

П.В. Хрущева

Энергийный прагматизм в тамильской культуре

Каждому исследователю, который имеет дело с традиционным обществом¹, знакома установка на получение и удержание энергии, жизненной силы, мощи; нетрудно заметить, что значительная часть бытовых предписаний, социальных установлений и религиозных ритуалов соответствуют этой цели.

Назрела необходимость сделать на этом акцент и каким-то образом обозначить основную ценностную ориентацию 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 не некие универсалии (культурные, космические или божественные), а в первую очередь потребности человека (в данном случае – потребность в энергии / жизненной силе); этические предписания непосредственно увязаны с жизненными устремлениями человека³.

Прагматизм можно понять как противоположность дхармическому действию: действию из чувства долга, действию ради поддержания мирового порядка, или противоположность действию, предписанному карма-йогой: действию, не ориентированному на результат. Прагматизм означает, что человек ориентирован не на *действие* как таковое, а на *действенность*, результативность.

Причем обычно это действенность не для мира в целом, а для достижения конкретной цели, которая может касаться самого человека, его семьи, его деревни, его страны и т. д.

Энергия в представлении носителей такого мировоззрения – это сила, понимаемая 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 Р.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 древних римлян и т. д. Хотя представления об этой силе в различных культурах нельзя считать идентичными (имеются нюансы в ее восприятии), в большинстве случаев предполагается, что эта сила повсюду, но доступна локализации, воздействует на расстоянии и через контакт, безлична, но иногда концентрируется или 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 (*anañgu, śakti*). Итак, первое – это 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, но явно опасна, ибо 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 умиливать, чтобы предотвратить вред, который они могут причинить. Их не призывали ради благих дел.

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

В литературе высказывались сомнения по поводу сакрального характера *анангу* в древнетамильской поэзии: В.С.Раджам из университета Пенсильвании в статье 1986 года⁶ оспаривает концепцию *анангу* как потенциально опасной сакральной силы. По ее мнению, это сила, придающая объектам и существам следующие качества:

- чарующее, влекущее, ошеломляющее, сексуально привлекающее, овладевающее;
- возбуждающее трепет, почтение, страх;
- необъяснимое, таинственное, необычайное;
- эффектное, картинное;
- беспокоящее, опасное, ужасное;
- непобедимую мощь.

Если в критикуемой ею концепции *анангу* – это сакральная сила, которая может проявляться как очарование, сексуальность, страдания, непобедимая мощь и т. д., то для Раджам – это просто очарование, сексуальность, страдания, непобедимая мощь. Исследовательница готова переводить термин *анангу* в одних контекстах как «сексуальность», в других как «непобедимость», иногда – как «благоговение» и т. д. В ее интерпретации термин *анангу* предстает как ряд омонимов, и нет ничего, что объединяло бы эти значения. Ее собственное обобщение – «особые качества особых сущностей для особых причин» – звучит неубедительно, бессодержательно и положения не спасает. Гораздо убедительнее концепция исследователей, рассматривающих *анангу* именно как сакральную силу.

Жертвоприношение. Принцип энергообмена выявляется в жертвоприношении, идея которого пронизывает тамильскую культуру, проявляясь не только в культовой, но и в других сферах жизни, вплоть до политической. 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 (репрезентация целого через часть или через символ): например, принесение в жертву головы символизируется пожертвованием волос или кокоса. В деревнях волосы приносят в жертву, когда желают успеха в делах, избавления от болезни 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 жертве (жертвователю). Таким образом, жертвоприношение приводит к обновлению энергии жертвователя. В архаичных мифах образцом для жертвователя-человека является бог, приносимый в жертву (или приносящий себя в жертву) богине, результатом чего становится обновление его мощи. Мощь, жизненная сила, обновляема через смерть.

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. Если учесть, что в традиционном обществе энергия, могущество рассматривается как сакральное, не удивительно, что демоны почитаются.

Жертвоприношение – явление универсальное, уникальным же остается тот факт, что значение жертвы в мировосприятии тамиллов с течением времени не уменьшается. В середине XX в., когда в Тамилнаду шла борьба за тамильскую речь, было зафиксировано несколько случаев самосожжения – принесения себя в жертву Тамилтай, обожествленной тамильской речи, во имя ее процветания⁷. Те, кто отдали свои жизни во благо Тамилтай, были уверены в том, что их жертва увеличит ее силу. 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 (*кагри*) и неудовлетворенного желания. В североиндийской культуре энергичный прагматизм связан теснее всего с понятием *тапаса*, в южноиндийской – с понятием *карпу* (целомудрия, воздержания), которое для тамиллов изначально не имело отношения к морали, а служило инструментом накопления и удержания энергии.

Нередко можно встретить суждения о противоречивости характера 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 внеморален. 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 теряет во время любовного акта семя/энергию, а поднимает её 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 девственности 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 встречается 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 благополучие семьи находятся в буквальной зависимости от поведения и умонастроения женщины, которая считается воплощением *шакти*.

Целомудрие, чистота, девственность первоначально не имели моральных коннотаций, их функцией было сохранение энергии: энергичный прагматизм хронологически предшествует морали. Появление морали ознаменовалось идеей, что чистота важна не только как способ сохранить энергию, но и либо сама по себе, либо в связи с идеалом освобождения. Заметим в скобках, что в рамках индийской культуры 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 составления пуран, и зачастую очевидны белые нитки, которыми пришта к сюжету мораль, не содержащаяся в нем имплицитно. Попытки авторов пуранических текстов привнести мораль в архаичные сюжеты изрядно добавили в них противоречивости.

Инцест. То же самое нереализованное эротическое напряжение, увеличивающее внутренний жар, в мифах можно наблюдать между братом и сестрой (сестрами), матерью и сыном (сыновьями). Деревенская богиня обычно остается девственницей, что, как уже упоминалось, не исключает внутреннего эротизма богини. Тенденция предотвращать сам акт инцеста, контрастируя с описанным во множестве традиций инцестуальным творением мира, приписывает созидательный акт силе девственницы, а инцестуальный союз оставляет латентным, опасным желанием. Это вновь род неудовлетворенного эротического напряжения, которое только усиливает энергию; до реализации инцеста, т. е. расплескивания энергии, в тамильских сюжетах дело обычно не доходит.

Распространенный в Тамилнаду кросскузенный брак (являющийся, конечно, не инцестом, но, тем не менее, примером брачных отношений между родственниками) также может служить иллюстрацией энергичной прагматики, поскольку направлено это установление на то, чтобы не позволить женщине – воплощению *шакти* – покинуть семью.

Практика *пѳри*. Роль энергийного 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, а потому предполагает накопление энергии, энергия же в данном случае направляется на благополучие родственников-мужчин.

Страдание (*pāṭi*). Энергийный прагматизм проявляется в отношении не только к самоограничению, преднамеренному отказу от комфорта и добровольному страданию, но также к страданию 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 несправедливости, принявших насильственную смерть. Страдание и смерть – общий путь деификации в деревенских культах. В начале XX века подобные примеры приводил Генри Уайтхэд⁹, в конце века – Стюарт Блэкберн. Блэкберн подробно выясняет, как жители деревни, подвергшиеся насильственной смерти, включаются в божественную иерархию¹⁰.

Наиболее известный пример – самая популярная в Южной Индии богиня Марийамман. О ней (как и 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 деталями¹². Согласно южноиндийской версии, женщина по имени Марийамман была настолько целомудренна, что благодаря своему целомудию 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 (небесного музыканта) 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 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.

Наиболее яркий пример, демонстрирующий отсутствие связи деификации с концепциями святости или морали, являет собой культ Эрукаммы. Эрукамма при жизни выкрадывала деревенских детей и пожирала их в тайном месте на краю деревни. Плетельщик корзин набрел на нее, когда она пожирала недавно украденное дитя, и отрубил ей голову. После ее смерти люди, опасаясь возможных неблагоприятных последствий, ее мести, почтили ее, чтобы умиротворить, и их моления заставили ее перенаправить свою энергию на защиту деревни.

Страдание, подобно *manacu* (практике самоограничения), вне любых моральных коннотаций способствует накоплению энергии. Тем, кто страдал и принял насильственную смерть, тем, кто через это приобрел много силы, нельзя позволить скитаться вокруг, тревожа людей, их необходимо умилоствить. 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; как жертвоприношение приводит к увеличению жизненной силы жертвователя, так принесение дара увеличивает энергию (и повышает статус) дарителя.

Данное представление можно считать общеиндийским, но для тамилон оно имеет большее значение, что демонстрируется, например, в особой трактовке известного сюжета о трех шагах Вишну в «Рамаяне» тамильского поэта Камбана (*Irāmāvatāram*).

В первоначальной североиндийской версии мифа демон Бали обманут богом Вишну (явившимся в облике карлика и попросившим в дар столько земли, сколько он сможет пройти за три шага, а затем прошедшим за два шага всю вселенную). В тамильской поэме Бали (там. *Māvali*) предупрежден об истинной природе карлика, он догадывается о последствиях, тем не менее, он не собирается отказывать просителю. Напротив, Бали приходит в восторг, видя Вишну в качестве просителя; он усматривает благоприятную

возможность унижить верховного бога установлением отношений зависимости, которые являются следствием передачи дара. Бали осознает позитивное значение дара для дающего, опасное и даже позорное для получающего, поэтому он не может упустить шанс, какими бы последствиями это ему ни грозило.

Взаимосвязанность кармы и *шакти* поясняет Маргарет Эгнор в статье о значении *шакти* для тамильских женщин: «Правило, что все должно быть уравновешено – это закон кармы (*vinai*), поэтому *шакти* во многих случаях может быть эквивалентом кармы. ...И карма, и *шакти* обозначают действие: карма – плод прошлого действия, *шакти* – потенция будущего действия»¹³. Неоплаченный дар оставляет получателя во власти дарителя, ибо принятие дара влечет за собой кармический долг. Поскольку хорошая карма может трактоваться как энергичный ресурс, потенциальная энергия, с помощью которой можно, например, попасть в небесные миры, получить всякие иные блага и т. д., кармический долг может пониматься как в некотором смысле долг энергетический.

Любовь и преданность (*аппи* и *bhakti*). В качестве дара может рассматриваться не только нечто материальное; любовь, например, тоже можно считать даром. Тамильская литература демонстрирует примеры того, как даже *бхакти*, чистая бескорыстная преданность божеству, оказывается помещенной в контекст энергичного 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. В некотором мифологическом сюжете Равана, рассудив, что секрет могущества Шивы коренится в его Шакти, супруге, предается аскезе и просит бога отдать ему Парвати. Шива вынужден исполнить его просьбу. Богиня взывает о помощи к своему брату, Вишну, но и тот подтверждает, что *бхакти* должна принести соответствующую награду¹⁴, 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 выдвинуть условия и пообещать Дэви (Богине) что-нибудь придумать в ближайшее время.

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 энергичного 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, во-первых, представление о женщине как одном из основных фокусов силы, во-вторых, особое внимание к энергичному аспекту явлений, в-третьих, актуальность данного представления для тамилы и в наши дни, в условиях не только деревни, но и города.

М.Элиаде говорит о том, что силу (*мана*) заключает в себе все, причастное сакральному, «обладающее бытием в превосходной степени, все, иначе сказать, представляющееся человеку действенным, динамичным, плодотворным, совершенным»¹⁵. Другими словами, атрибутами силы, выступающей то как качество, то как субстанция, являются бытийственность, сакральность и могущество.

Можно отметить, что энергичный прагматизм связан с представлением о тотальности сакрального, что подразумевается следующим кругом идей.

– Отсутствие разделения на обыденное и сакральное. Нет сферы обыденного, все сакрально.

– Сакральной признается сила.

– Силой в той или иной мере пронизано все.

– У любого действия кроме прямого назначения есть сверхзадача – получение, сохранение, приумножение силы.

– Отсюда, вся человеческая деятельность связана со сферой сакрального. Круг замкнулся.

Отношение к этой силе, порой вызывающей благоговение, в целом в традиционных обществах весьма прагматично. Существ, которые обрели ее каким бы то ни было путем, почитают, чтобы умиловить, почитают и объекты, ею исполненные, кроме того, имеется множество социальных и моральных предписаний, направленных на приобщение к этой энергии, ее накопление и сохранение. И если в одних культурах она может рассматриваться лишь как средство для обретения благ более зримых, материальных, то в других культурах, в частности, тамильской, она представляется самоценной, поскольку приобщает к сакральной основе бытия.

Примечания

- ¹ Поскольку не существует терминологической определенности относительно выражения «традиционное общество», можно взять это выражение в рабочем для данного исследования значении. Традиционным называют либо доиндустриальное общество (с присваивающим или сельским хозяйством), либо общество, где медленно меняется традиция. Для данного исследования важна не форма хозяйствования (это может быть и общество охотников-собираателей, и земледельческое общество, и индустриальное, как современный Тамилнаду), не форма передачи социального опыта. В настоящей статье термин употребляется в смысле геновского традиционализма: это общество, чей уклад учитывает порядок проявления (от тонкого к плотному).
- ² Например, см.: *Кинсли Д.* Махавидьи в индийской тантре. СПб., 2008. С. 114.
- ³ Такая трактовка термина близка обыденному пониманию слова «прагматизм», а если говорить о философах одноименного направления, ближе всего к прагматизму Ричарда Рорти.
- ⁴ *Мосс М.* Социальные функции священного. СПб., 2000. С. 101.
- ⁵ Подробная классификация объектов, которым в древнетамильской поэзии приписывается обладание *анангу*, а также попытки уточнить значение термина содержатся в работах К.Звелебила, Дж.Харта, А.М.Дубянского (*Zvelebil 1979; Rajam 1986; Hart 1973; Дубянский 1989*). Названные исследователи разделяют мнение о сакральном характере *анангу*.
- ⁶ *Rajam V.S.* Aṅaṅku: Female Sacred Power // *Journal of the American Oriental Society*. 1986. V. 106. N. 2. P. 257–272.
- ⁷ *Ramaswamy S.* Passions of the Tongue: Language Devotion in Tamil India, 1891–1970. New Delhi, 1998. P. 1.
- ⁸ *Reynolds H.B.* The Auspicious married woman // *The Powers of Tamil women*. N.Y., 1980. P. 50–57.
- ⁹ *Whitehead H.* The Village Gods of South India. Delhi, 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., 1987. С. 248–249.
- ¹² В южноиндийских мифах часто используется канва общеиндийских сюжетов северного происхождения, но она обрастает нюансами и деталями, характеризующими собственно южноиндийскую ментальность.
- ¹³ *Egnor M.* On the meaning of śakti to women in Tamil Nadu // *The Powers of Tamil women*. N.Y., 1980. P. 19.
- ¹⁴ *Shulman D.D.* *Tamil Temple Myths*. Princeton: Princeton. P. 323–324.
- ¹⁵ *Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999. С. 35.

Литература

- Дубянский А.М.* Ритуально-мифологические истоки древнетамильской лирики. М., 1989.
- Кинсли Д.* Махавидьи в индийской тантре. СПб., 2008.
- Махабхарата*. Книга третья. Лесная (Араньяка-парва). М., 1987.
- Мосс М.* Социальные функции священного. СПб., 2000.
- Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999.
- Blackburn S.* Death and deification: folk cults in Hinduism // *History of Religions*. 1985. 24/3. P. 255–274.
- Codrington R.H.* *The Melanesians: studies in Their Antropology and Folklore*. Oxford, Clarendon Press, 1891.
- Egnor M.* On the meaning of śakti to women in Tamil Nadu // *The Powers of Tamil women* / Ed. by Susan S.Wadley. N.Y., 1980. P. 1–34.
- Hart G.L.* III. Woman and the Sacred in Ancient Tamilnad // *Journal of Asian Studies*. 1973. Vol. XXXII. № 2. P. 233–250.
- Rajam V.S.* Aṅṅku: Female Sacred Power // *Journal of the American Oriental Society*. 1986. V. 106. N. 2. P. 257–272.
- Ramaswamy S.* *Passions of the Tongue: Language Devotion in Tamil India, 1891–1970*. New Delhi, 1998.
- Reynolds H.B.* The Auspicious married woman // *The Powers of Tamil women* / Ed. by Susan S.Wadley. N.Y., 1980. P. 35–60.
- Shulman D.D.* *Tamil Temple Myths*. Princeton, 1980.
- Whitehead H.* *The Village Gods of South India*. Delhi, 1976.
- Zvelebil K.V.* The Nature of Sacred Power in Old Tamil Texts // *Acta Orientalia*. 1979. Vol. 40. P. 157–192.