

**М. Ф. Альбедиль**

**МИФОЛОГЕМА ЮНОГО БОГА:  
ДРАВИДСКИЙ ВАРИАНТ**

**АННОТАЦИЯ.** Юный бог — главный герой обширного круга мифов об умирающих и воскресающих богах, известных в древних земледельческих цивилизациях Старого Света. В их числе — древнеегипетский Осирис, шумерский Думузи, хеттский Телепинус и др. Общепринятой интерпретации этих мифов и персонажей нет. Обычно их трактуют как богов плодородия, а соответствующие мифы — как календарные. Несмотря на разнообразие сюжетных вариантов, можно выделить некоторые основные структурные составляющие этих мифов. Это прежде всего юношеский возраст персонажа, его борьба с демоном, любовная связь с героиней мифа, мотив смерти и воскресения (или исчезновения и возвращения). Южноиндийский (дравидский) вариант юного бога, известный под именем Муруган, обычно не включается в рассмотрение в рамках названной темы. Между тем он представляется небесполезным для анализа сложной и многоуровневой семантики этого персонажа. Образ юного бога глубоко укоренен в дравидской традиции: он известен по меньшей мере со времен протоиндийской цивилизации (III–II тыс. до н. э.). Его культ отразился в древнетамильской поэзии так называемой эпохи санги, существовавшей в первые три века нашей эры. По своим главным характеристикам Муруган типологически близок названным выше персонажам. Однако они сошли с исторической сцены вместе с породившими их цивилизациями, а его культ со временем приобретал лишь все большую популярность в дравидском (особенно тамильском) ареале, пока Муруган не стал поистине национальным тамильским божеством, маркером этнической идентичности тамилы. Подобная длительная историческая сохранность образа в дравидской традиции открывает возможности для более глубокого изучения мифологемы юного бога.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** юный бог, умирающие и воскресающие боги, календарные мифы, дравидская традиция, тамилы, культ Муругана

УДК 294.112.14

DOI 10.31250/2618-8600-2019-4(6)-32-41

**АЛБЕДИЛЬ** Маргарита Федоровна — д. и. н., в. н. с. отдела этнографии Южной и Юго-Западной Азии, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Россия, Санкт-Петербург)  
E-mail:albedil@inbox.ru

Тема настоящей статьи, приуроченной к юбилею Н. Г. Краснодембской, выбрана неслучайно: юбиляр проявляла интерес к сходным сюжетам (Краснодембская 2014). Некоторые из них причастны к мифологеме юного бога, которая до сих пор не получила исчерпывающей и всеми признанной интерпретации, поэтому приведенный здесь дравидский материал может оказаться небесполезным для разного рода аналогических сопоставлений и анализа сложной и многоуровневой семантики этого персонажа.

Юный бог — главный герой обширного круга мифов об умирающих и воскресающих богах, наиболее известных по древним культурам Старого Света. Достаточно вспомнить древнеегипетского Осириса, шумерского Думузи, хеттского Телепинуса, ближневосточного (точнее — финикийского) Адониса/Адона, фригийского Аттиса, древнегреческого Диониса и др. В развитых земледельческих цивилизациях эти божества и связанные с ними мифы выдвигались на первый план в идеологической жизни древних обществ. Сюжеты мифов выстраивались по-разному, но можно выделить некоторые основные структурные составляющие, общие для большинства из них. Так, главный персонаж не просто молод, но вечно юн. Оказываясь во вражде с каким-либо хтоническим демоном или злонамеренным божеством, олицетворяющим деструктивные силы природы, он вступает с ним в поединок и побеждает. Как правило, в сюжете участвует женский персонаж, с которым герой связан любовными отношениями, поэтому здесь часто присутствует мотив священного брака, наряду с мотивами смерти и воскресения. В некоторых вариантах мифов герой не гибнет, а уходит или бесследно исчезает (например, в царстве мертвых), то есть умирает символически, но потом возвращается, оставаясь неизменно юным (Гринцер 1992: 547). Можно выстроить обширную галерею подобных персонажей, которые в мифах древних цивилизаций олицетворяли, как принято считать, весеннее пробуждение природы и ее ежегодное осеннее умирание. 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 побочными импликациями, связанными с местными условиями.

Классическая традиция трактовать умирающих и воскресающих персонажей как земледельческих богов, ответственных за плодородие полей, а их смерть и воскресение как стадии земледельческого процесса, утвердилась со времен британского антрополога Дж. Фрэзера. Следуя обрядовой теории происхождения мифа, он считал прототипами этих богов древних реальных обожествленных правителей, которых убивали при первых признаках упадка плодородия (Фрэзер 1980: 362–440). Взгляды Дж. Фрэзера полностью разделял советский религиовед С. А. Токарев (Токарев 1986: 303–320). По мнению отечественного фольклориста Е. М. Мелетинского, такие мифы можно интерпретировать как календарные, символически

воспроизводящие природные циклы. Эти мифы были тесно связаны с земледельческими культами и занимали существенное место в развитых аграрных мифологиях (Мелетинский 1998: 193–198). Российский религиовед Е. А. Торчинов, впрочем, считал недопустимым объяснять мистериальный культ умирающего и воскресающего бога как сугубо аграрный и предлагал интерпретировать его с позиций мифологического сознания, акцентируя внимание на психологической стороне культа и привлекая для этого трансперсональную психологию С. Грофа (Торчинов 1997: 108–130). Известный религиовед М. Элиаде трактовал символику этих божеств исходя из космогонической теории, согласно которой их смерть знаменует разрушение и гибель мира, а воскресение — сотворение нового мира (Элиаде 1999: 170–175).

Однако современный ученый Дж. Смит считает несостоятельными приведенные интерпретации и предлагает отказаться от категории умирающих и воскресающих богов, понимая их как «неправильное наименование, рожденное произвольными реконструкциями и основанное на прочтении очень поздних и весьма неоднозначных текстов». По его мнению, эта категория божеств «христиански ангажирована и основана на скудных источниках», а потому представляет интерес скорее для историков науки, чем для истории религии (Смит). Тем не менее современный российский религиовед А. П. Забияко не сомневается в правомерной и убедительной интерпретации умирающих и воскресающих богов как мифологического представления о циклических процессах возрождения и увядания растительности (Забияко 2006: 1095–1096). Приведенный здесь по необходимости краткий обзор отдельных мнений показывает, что общепринятой интерпретационной модели для мифологемы юного бога, связанного с плодородием, смертью и воскресением, пока не предложено. При этом, насколько можно судить по доступным публикациям, индийские и в частности дравидские материалы до сих пор широко не привлекались при анализе общих составляющих этой мифологемы.

Между тем культ юного бога глубоко укоренен в дравидской традиции и прослеживается по меньшей мере со времен протоиндийской цивилизации III–II тыс. до н. э. (Knorozov et al. 1981: 80). В надписях, условно названных жертвенными, присутствуют обращения к юному богу. Об этом свидетельствует, например, текст на оттиске, сопровождаемый сценой убийства буйвола: «Юному богу [жертва]» (здесь употреблена субстантивированная форма прилагательного, которую невозможно передать грамматически адекватно средствами русского языка) (Альбедиль 1994: 156–165). Вследствие скудости протоиндийского материала и лапидарности дошедших до нас текстов четко и достоверно определить основные характеристики и главные функции этого божества практически невозможно. По всей вероятности, он был связан с сельскохозяйственным циклом, жизненно важным для доисторического аграрного общества. В этом

убеждает, в частности, сцена, в которой персонаж с копьем (бог-копьеносец), прообраз позднейшего юного бога, убивает буйвола с двенадцатью кольцами на рогах (символ года). По предположению Ю. В. Кнорозова, двенадцатилетнего буйвола, священное животное верховного бога, могли ритуально убивать вместо царя (Кнорозов 1972: 218–219).

Гораздо больше сведений о юном божестве древних дравидов сохранилось в тамильских текстах, которые принято называть «поэзией эпохи санги». Они датируются первыми тремя веками нашей эры, но время создания отдельных произведений определяется лишь приблизительно. Однако вне зависимости от хронологии они, бесспорно, базируются на солидном и чрезвычайно интересном этнографическом субстрате. Эта поэзия представлена двумя поэтическими сборниками: «Восемь антологий» и «Десять песен или поэм». В одной из песен последнего сборника под названием Тирумугаттруппадай (то есть «Наставление на путь к Муругану»), написанной поэтом Наккираром, воспевается юный бог Муруган (Дубянский 1989: 10–11).

Что же представлял собой дравидский Муруган в первые века нашей эры? Точнее: как его образ отразился в текстах того времени? Ядром всякого мифологического персонажа является его имя, с него и стоит начать описание. Имя Муругана происходит от слова *muruku* со значениями ‘детство’, ‘юность’, ‘аромат’, что связывает его с весенним возрождением сил природы, со свежей растительностью и т. п. Его рождение, как ни парадоксально, приписывается девственной богине войны Коттравай (‘Победная’, ‘Убийственная’), а мотив девственности в дравидской мифологии связан с высшей степенью концентрации нерастроченной сакральной энергии (Shulman 1980: 141–148). И сам Муруган воспевается как носитель редкостной сакральной энергии, именуемой термином *ананку* (Rajam 1986: 257–260), а 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. *вел*, ‘копье’), поскольку его главный атрибут — копье с алым наконечником, вызывающее ассоциации с солнцем и его благодатной энергией. Вахана (ездовое животное) Муругана — слон или павлин, а на его знамени изображен петух.

По всей вероятности, древнетамильский юный бог указанного периода уже был синкретическим персонажем, в котором соединились повсеместно обитающие местные духи и божества 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 (Clothey 1978).

Как божество плодородия, Муруган причастен к своевременным и обильным дождям, о ниспослании которых местные жители и просят божество. В этой ипостаси он связан любовными отношениями с Валли, девушкой из племени горных охотников. Древний миф о Валли и Муругане

до сих пор популярен на дравидском юге Индии, особенно в Тамилнаде. В самом кратком виде его содержание сводится к следующему. Дочь вождя племени кураваров Валли, которую можно трактовать как одно из воплощений тамильской богини земли, отправилась на просяное поле оберегать созревающие посевы от птиц и животных. Здесь к ней под видом юного охотника явился Муруган, он с первого взгляда влюбился в девушку. Но та не ответила ему взаимностью. Тогда юноша пригрозил, что если она и впредь будет так жестока, то он прибегнет к обычаю «мадал»: сядет на ветку колючего пальмирового дерева и будет истязать себя. Валли в конце концов уступила просьбам юноши, и начался период их тайной любви. Он закончился, когда наступило время урожая, и Валли пришлось возвращаться домой, где она страдала без своего возлюбленного. А он тем временем явился на просяное поле и, не найдя там девушки, отправился на поиски и нашел ее в селении. Они устроили побег, но разгневанный отец пустился за ними в погоню. Когда беглецов настигли и попытались пустить стрелу в Муругана, сопровождающий его павлин закричал и все преследователи упали замертво. Валли принялась горько оплакивать родителей, но Муруган их оживил и явился перед ними в своем истинном облике юного бога. Далее последовала свадьба в соответствии с обычаями племени (Zvelebil 1977). Примечательно, что Валли в этом мифе — не что иное, как персонификация растения валли (ползучее растение со съедобными клубнями, *Convolvulus batatas*) и тем самым символизирует растительное начало природы. Эротическое соединение Валли и Муругана знаменует соединение мужского и женского начал, которое магически обеспечивает плодородие природы (Дубянский 1989: 35).

В древнетамильских текстах подчеркивается воинственный аспект мифологии Муругана: сын богини войны, он и сам участвует во многих сражениях, служа образцом неукротимой мощи, силы и мужества. Муруган неустрасливо борется с демонами, посягающими на власть богов. В этом качестве он близок североиндийскому Сканде, богу войны, юному предводителю войска богов, сражавшегося с демонами-асурами. Канонический образ Сканды, известный также под именами Карттикея, Шанмукха, Субрахманья, Кумара, складывается позже, в эпосе, и закрепляется в пуранах, а к тому времени он уже вбирает в себя черты древнетамильского Муругана. Но в вышеназванных тамильских текстах есть фрагменты, связанные с оригинальной мифологической традицией (Shulman 1980: 30).

Согласно этой традиции, главный враг Муругана, демон Сур, или Сурападма, благодаря восхвалениям Шивы получил от него необоримую власть над миром. Обеспокоенные и униженные боги обратились к тому же Шиве, и он согласился родить сына, который уничтожит злонамеренного демона. Так на свет из семени Шивы появился Муруган и вступил в борьбу с демонами. Сначала он расколол копьем гору Краунчу и поразил

им скрывавшегося в ней демона Тараку. Затем он схватился с Суром. Тот во время битвы становился то огнем, то горами, то облаками, то бушующими водами и т. п. Он порождал бесчисленные тени и прятался в них и, наконец, превратился в дерево манго. Оно выросло посреди океана, а его ветви, достигавшие края мира, погрузили во мрак небо и землю, так что звезды падали с небес и опрокидывались горы. Но Муруган своим огненным копьём осушил воды вокруг дерева, а затем срезал его под самый корень. Но и тогда Сур не был побежден; он раскололся надвое, превратившись в петуха и павлина. Победоносный Муруган поместил петуха на своем флаге, а павлина сделал своей ваханой. Возможно, этот эпизод представляет собой осколок несохранившегося древнего дравидского космогонического мифа (Shulman 1979: 31).

Важно отметить и оргиастический, мистериальный характер культа Муругана, также получивший отражение в поэзии эпохи санги и в более поздней (V–VI вв.) поэме «Повесть о браслете» (Силаппадихарам). Вот лишь некоторые ритуальные процедуры для почитания юного бога: кровавые жертвоприношения, подношения рисовых лепешек, пропитанных кровью, возлияние пальмового вина, игра на музыкальных инструментах, пение песен, экстатические пляски (Дубянский 1985: 122). Примечательно, что исполнительницами культовых действий шаманского толка были преимущественно женщины, хотя описаны и специальные церемонии, отправляемые жрецом, который назван, как и божество, «копыеносцем».

Таким образом, 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, как явствует из приведенного выше мифа о Валли и Муругане.

Однако если названные выше юные боги прекратили свое существование вместе с сошедшими с исторической сцены древними цивилизациями, то дравидский юный бог сохраняется и поныне на юге Индии. В классическом индуизме, в жреческой традиции образы Муругана и Сканды окончательно сливаются, образуя синкретический культ, осложненный многократными скрещиваниями с местными божествами. Сканда-Муруган, бог войны, юный предводитель войска богов, становится сыном Шивы и Парвати и прочно закрепляется в шиваитском пантеоне. Его изображают шестиликим и двенадцатируким юношей, сидящем на павлине; его главные атрибуты — копьё с алым наконечником и флаг с изображением петуха. Что же касается собственно Муругана, то в дравидоязычном ареале, особенно в Тамилнаде, он со временем приобретал все большую популярность

и в настоящее время фактически превратился в национального бога тамиллов, став маркером их этнической идентичности (Clothey 1978: 2–5). Столь длительное историческое бытование образа юного бога в дравидской традиции открывает возможности для более глубокого и всестороннего изучения ритуально-мифологических характеристик этого персонажа.

Причудливая эволюция дравидского юного бога еще ждет внимательного и глубокого исследования, которое связано с целым комплексом сложных мифологических и этнорелигиоведческих проблем. Среди них — определение этноисторического субстрата, послужившего основой для формирования образа и культа Муругана. Можно предположить, что таковой послужила система половозрастной стратификации, которая играла структурообразующую роль в социальной жизни архаического дравидского общества. Ее отзвуки сохранились в системе варна-ашрама-дхарма (закон четырех периодов жизни), закрепленной в брахманской идеологии (Альбедиль 1985: 88–90). Однако решение этих проблем — самостоятельная задача, выходящая за рамки настоящей статьи.

#### СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

*Альбедиль М. Ф.* Регламентация поведения в связи с четырьмя стадиями жизни в индуизме // Этнические стереотипы поведения. Л.: Наука, 1985. С. 65–94.

*Альбедиль М. Ф.* Протоиндийская цивилизация. Очерки культуры. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 1994.

*Гринцер П. А.* Умиравший и воскресающий бог // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. М.: Сов.энциклопедия, 1992. Т. 2. С. 547–548.

*Дубянский А. М.* О некоторых религиозно-мифологических представлениях древних тамиллов в связи с культом Муругана // Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М., 1985. С. 117–133.

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

*Забияко А. П.* Культ умирающих и воскресающих богов // Религиоведение. Энциклопедический словарь. М.: Академический Проект, 2006. С. 1095–1096.

*Кнорозов Ю. В.* Формальное описание протоиндийских изображений // Сообщение об исследовании протоиндийских текстов II. ProtoIndica: 1972. М.: Наука, 1972. С. 178–245.

*Краснодембская Н. Г.* От Древнего Рима до древней Ланки: время и свойства «юных» (о символике, мифологии, социально-магическом статусе) // Зографский сборник. Вып. 4. СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 249–265.

*Мелетинский Е. М.* Мифы древнего мира в сравнительном освещении // Избранные статьи. Воспоминания. М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 1998. С. 192–258.

*Смит Дж.* Умиравшие и воскресающие боги. URL: <https://religious.life/2014/10/dzhonatan-smit-umirayushhie-i-voskresayushhie-bogi-anofriev/> (дата обращения: 21.10.2019).

*Токарев С. А.* Религия в истории народов мира. М.: Политиздат, 1986.

*Торчинов Е. А.* Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1997.

Фрэзер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М.: Политиздат, 1980.

*Элиаде М.* Трактат по истории религий. Т. 2. СПб.: «Алетейя», 1999.

*Clothey F. W.* The Many Faces of Murugan: the History and Meaning of South Indian God. The Hague — Paris — New-York Mouton Publishers, 1978.

*Knorozov Y. V.* Albedil M. F., Volchok B. I. Proto-Indica: 1979. Report on the Investigation of the Proto-Indian texts. М.: Nauka, 1981.

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

*Shulman D. D.* Murugan, the Mango and Ekambaresvara — Siva: Fragments of Tamil Creation Myth? // Indo-Iranian Journal. 1979. № 21. P. 27–40.

*Shulman D. D.* Tamil Temple Myths: Sacrifice and Divine Marriage in the South Indian Saiva Tradition. Princeton: University Press, 1980.

*Zvebil K.* Valli and Murugan — a Dravidian Myth // Indo-Iranian Journal. 1977. Vol. 19. P. 227–246.

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

*Zvebil K. V.* The Smile of Murugan on Tamil Literature of South India. Leiden: Brill, 1973.

## THE MYTH OF THE YOUNG GOD: DRAVIDIAN VERSION

**ABSTRACT.** The young god is a protagonist of a wide range of myths about dying and resurrecting gods known in the ancient agricultural civilizations of the Old World. The most famous examples are the ancient Egyptian Osiris, the Sumerian Dumuzi, the Hittite Telepinus, etc. There is no generally accepted interpretation of these myths and characters. Usually they are interpreted as fertility gods, and the corresponding myths as calendar ones. The plots of myths are varied, but some basic structural components of these myths can be identified: the youthful age of the character, his struggle with the demon, love affair with the heroine of the myth, the motive of death and resurrection (or disappearance and return). The South Indian (Dravidian) version of the young god, known as Murugan, is usually not included into this typology. However, it can be useful to analyze the complex and multi-level semantics of this character. His image is deeply rooted in the Dravidian tradition as Murugan has been known at least since the time of proto-Indian civilization (III–II millennium BC). The cult of Murugan was reflected in the poetry of the ancient Tamils, which existed in the first three centuries of our era. Typologically, the character shares the common features intrinsic to the aforementioned characters. But while the latter left the historical scene together with the civilizations that gave birth to them, Murugan eventually gained more and more popularity in the Dravidian (especially Tamil) area. As a result, he became a truly national Tamil deity, a marker of Tamil ethnic identity. Such a long historical preservation of his image in the Dravidian tradition opens up opportunities for a deeper study of the myths of the young god.



KEY WORDS: young god, dying and resurrecting gods, calendar myths, Dravidian tradition, Tamils, cult of Murugan

Margarita F. ALBEDIL — Doctor of Historical Sciences, Leading Researcher Fellow, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences (Russia, St. Petersburg)

E-mail: albedil@inbox.ru

#### REFERENCES

Albedil M. F. [Regulation of Behavior in Connection With the Four Stages of Life in Hinduism]. *Etnicheskie stereotipy povedeniya* [Ethnic Stereotypes of Behavior]. Leningrad: Nauka Publ., 1985, pp. 65–94. (In Russian).

Albedil M. F. *Protoindijskaya civilizaciya. Oчерki kultury* [Proto-Indian Civilization. Culture Essays]. Moscow: Vostochnaya Literatura Publ., 1994. (In Russian).

Clothey F. W. *The Many Faces of Murugan: the History and Meaning of South Indian God*. The Hague — Paris — New-York Mouton Publishers, 1978. (In English).

Dubyanskiy A. M. [On Some Religious and Mythological Ideas of the Ancient Tamils in Connection With the Cult of Murugan]. *Drevnyaya Indiya. Yazyk. Kultura. Tekst* [Ancient India. Language. Culture Text]. Moscow: Nauka Publ., 1985, pp. 117–133. (In Russian).

Dubyanskiy A. M. *Ritualno-mifologicheskie istoki drevnetamilskoj liriki* [Ritual and Mythological Sources of The Early Tamil Poetry]. Moscow: Nauka Publ., 1989. (In Russian).

Eliade M. *Traktat po istorii religii* [Treatise on The History of Religions]. St. Petersburg: Aleteya Publ., vol. 2, 1999. (In Russian).

Grinzer P. A. [Dying and Resurrecting God]. *Miphy narodov mira. Enciklopedia v 2-h tt*. Myths of the Peoples of the World. Encyclopedia in 2 parts. Moscow: Sovetskaya Encyclopedia Publ., 1992, vol. 2, pp. 547–548. (In Russian).

Knorozov Y. V. [Formal description of proto-Indian images]. *Soobshchenie ob issledovanii protoindijskih tekstov II. ProtoIndica: 1972* [Report on the Investigation of the Proto-Indian Texts II. ProtoIndica: 1972]. Moscow: Nauka Publ., 1972, pp. 178–245. (In Russian).

Knorozov Y. V., Albedil M. F., Volchok B. I. *Proto-Indica: 1979*. Report on the Investigation of the Proto-Indian Texts. Moscow: Nauka Publ., 1981. (In English).

Krasnodembskaya N. G. [From Ancient Rome to Ancient Lanka: The Time and Properties of The “Youth” (About Symbolism, Mythology, Social and Magical Status)]. *Zographskii sbornik* [Zograph’s Collecton], 2014, vol. 4, pp. 249–265. (In Russian).

Meletinskii E. M. [Comparative Study of the Myths of the Ancient World]. *Izbranniye stat’i. Vospominaniya* [Collected Articles. Memoirs]. Moscow: RGGU Publ., 1998, pp. 192–258. (In Russian).

Rajam V. S. Aṇṇku: Female Sacred Power. *Journal of the American Oriental Society*, 1986, no. 2, vol. 106, pp. 257–272. (In English).

Shulman D. D. Murugan, the Mango and Ekambaresvara — Siva: Fragments of Tamil Creation Myth? *Indo-Iranian Journal*, 1979, no. 21, pp. 27–40. (In English).

Shulman D. D. *Tamil Temple Myths: Sacrifice and Divine Marriage in the South Indian Saiva Tradition*. Princeton: University Press, 1980. (In English).

Smit G. *Umirayuschye i voskresayuschye bogi* [Dying and Resurrecting Gods]. Available at: <https://religious.life/2014/10/dzhonatan-smit-umirayushhie-i-voskresayushhie-bogi-anofriev/> (accessed: 21.10.2019). (In Russian).

Tokarev S. A. *Religiya v istorii narodov mira* [Religion in the History of the Peoples of the World]. Moscow: Politizdat Publ., 1986. (In Russian).

Torchinov E. A. *Religii mira: opit zapredelnogo: Psihotehnika i transpersonalnie sostoyaniya* [Religions of the World: Experience of the Beyond: Psychotechnics and Transpersonal States]. St. Petersburg: Centr “Peterburgskoye vostokovedeniye” Publ., 1997. (In Russian).

Zabiyako A. P. [The Cult of Dying and Resurrecting Gods]. *Religiovedeniye. Eciklopedicheskii slovar* [Religious Studies. Encyclopedia Dictionary]. Moscow: Academicheskii proekt Publ., 2006, pp. 1095–1096. (In Russian).

Zvelebil K. Valli and Murugan — a Dravidian Myth. *Indo-Iranian Journal*, 1977, vol. 19, pp. 227–246. (In English).

Zvelebil K. V. The Nature of Sacred Power in Old Tamil Texts. *Acta Orientalia*, 1979, vol. 40, pp. 157–192. (In English).

Zvelebil K. V. *The Smile of Muruganon Tamil Literature of South India*. Leiden: Brill, 1973. (in English).