеком мифологическим как признаки жизненного процесса, подобного

человеческому. Как безлично природные — в современном смысле слова — они не рассматривались. При таком восприятии-переживании времени как дарованного богами ценнейшего блага оно и не могло казаться некоей абстрактной длительностью, а могло восприниматься только как вполне конкретное, существующее в связи с потоком происходивших событий и переживаний героев [15, с. 165].

В древнетамильской поэзии отразилась еще одна важная характеристика архаического мифологического времени: его связь с пространством. Так, тема *kurūṅi* была неразрывно связана с горами и горными лесами, тема *mullai* — с лесами и пастбищами, а тема *palai* — с пустынными землями. Время и пространство таким образом оказывались равносущными друг другу и потому взаимоопределяемыми. Союз времени и пространства, *хронотоп*, в древнетамильской лирике, как и в архаике, не воспринимался как некая абстрактная категория, а переживался как конкретно-чувственный образ, как живая, осязаемая реальность. И пространство, и время могли быть дружественными или враждебными к людям, насыщенными благодатью, сакральной энергией или лишенными ее.

При этом понятие пространства не абстрагировалось от его переживания как качественно конечного и разделенного определенными границами. Через те или иные ассоциации пространственные представления обычно связывались с конкретными ориентациями, имеющими выраженную эмоциональную окраску, поэтому пространство оказывалось неоднородным и качественным, оно воспринималось как оживотворенное и одухотворенное.

Хронотоп как одна из базовых универсалий сложился еще в архаическом обществе: время и пространство были первичными и наиболее общими параметрами, в которых люди осмысливали упорядоченность своего бытия в мире. Позже он был воспринят традиционными обществами. В древнетамильских текстах хронотоп остался запечатленным как традиционный способ освоения реальности, переданный поэтическими средствами.

Мифологема юного бога

К глубокой архаике отсылает и образ древнетамильского бога Муругана, воспетого в одной из песен последнего сборника под названием «Тирумугаттруппадай» — «Наставление на путь к Муругану», созданной поэтом Наккираром [1, с. 10–11]. Его имя происходит от слова *tiruki* со значениями «детство», «юность», «аромат», что связывает его с весенним возрождением сил природы, с молодой свежей растительностью и т. п. Его рождение, как ни парадоксально, приписывается девственной богине войны Коттравай («Победная», «Убийственная»), а мотив девственности в дравидской мифологии связывается с высшей степенью концентрации неистраченной сакральной энергии [16, р. 141–148]. И сам Муруган прославляется как носитель той самой сакральной энергии *āṇāṅki*, о которой шла речь выше. Его энергетическое начало подчеркивается связью с красным цветом, символом огня и жара, а через него — с солнцем. Юного бога именуют также Велан, копьеносец (от тамильск. *vel* 'копье'), поскольку его главный атрибут — копье с алым наконечником, вызывающее ассоциации с солнцем и его благодатной энергией.

По всей вероятности, древнетамильский юный бог указанного периода уже был синкретическим персонажем, в котором соединились образы повсеместно обитаю-

щих местных духов и божеств плодородия, а некоторые элементы его образа к этому времени уже были заимствованы из североиндийской санскритской традиции, так что Муруган здесь отчасти отождествляется со Скандой, арийским богом войны [17, р. 35].

С большой долей уверенности можно предполагать, что в образе Муругана отразилась древняя мифологема юного бога, героя обширного круга мифов об умирающих и воскресающих богах, наиболее известных по древним земледельческим культурам Старого Света. Можно выстроить обширную галерею подобных персонажей, которые в мифах древних цивилизаций олицетворяли, как принято считать, весеннее пробуждение природы и ее ежегодное осеннее умирание: это древнеегипетский Осирис, шумерский Думузи, хеттский Телепинус, ближневосточный, точнее финикийский, Адонис (Адон), фригийский Аттис, древнегреческий Дионис и др. При каких бы обстоятельствах эти боги ни умирали (исчезали) и ни воскресали (возвращались), мифам о них свойственна прежде всего природная, точнее земледельческая, семантика, но при этом они обладают и скрытыми от нас побочными импликациями, связанными с местными условиями.

Эта мифологема до сих пор не получила исчерпывающей и всеми признанной интерпретации, и в этой связи дравидский материал может оказаться весьма репрезентативным. Мифологический образ юного бога древних дравидов обнаруживает типологическое сходство с перечисленными выше героями мифов об умирающих и воскресающих богах древних цивилизаций Старого Света. Здесь присутствует тот же набор основных структурных характеристик: юность героя, его борьба со злонамеренным демоном, сакральный брак, связь с календарными природными циклами. В скрытом виде присутствует и мотив смерти и воскресения, но он связан не с самим Муруганом, а с другими персонажами мифа [18, с. 32–35].

Этот древний мифологический образ, глубоко укорененный в дравидской традиции, прослеживается по меньшей мере со времен протоиндийской цивилизации III–II тыс. до н.э. [19, с. 180]. Культ Муругана, получивший отражение не только в поэзии эпохи санги, но и в более поздней поэме «Повесть о браслете» («Силаппадихарам», V–VI вв.), носил определенно выраженный мистериальный характер. Достаточно упомянуть лишь некоторые ритуальные процедуры почитания этого юного бога: кровавые жертвоприношения; подношение рисовых лепешек, пропитанных кровью; возлияние пальмового вина; игру на музыкальных инструментах; пение песен; экстатические пляски [20, с. 122]. Примечательно, что исполнительницами культовых действий шаманского толка были преимущественно женщины, хотя описаны и специальные церемонии, управляемые жрецом, который был назван, как и божество, «копыеносцем».

Можно предположить, что древней основой для формирования образа и культа Муругана послужила система половозрастной стратификации, которая играла структурообразующую роль в социальной жизни архаического индийского общества [21, с. 165–170]. Ее отзвуки сохранились, например, в системе варна-ашрама-дхарма (закон четырех периодов жизни), прочно и на века закрепленной в брахманской идеологии [22, с. 88–90].

Заключение

Приведенные в настоящей статье примеры убедительно свидетельствуют о несомненном влиянии архаического субстрата на древнетамильскую поэзию. Древний архетип целостности, мифологический хронотоп, мифологема юного бога

и другие архаические представления, генетически восходящие к доцивилизационной эпохе, сохранились в филогенетической памяти традиционной культуры тамиллов как репрезентаты антропологических универсалий. Трансформировавшись в той или иной степени, они были инкорпорированы в ткань поэтических произведений, пережив рекомбинацию старого и нового.

Рассмотренные в статье материалы позволяют сделать вывод о неизбежной актуализации в текстах гетерогенных культурных форм, архаических по генезису, преодолев тем самым представление о них как о всего лишь «пережитках», реликтах невозвратного прошлого. Подобный диалог с архаикой (эпохой «мирового древа» в терминологии В. Н. Топорова) подтверждает непреходящую значимость ее наследия, которая выразительно проявилась в древнетамильской поэзии и остается недостаточно исследованной. Связанная с сакральным измерением жизни древнего дравидского общества, она сохраняла унаследованный от архаики космоцентризм и холистическое восприятие мира. Как представляется, подобный подход открывает новые возможности для разного рода исследований не только древнетамильских, но и других текстов. В этом смысле переводы и исследования А. М. Дубянского приобретают дополнительную источниковедческую ценность и могут быть плодотворно использованы для разного рода сопоставительных аналогий и гуманитарных (в том числе междисциплинарных) исследований.

Литература

1. Дубянский А. М. Ритуально-мифологические истоки древнетамильской лирики. М.: Наука, 1989. 234 с.
2. Dubianski A. M. Ritual and Mythological Sources of the Early Tamil Poetry. Groningen: Egbert Forsten Publishing, 2000. xxi + 224 p. (Gonda Indological Studies. Vol. VIII)
3. Стихи на пальмовых листьях. Классическая тамильская лирика / пер. А. Наймана; предисл. и коммент. А. Дубянского. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1979. 94 с.
4. Арсеньев В. Р. Архаика как дефиниция и реальность // Актуальные проблемы изучения архаики: Материалы теоретического семинара «Теория и методология архаики» 1996–2012 гг. СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 13–18.
5. Щербакова Т. И. Архаика и время // Актуальные проблемы изучения архаики: Материалы теоретического семинара «Теория и методология архаики» 1996–2012 гг. СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 18–26.
6. Альбедиль М. Ф. Репрезентация мифа в традиционной индийской культуре // Вестник Санкт-Петербургского университета. Востоковедение и африканистика. 2020. Т. 12. Вып. 2. С. 262–275.
7. Юнг К. Г. Архаичный человек // Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени / пер. с нем. М.: Прогресс, 1994. С. 158–184.
8. Хачатурян В. М. «Вторая жизнь» архаики: архаизирующие тенденции в цивилизационном процессе. М.: Academia, 2009. 292 с.
9. Hart G. L. The Poems of Ancient Tamil. Their Milieu and Their Sanskrit Counterparts. Berkeley: University of California Press, 1975. 308 p.
10. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения / пер. с англ. М.: Ладомир. 1999. 488 с.
11. Топоров В. Н. Мировое древо: Универсальные знаковые комплексы. Т. 1. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. 488 с.
12. Юнг К. Г. Приближаясь к бессознательному // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности / сост. Л. И. Василенко, В. Е. Ермолаева. М.: Прогресс, 1990. С. 351–436.
13. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: ОГИЗ, 1937. 533 с.
14. Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии / пер. с англ. М.: Рефл-бук, Киев: Ваклер. 1996. 288 с.
15. Альбедиль М. Ф. Время и пространство в традиционной культуре Индии: отражение мифологических моделей // Tamil tanta paricu. Сб. статей в честь А. М. Дубянского. М.: Перо, 2016. С. 157–171.

16. *Shulman D.* Tamil Temple Myths. Sacrifice and Divine Marriage in the South Indian Saiva Tradition. Princeton: Princeton University Press, 2014. 488 p.
17. *Clothey F. W.* The Many Faces of Murugan: The History and Meaning of South Indian God. The Hague; Paris; New York: Mouton Publishers, 1978. 268 p.
18. Альбедиль М. Ф. Мифологема юного бога: дравидский вариант // Этнография. 2019. № 4 (6). С. 32–41.
19. Кнорозов Ю. В. Формальное описание протоиндийских изображений // Сообщение об исследовании протоиндийских текстов II. Proto Indica: 1972. М.: Наука, 1972. С. 178–245.
20. Дубянский А. М. О некоторых религиозно-мифологических представлениях древних тамил в связи с культом Муругана // Древняя Индия. Язык. Культура. Текст / под ред. Г. М. Бонгард-Левина, В. В. Вертоградовой, С. В. Кулланды. М.: Наука, 1985. С. 117–133.
21. Кулланда С. В. Половозрастные институты в древних текстах // Ранние формы потестарных систем / отв. ред. В. А. Попов. СПб.: МАЭ РАН, 2013. С. 164–181.
22. Альбедиль М. Ф. Регламентация поведения в связи с четырьмя стадиями жизни в индуизме // Этнические стереотипы поведения / под ред. А. К. Байбурина. Л.: Наука, 1985. С. 65–94.

Статья поступила в редакцию 26 апреля 2023 г.,
рекомендована к печати 13 октября 2023 г.

Контактная информация:

Альбедиль Маргарита Федоровна — д-р ист. наук; albedil@inbox.ru

Ancient Tamil Poetry: Archaic Substratum

M. F. Albedil

Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of
the Russian Academy of Sciences,
3, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation

For citation: Albedil M. F. Ancient Tamil Poetry: Archaic Substratum. *Vestnik of Saint Petersburg University. Asian and African Studies*, 2023, vol. 15, issue 4, pp. 649–659.
<https://doi.org/10.21638/spbu13.2023.402> (In Russian)

The article is a tribute to the memory of the outstanding Russian dravidologist A. M. Dubyansky; it examines the archaic foundations of ancient Tamil poetry. This poetry is represented by two poetry collections: “Eight anthologies” and “Ten songs or poems”, which were created in the 1st–3rd centuries. A. M. Dubyansky explored the mythological and ritual origins of this poetry, it seems reasonable to reveal in it a deep archaic substratum; this is the purpose of the article. Thanks to phylogenetic memory, its actualization took place at different times in different areas of culture and literature, therefore, ancient Tamil poetry is no exception to the general rule. There are grounds to establish a genetic connection between one of the key terms of the analyzed poetry, namely, *aṇaṅku*, denoting various phenomena of the sacred sphere, with the ancient archetype of integrity, the origins of which date back to deep antiquity. The ancient Tamil poetic canon also reflected archaic ideas about time-space, the chronotope; they are significantly different from the historical dictated by the usual for us Newtonian-Cartesian paradigm. The image of the ancient Tamil god Murugan depicts the mythology of a young god, who is typologically close to the dying and resurrecting gods of the agricultural cults of the Old World. However, they left the historical scene, but the cult of Murugan is still popular in the Dravidian area, this creates opportunities for a deeper study of this mythology. Thus, the translations and studies of A. M. Dubyansky receive additional source study value and can be fruitfully used for various kinds of humanitarian research.

Keywords: ancient Tamil poetry, archaic substratum, integrity archetype, chronotope, young god mythology.

References

1. Dubyansky A. M. *Ritual and mythological origins of ancient Tamil lyrics*. Moscow, Nauka Publ., 1989. 234 p. (In Russian)
2. Dubyansky A. M. *Ritual and Mythological Sources of the Early Tamil Poetry*. Groningen, Egbert Forsten Publishing, 2000. xxi + 224 p. (Gonda Indological Studies. Vol. VIII)
3. *Poems on palm leaves. Classic Tamil lyrics*. Transl. by A. Nayman. Preface and comment. by A. Dubyansky. Moscow, Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury izdatei'stva "Nauka" Publ., 1979. 94 p. (In Russian)
4. Arsen'yev V. R. Archaic as a definition and reality. *Aktual'nye problemy izucheniia arkhaiiki: Materialy teoreticheskogo seminara "Teoriia i metodologiya arkhaiiki" 1996–2012 gg.* St. Petersburg, MAE RAN Publ., 2014, pp. 13–18. (In Russian)
5. Shcherbakova T. I. Archaic and time. *Aktual'nye problemy izucheniia arkhaiiki: Materialy teoreticheskogo seminara "Teoriia i metodologiya arkhaiiki" 1996–2012 gg.* St. Petersburg, MAE RAN Publ., 2014, pp. 18–26. (In Russian)
6. Albedil M. F. Representation of the myth in traditional Indian culture. *Vestnik of Saint Petersburg University. Asian and African Studies*, 2020, vol. 12, issue 2, pp. 262–275. (In Russian)
7. Jung K. G. Archaic man. In: Jung K. G. *Problemy dushi nashogo vremeni*. Transl. from German. Moscow, Progress Publ., 1994, pp. 158–184. (In Russian)
8. Khachatryan V. M. *"The Second Life" of the Archaic: Archaic tendencies in the civilizational process*. Moscow: Academia Publ., 2009. 292 p. (In Russian)
9. Hart G. L. *The Poems of Ancient Tamil. Their Milieu and Their Sanskrit Counterparts*. Berkeley, University of California Press, 1975. 308 p.
10. Eliade M. *Patterns in Comparative Religion*. Transl. from English. Moscow, Ladomir Publ., 1999. 488 p. (In Russian)
11. Toporov V. N. *World Tree: Universal sign complexes*. Vol. 1. Moscow, Rukopisnye pamiatniki Drevney Rusi Publ., 2010. 488 p. (In Russian)
12. Jung K. G. Approaching the unconscious. *Global'nyye problemy i obshchechelovecheskiiye tsennosti*. Comp. by L. I. Vasilenko, V. E. Ermolaeva. Moscow, Progress Publ., 1990, pp. 351–436. (In Russian)
13. Lévy-Bruhl L. *Supernatural in primitive thinking*. Moscow, OGIZ Publ., 1937. 533 p. (In Russian)
14. Eliade M. *Myths, dreams and mysteries*. Transl. from English. Moscow, Refl-buk Publ., Kiev, Vakler Publ., 1996. 288 p. (In Russian)
15. Albedil M. F. Time and space in the traditional culture of India: Reflection of mythological models. *Tamil tanta paricu. Sb. statey v chest' A. M. Dubianskogo*. Moscow, Pero Publ., 2016, pp. 157–171. (In Russian)
16. Shulman D. *Tamil Temple Myths. Sacrifice and Divine Marriage in the South Indian Saiva Tradition*. Princeton, Princeton University Press, 2014. 488 p.
17. Clothey F. W. *The Many Faces of Murugan: The History and Meaning of South Indian God*. The Hague; Paris; New York, Mouton Publishers, 1978. 268 p.
18. Albedil M. F. Mythology of the young god: A Dravidian variant. *Etnografiia*, 2019, no. 4 (6), pp. 32–41. (In Russian)
19. Knorozov Yu. V. Formal description of proto-Indian images. *Soobshchenie ob issledovanii protoindiyskikh tekstov II. Proto Indica: 1972*. Moscow, Nauka Publ., 1972, pp. 178–245. (In Russian)
20. Dubyansky A. M. O. On some religious and mythological ideas of the ancient Tamils in connection with the cult of Murugan. *Drevniaia Indii. Iazyk. Kul'tura. Tekst*. Ed. by G. M. Bongard-Levin, V. V. Vertogradova, S. V. Kullanda. Moscow, Nauka Publ., 1985, pp. 117–133. (In Russian)
21. Kullanda S. V. Gender and age institutions in ancient texts. *Rannie formy potestarnykh sistem*. Ed. by V. A. Popov. St. Petersburg, MAE RAN, 2013, pp. 164–181. (In Russian)
22. Albedil M. F. Regulation of behavior in connection with the four stages of life in Hinduism. *Etnicheskie stereotipy povedeniia*. Ed. by A. K. Baiburin. Leningrad, Nauka Publ., 1985, pp. 65–94. (In Russian)

Received: April 26, 2023

Accepted: October 13, 2023

Author's information:

Margarita F. Albedil — Dr. Sci. in History; albedil@inbox.ru