

Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего образования
«Ярославский государственный педагогический университет
им. К. Д. Ушинского»

На правах рукописи

ПОЛИКАРПОВ СЕРГЕЙ СЕРГЕЕВИЧ

**ПРОСТРАНСТВЕННО-ВРЕМЕННЫЕ АСПЕКТЫ
КАРТИНЫ МИРА ДРЕВНИХ ИНДИЙЦЕВ
(ПО ЭПОСАМ «МАХАБХАРАТА» И «РАМАЯНА»)**

24.00.01 – Теория и история культуры

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата культурологии

Научный руководитель –
профессор,
доктор исторических наук
Т. Б. Перфилова

Ярославль
2019

Содержание

Введение.....	3
Глава 1. Теоретико-методологические основы изучения пространственно-временных аспектов картины мира древних индийцев.....	21
1.1. Актуализация концепта «картина мира» в современном историко-культурном знании.....	22
1.2. Историко-культурный дискурс пространственно-временных аспектов картины мира древних индийцев.....	41
Глава 2. Пространственно-временные аспекты картины мира древних индийцев: парадигма универсальности (по эпосам «Махабхарата» и «Рамаяна»).....	70
2.1. Пространственные представления древних индийцев в парадигме универсальности.....	71
2.2. Временные представления древних индийцев в парадигме универсальности.....	89
Глава 3. Пространственно-временные аспекты картины мира древних индийцев: парадигма уникальности (по эпосам «Махабхарата» и «Рамаяна»).....	108
3.1. Пространственные представления древних индийцев в парадигме уникальности.....	109
3.2. Временные представления древних индийцев в парадигме уникальности.....	131
Заключение.....	154
Библиографический список.....	167

Введение

Актуальность исследования. Потребность в обращении к комплексному анализу пространственно-временных аспектов диктуется парадигмальной трансформацией современного историко-культурного знания, которое все больше ориентируется на системное изучение комплекса коллективных проекций мироздания, предопределяющих социокультурную динамику общества¹. Исследование пространственно-временных представлений древних индийцев приобретает особый интерес, так как позволяет не только объяснить причины уникальности культуры Древней Индии, но и пересмотреть традиционную точку зрения о том, что специфика древнеиндийской цивилизации коренится исключительно в религиозно-философских воззрениях индоарийского населения Индостана.

Актуальность работы также определяется особенностью организации современной научно-исследовательской деятельности, ориентированной на междисциплинарный дискурс. Характеристика пространственно-временных аспектов картины мира древних индийцев без учета эпистемологического потенциала и исследовательских традиций человеко- и обществоведческих дисциплин нивелирует возможность адекватного познания базовых категорий древнеиндийской картины мира – пространства и времени, являвшихся центральными показателями физического и духовного бытия человека (как «коллективной личности») Древней Индии и ключевыми параметрами ее культуры.

Кроме того, значимость изучения пространства и времени обуславливается потребностью, прежде недостаточно реализованной, верифицировать в проблемном поле историко-культурного дискурса древних и

¹ Теория и методология исторической науки: терминологический словарь / Отв. ред. А. О. Чубарьян. – М., 2014. – С. 261.

раннесредневековых обществ концепт «картина мира». Конкретизация дефиниции, содержания и структуры данной научной категории способствует использованию ее эвристического потенциала для выявления и систематизации универсальных и уникальных образов природного и социального универсума, зафиксированных поэмами «Махабхарата» и «Рамаяна», и на этой основе – обоснованию истоков цивилизационной самобытности и культурной неповторимости Древней Индии.

Проблема исследования состоит в концептуализации пространственно-временных представлений древних индийцев через универсальное научное понятие «картина мира». Интегративный характер данного понятия позволяет изучать сложные социально-психологические реакции, к числу которых принадлежит восприятие пространства и времени, в их системности и целостности с учетом значимых для междисциплинарного дискурса подходов: историко-культурного, социокультурного, философско-антропологического, социально-психологического, лингвистического. Применение этих подходов к изучению пространственно-временных аспектов картины мира древних индийцев (по эпосам «Махабхарата» и «Рамаяна») дает возможность проакцентировать в интегративном поле сочинения культурологическую доминанту.

Объектом исследования является картина мира древних индийцев.

Предмет исследования составляют пространственно-временные аспекты картины мира древних индийцев (по эпосам «Махабхарата» и «Рамаяна»).

Хронологические рамки рукописи соответствуют условным границам письменного бытования национального эпоса Индии. Нижняя хронологическая граница работы приходится на середину I тысячелетия до н. э. – в это время началась письменная фиксация «Махабхараты» и «Рамаяны». Верхняя временная граница соотносится с началом I тысячелетия н. э., а точнее – концом II – началом III в. Именно с этим рубежом современные

литературоведы и санскритологи связывают окончательное формирование сюжетно-эпических форм «Махабхараты» и «Рамаяны».

Территориальные рамки научной работы детерминированы ареалами расселения индоарийских племен, в среде которых, по мере продвижения с северо-запада Индостана на восток (бассейн реки Ганг) и юг, а также в процессе культурных контактов с автохтонным населением создавался древнеиндийский эпос.

Материалом исследования послужили нарративные источники Древнего мира, в которых мы выделили две группы:

1. Эпические произведения «Махабхарата»¹ и «Рамаяна»²:

– «Махабхарата» состоит из восемнадцати книг и содержит семьдесят пять тысяч двестишести стихов. Книги II–XI повествуют о распри между двумя группами двоюродных братьев – пятью Пандавами и ста Кауравами. Данная сюжетная линия обогащает наши представления об универсальности пространственно-временных аспектов картины мира древних индийцев: в ней обнаруживаются географические, политические и духовно-нравственные противопоставления «своей», освоенной, территории и «чужих», неизвестных, земель. Кроме того, в названных книгах встречается информация о ритуальных измерениях пространства по сторонам света. Книги I, III, X и XII использовались нами для характеристики уникальных космогонических и космологических представлений древних индийцев, а также для выявления локальных моделей организации и направленности временного потока.

Важно учитывать, что «Махабхарата» представляет собой многослойный свод эпических повествований. Данная поэма несколько столетий развивалась в устной традиции и только в середине I тысячелетия до н. э. начала оформляться в единый канонический памятник, который, испытав редакцию во II в. до н. э.,

¹ The Mahābhārata: Sanskrit Edition / ed. by S. K. Belvalkar, R. N. Dandekar, S. K. De, F. Edgerton, R. D. Karmakar V. G. Paranjpe, V. S. Sukthankar, P. L. Vaidya, R. Vira. – Poona, 1933–1966 (на санскрите).

² The Vālmiki-Rāmāyaṇa: Critical Edition / ed. by G. H. Bhatt, U. P. Shah. – Baroda, 1958–1975 (на санскрите).

был окончательно зафиксирован в III в.¹ Столь специфические структурные особенности эпоса учитывались нами при анализе динамики онтологических аспектов древнеиндийского мировосприятия.

– «Рамаяна» состоит из семи книг и двадцати четырех тысяч стихов. Письменное бытование поэмы началось еще в середине I тысячелетия до н. э., а в начале I тысячелетия н. э. (конец II – начало III в.) она приобрела достаточно устойчивую сюжетно-эпическую форму². «Рамаяна» является многослойным, но при этом целостным литературным произведением (только I и VII книги позднейшие прибавки). Поэтому сведения об универсальных и уникальных модусах восприятия пространства и времени можно обнаружить как в ранних, так и в поздних пластах поэмы, состоящей из семи книг.

Тем не менее, в ракурсе междисциплинарного исследования пространства и времени особую ценность для нас представляли книги I–III, которые, с одной стороны, дополняли и расширяли сведения «Махабхараты» об уникальных пространственно-временных проекциях мироздания древних индийцев, и, с другой стороны, уточняли и конкретизировали заложенные в ней универсальные способы восприятия окружающего мира.

Помимо этого, «Рамаяне» (книги I и IV) удалось зафиксировать достаточно широкий спектр религиозно-философских традиций толкования эмпирической действительности, в том числе и тех, которые, подобно джайнизму и буддизму, на момент создания поэмы не получили официального статуса святости.

Нужно заметить, что в современном социально-гуманитарном дискурсе «Рамаяна» нередко продолжает трактоваться смысловым слепком «Махабхараты»³, что вызывает наше возражение и опровергается в ходе исследования.

¹ Невелева С. Л. Мифология древнеиндийского эпоса. – М., 1975. – С. 113.

² Там же. – С. 122.

³ Gonzalez-Reimann L. The Mahabharata and the Yugas. – L., 2005. – P. 14.

2. Разнообразные по жанрам нарративные источники индоевропейского¹, семитского (афро-азиатского)² и китайского происхождения³.

Несмотря на то, что данные тексты создавались в различных историко-культурных контекстах и хронологических координатах, мы полагаем, что они раскрывают глубинный опыт взаимодействия с окружающим миром, который был свойственен многочисленным народам древности: грекам и персам, римлянам и египтянам, евреям и китайцам.

Завершая обзор материалов исследования, отметим: источники индоевропейского, семитского и китайского происхождения, синхронно изученные с национальным эпосом Индии, позволяют выявить и обосновать универсальность пространственно-временных представлений древних индийцев. В свою очередь, эпические произведения «Махабхарата» и «Рамаяна» дают возможность репрезентировать специфические ракурсы восприятия пространства и времени, характерные для народов Древнего Индостана середины I тысячелетия до н. э. – начала I тысячелетия н. э.

Целью работы является изучение пространственно-временных аспектов картины мира древних индийцев (по эпосам «Махабхарата» и «Рамаяна»).

Данная цель предполагает постановку и решение следующих **задач**:

1. Обосновать теоретико-методологическую базу исследования пространственно-временных аспектов картины мира древних индийцев.

¹ Антидэвовская надпись Ксеркса // Хрестоматия по истории Древнего мира / под ред. В. В. Струве. – В 3 т. – Т. 1. Древний Восток. – М., 1950; Геродот. История / пер. и прим. Г. А. Стратановского. – Л., 1972; Гесиод. Труды и дни / пер. В. В. Вересаева. – М., 2001; Гомер. Илиада / пер. Н. И. Гнедича. – М., 1978; Гомер. Одиссея / пер. В. В. Вересаева. – М., 1953; Плутарх. Сравнительные жизнеописания / пер. В. А. Алексеева. – М., 2014.

² Древнеегипетские анналы // Хрестоматия по истории Древнего мира / под ред. В. В. Струве. – В 3 т. – Т. 1. Древний Восток. – М., 1950; Сказ потерпевшего кораблекрушение // Поэзия и проза Древнего мира / сост. М. Коростовцев, В. Афанасьева, И. Дьяконов и др. – М., 1973. – С. 34–42; Энума Элиш // Когда Ану сотворил небо: Литература Древней Месопотамии / сост. и пер. В. К. Афанасьевой, И. М. Дьяконова. – М., 2000. – С. 32–65; Эпос о Гильгамеше («О все издавшем») / пер. И. М. Дьяконова. – М., 1961.

³ Хроники Чжан Цаня // Поэзия и проза Древнего мира / сост. М. Коростовцев, В. Афанасьева, И. Дьяконов и др. – М., 1973. – С. 234–236.

2. Определить универсальную парадигму пространственно-временных аспектов картины мира древних индийцев.

3. Выявить уникальную парадигму пространственно-временных аспектов картины мира древних индийцев.

Теоретико-методологическая основа исследования.

Междисциплинарный характер работы обусловил оперирование комплексом общенаучных методов исследования, основанных на анализе, синтезе, сравнении, классификации, типологизации, индукции, дедукции. Среди специальных методов важное место принадлежит культурологическим (культурно-исторический, культурно-антропологический) и историческим (историко-генетический, историко-системный, компаративный) методам. В работе также актуализированы методы лингвистического и текстологического анализа, интерпретационные и селективные процедуры, приемы экстраполяции и герменевтики.

Центральными категориями данного исследования явились концепты «картина мира», «пространство» и «время». Их анализ и осмысление были эвристично сопряжены с актуализацией идей и учетом научных традиций, сложившихся в социальной и экзистенциальной философии (М. Вебер, Э. Кассирер, М. Хайдеггер, О. Шпенглер); культурологии (Г. Д. Гачев, Т. С. Злотникова, Т. Ф. Кузнецова, Ю. М. Лотман), истории (А. Я. Гуревич, Г. С. Кнабе, Ж. Ле Гофф, А. В. Подосинов), когнитивной и глубинной психологии (А. Н. Леонтьев, Ж. Пиаже, З. Фрейд, К. Г. Юнг), лингвистике (А. Вежбицкая, Т. В. Цивьян).

Принципиально важными для нас являлись научные рефлексии представителей культурфилософского дискурса социокультурных исследований (К. Гирц, Э. Кассирер, О. Шпенглер), основоположников философско-антропологических представлений (А. Гелен, Х. Плеснер, М. Шелер), ведущих специалистов в области культурной антропологии (А. В.

Азов, И. А. Едошина, Е. А. Ермолин, Т. И. Ерохина, Т. С. Злотникова, Т. Б. Перфилова).

Значимыми для научного сочинения стали многоплановые интерпретации концептов «картина мира», «менталитет» и «мировоззрение» (Г. Д. Гачев, А. Я. Гуревич, И. В. Кондаков, Ж. Ле Гофф); опыт толкования понятий «миф» и «мифологический тип мышления» (К. Леви-Стросс, Е. М. Мелетинский, В. Н. Топоров, М. Элиаде, К. Г. Юнг); традиции понимания термина «хронотоп» (А. С. Ахиезер, М. М. Бахтин, Н. Н. Летина) и категории «парадигма» (П. С. Гуревич, Л. Г. Ионин, Т. Кун, С. А. Токарев).

Таким образом, исследование основывалось на теоретико-методологической базе современного социально-гуманитарного знания в его историко-культурной направленности с акцентуацией культурологического, философского, исторического, психологического и лингвистического эпистемологического потенциала.

Труды, составляющие **степень научной разработанности проблемы**, были подразделены на три группы:

1. Первую группу исследований составили ***работы, посвященные изучению пространственно-временных представлений народов Древнего мира и Раннего Средневековья.***

В эту группу мы включили, во-первых, классические труды по проблемам раннесредневекового менталитета Ф. Арьеса, М. Блока, Ф. Броделя, Ж. Дюби, Ж. Ле Гоффа, Э. Леруа Ладюри, Л. Февра. Во-вторых, – поместили исследования архаических идей и представлений о мироздании Е. В. Антоновой, В. Г. Ардзинбы, И. П. Вейнберга, А. Я. Гуревича, Ф. Гюиза, В. В. Евсюкова, В. Б. Иорданского, И. С. Клочкова, Г. С. Кнабе, И. С. Кона, Ф. Леру, Е. М. Мелетинского, А. Ф. Лосева, А. В. Подосинова, Ж. Сустеля, В. Н. Топорова, Г. Франкфорта, К. Г. Юнга.

В сочинениях перечисленных авторов особое внимание уделялось универсальным аспектам восприятия окружающего мира в доиндустриальных

обществах. Поэтому в трудах французских историков Школы Анналов (М. Блок, Ж. Ле Гофф, Ж. Дюби и др.) указывалось, что народы с мифологическим типом мышления наблюдали окружающий мир в координатах качественной неоднородности и многослойности, тогда как И. П. Вейнберг, А. Я. Гуревич, Ф. Гюиз, В. В. Евсюков, В. Б. Иорданский и другие подчеркивали: пространство и время в «модели мира» «традиционных» обществ менее всего были подвержены концептуализации абстрактными категориями. Вследствие этого, они эксплицировались в горизонтах образности, метафоричности, аксиологической неравноценности и предметно-событийной конкретности. При этом данные способы мировосприятия настолько часто проявлялись в сознании древних народов (в том числе, и в сознании древних индийцев), что А. В. Подосинов и Г. Франкфорт квалифицировали их неотъемлемыми компонентами глубинных, архетипических оснований «мифопоэтической картины мира».

Важно заметить, что отдельные ученые, включенные нами в I группу, также старались уделять внимание социокультурным особенностям пространственно-временных представлений (И. С. Ключков, Г. С. Кнабе, Ф. Леру, Ж. Сустель). Однако данную методологическую стратегию нельзя считать последовательной. Выявление уникальных способов восприятия окружающего мира использовалось скорее для репрезентации неповторимых аспектов мифологического типа мышления, нежели для отражения психоэмоционального своеобразия данного народа.

Таким образом, при всей эвристической значимости I группы исследований, выявленные в них универсальные акценты восприятия пространства и времени практически не распространялись на систему мировосприятия древних индийцев. Тем самым нивелировалась значимость универсальной парадигмы мифологического сознания, и негласно подчеркивался главный ориенталистский штамп XIX в.: носители древнеиндийской культуры не имели ничего общего с остальными народами

древности. Что касается концепта «картина мира», то мы могли убедиться: ученые в равной мере использовали понятия «менталитет», «мифопоэтическая картина мира» и «модель мира», нередко игнорируя их содержательные наполнение и эвристические возможности.

2. Вторую группу исследований сформировали *публикации, посвященные изучению древнеиндийской цивилизации (в том числе, мировоззрению и менталитету народов индийского субконтинента).*

Внутри второй группы исследований, реализующих стратегии изучения древнеиндийской цивилизации с позиций, принятых, в культурологии, философии, истории, мы выделили три направления.

Первое направление представлено ориенталистскими сочинениями Р. Г. Бхандаркара, А. И. Вострикова, Р. Генона, Д. Глейга, В. Канакасабхая, Д. Д. Косамби, В. Лала, В. Г. Лысенко, М. Мюллера, С. Ф. Ольденбурга, А. М. Пятигорского, С. Д. Серебряного, Д. Е. Фурмана, Ф. И. Щербатского, Г. Эллиотта, М. Элфинстона.

Названные авторы, прежде всего, стремились к осмыслению национального характера индийцев – совокупности устойчивых особенностей восприятия ими наличной действительности. При таком подходе главной чертой древнеиндийского образа пространства представал синкретизм (Р. Г. Бхандаркар, Р. Генон, С. Ф. Ольденбург и др.). Он проявлялся в сочетании разнообразных религиозно-философских традиций, выражавшихся в священных для индийцев текстах: ведах, брахманах, упанишадах. Образ времени акцентировался идеей пустотности (*śūnyatā*). Согласно Д. Глейгу, Ф. И. Щербатскому и Г. Эллиотту, народы Древнего Индостана не только не знали времени в его поступательной перспективе, но и отрицали господствующую во всех архаических культурах цикличную модель направленности временного потока.

Рецепции данных идей оставили заметный след в современных исследованиях древнеиндийских представлений о времени Д. Д. Косамби,

В. Лала, С. Д. Серебряного, Д. Е. Фурмана и других. Как следствие – в трудах ученых рефреном звучала идея о том, что древние индийцы не знали времени. Кроме того, добавлялось, что отсутствие темпоральных представлений породило «историческую амнезию» индийцев, коллективное отстранение от исторической действительности, зачастую тяжелой и унижительной (В. Лал).

Иной научной стратегии придерживались Н. В. Александрова, М. Альбанезе, М. Ф. Альбедиль, А. Бэшем, Е. Ю. Ванина, И. П. Глушкова, Д. Кей, Д. Н. Лелюхина, У. Мортимер, С. Таммита-Дегольда, С. Уолперт (их работы выделены нами во второе направление). Они оценивали пространственно-временные рефлексии древних индийцев с точки зрения новой культурной истории, делавшей акцент на изучении менталитета.

В свете подобных методологических установок М. Альбанезе, А. Бэшему и У. Мортимеру удалось установить, что индийский менталитет основывается на ощущении беспредельности пространства и бесконечности времени. Впрочем, Д. Кей и С. Уолперт поставили под сомнения данные выводы, высказав предположение о том, что в сознании индийцев сложно выделить определенное психоэмоциональное ядро, неизменяемое с течением времени.

Заметный след в рамках новой культурной истории оставили выводы отечественных ученых, которые анализировали пространственно-временные представления древних индийцев в социокультурном контексте (М. Ф. Альбедиль, Е. Ю. Ванина, И. П. Глушкова и др.). Благодаря такому подходу были пересмотрены отдельные ориенталистские штампы о сущности древнеиндийского мировосприятия: суждение о статичности древнеиндийского образа пространства (М. Ф. Альбедиль) и концепция антиисторичного характера древнеиндийского образа времени (Е. Ю. Ванина).

Третье направление II группы исследований следует представить работами К. А. Антоновой, К. З. Ашрафян, А. Ч. Банерджи, Г. М. Бонгард-Левина, Н. Р. Гусевой, С. Гхоша, А. М. Дьякова, Е. М. Медведева, Д. П. Мукерджи, Г. Ф. Ильина, А. М. Осипова. В них была актуализирована

марксистская модель интерпретации древнеиндийской онтологии, которую в сжатом виде можно представить следующим образом: на стадии присваивающего хозяйства народы Древнего Индостана воспринимали окружающий мир дискретным и качественно неоднородным; на стадии производящего хозяйства – гомогенным и бесконечным (К. З. Ашрафян, Г. М. Бонгард-Левин, Е. М. Медведева и др.).

При этом отдельные ученые (Н. Р. Гусева, С. Гхош, Д. П. Мукерджи и др.) считали, что перечисленные выше способы ощущения пространства и времени могли коррелировать с варно-кастовой организацией общества Древней Индии: брахманы и кшатрии оперировали абстрактными категориями мироздания; представления вайшиев и шудр носили конкретно-образный характер.

Отметим, что во всех трех направлениях исследований древнеиндийские способы восприятия пространства и времени не были представлены во всей своей полноте. Сведения о них воспроизводились фрагментарно и опосредованно, с заметным «перекосом» в сторону глубинных психоэмоциональных характеристик. Равным образом, была нивелирована эвристическая значимость концепта «картина мира». Методологическую основу проанализированных выше сочинений составили нередко смешиваемые понятия менталитета и национального характера.

3. Третью группу исследований образовали *работы, затрагивающие проблему пространственно-временной направленности сюжетов «Махабхараты» и «Рамаяны».*

В рамках III группы особое значение для нас имели исследования Я. В. Василькова, Л. Гонсалес-Реймана, П. А. Гринцера, Р. Н. Дандекара, Т. Я. Елизаренковой, С. Л. Невелевой, С. Соренсена, В. С. Суктханкара, Р. Тхапар, А. Хольцмана, Г. Хопкинса, Д. Шульмана, М. Эдвардса, М. Элиаде, Г. Якоби.

Анализ сочинений перечисленных авторов показал следующие результаты. В работах ученых первой четверти XX в.: М. Винтерница,

А. Хольцмана, Г. Хопкинса и Г. Якоби – древнеиндийская онтология затрагивалась частично, лишь в контексте функционирования отдельных эпических лексем – *dis* (стороны света), *pavcatapas* (окружающий мир), *samantat* (вокруг), *sarvatas* (везде), *yuga* (век), выражавших аксиологически неравноценные, конкретные и дискретные координаты пространства и времени.

Эти выводы были частично подтверждены и дополнены палеолингвистами и санскритологами второй половины XX в. Однако противоречивость древнеиндийских ощущений времени стала предметом острых дискуссий: одни ученые представляли время «Махабхараты» и «Рамаяны» замкнутым, дискретным и антиисторичным (Я. В. Васильков, П. А. Гринцер, Р. Н. Дандекар); другие – выявляли его однородность, бесконечность, линейность и, как следствие, подверженность историческому измерению (С. Л. Невелева, Р. Тхапар, Д. Шулман).

Важно заметить, что сведения национального эпоса Индии использовались не только для изучения рецепций временного потока, но и для выявления историко-культурных (М. Элиаде), философско-антропологических (Р. Н. Дандекар) и социально-исторических (М. Эдвардс) оснований древнеиндийской культуры.

Итак, в работах, затрагивавших пространственно-временную направленность сюжетов «Махабхараты» и «Рамаяны», особое внимание уделялось категории времени, которое, тем не менее, репрезентировалось в противоречивых, взаимоисключающих дефинициях. Кроме того, не получил должной верификации концепт «картина мира», который фактически был проигнорирован учеными III группы.

Подводя итог историографическому анализу, детализации которого посвящен параграф I.2, можно констатировать, что пространственно-временные аспекты картины мира древних индийцев являются актуальной проблемой историко-культурного знания. Однако она не получила комплексного, системного освещения и не стала предметом специального исследования.

Кроме того, остается немало дискуссионных вопросов: о целесообразности применения концепта «картина мира» к социально-психологическим рефлексиям человека Древнего мира и Древней Индии в частности; о формировании пространственных представлений и направленности временного потока в «Махабхарате» и «Рамаяне», решение которых предлагается автором работы.

Гипотеза исследования базируется на ряде предположений.

1. Концепт «картина мира» как интегративная научная категория необходим, прежде всего, для адекватного познания системы представлений о природном и социальном универсуме «традиционных» обществ, где на архетипические основания наслаивались новые способы религиозно-философского освоения наличной действительности.

2. Культурная самобытность народов Древнего Индостана не исключала ориентации их картины мира на комплекс универсальных способов восприятия и осмысления пространства и времени, характерных для всех народов Древнего мира.

3. Истоки индийского менталитета с его созерцательностью, квиетизмом, конформизмом и ориентацией на духовный мир (в ущерб практическим знаниям) коренятся в уникальности пространственно-временных аспектов картины мира древних индийцев, зафиксированных поэмами «Махабхарата» и «Рамаяна».

Научная новизна исследования заключается в следующем:

– произведен разносторонний анализ пространственно-временных образов «Махабхараты» и, что особенно важно, «Рамаяны» (нередко определявшейся лишь смысловым слепком первого эпического памятника) в историко-культурном, социокультурном, философско-антропологическом, социально-психологическом, лингвистическом аспектах;

– впервые на основе эпических произведений «Махабхарата» и «Рамаяна», а также источников индоевропейского, семитского и китайского

происхождения выявлена и охарактеризована универсальная парадигма пространственно-временных аспектов картины мира древних индийцев;

– впервые определена и эмпирически обоснована (материалами национального эпоса Индии) уникальная парадигма пространственно-временных аспектов картины мира древних индийцев в середине I тысячелетия до н. э. – начале I тысячелетия н. э.

Теоретическая значимость исследования обусловлена верификацией концепта «картина мира» как определяющего инструмента научного поиска специфики цивилизационного развития и своеобразия культуры в доиндустриальных обществах. В рамках междисциплинарного подхода обоснована идея о том, что концепт «картина мира», фиксирующий совокупность представлений о природном и социальном универсуме, не сводим к близким по значению, но не тождественным понятиям «менталитет» и «мировоззрение». В ходе анализа эмпирического материала на основе культурологических, исторических, философских, психологических и лингвистических подходов выявлены и систематизированы древнеиндийские представления о фундаментальных категориях мироздания (пространстве и времени) в рамках дихотомии «универсальное–уникальное», что позволило определить истоки индийского менталитета и объяснить причины уникальности культуры Древней Индии.

Практическая значимость исследования заключается в том, что материалы рукописи могут способствовать дальнейшим научным разработкам, связанным с культурологическим, историческим, философским осмыслением социокультурных процессов, происходивших в цивилизациях Древнего мира и Древней Индии в частности. Сведения, представленные в научной работе, могут использоваться при чтении спецкурсов и лекций, проведении практических и семинарских занятий по дисциплинам, соответствующим направлениям подготовки «Культурология», «История», «Философия».

Личный вклад состоит в следующем: проведено исследование пространственно-временных аспектов картины мира древних индийцев, исходя из эпистемологического потенциала культурологии, философии, истории, психологии, лингвистики. В контексте междисциплинарного дискурса осуществлена квалификация концепта «картина мира» как инструмента научных исследований, позволяющего адекватно историческим реалиям определять своеобразие культурного развития народов с мифологическим типом мышления. В центр исследования поставлена значимая, но мало разработанная в современном историко-культурном знании проблема пространственно-временных аспектов картины мира древних индийцев. На основе актуализации в проблемном поле исследования эпических произведений «Махабхарата» и «Рамаяна» выявлены и систематизированы универсальные и уникальные подходы к пониманию пространства и времени населением Древней Индии середины I тысячелетия до н. э. – начала I тысячелетия н. э.

Обоснованность и достоверность результатов исследования обеспечены актуальностью поставленной проблемы и разносторонностью ее решения при определении исходных теоретико-методологических позиций; комплексностью методологии, адекватной цели и задачам исследования; системным и многогранным освещением пространственно-временных аспектов картины мира древних индийцев через призму эпических произведений «Махабхарата» и «Рамаяна», а также источников индоевропейского, семитского и китайского происхождения.

Положения, выносимые на защиту:

1. Концепт «картина мира» принадлежит к научному инструментарию междисциплинарных исследований, призванных верифицировать эвристический потенциал культурологии, философии, истории, психологии и лингвистики в обосновании культурной идентичности народов доиндустриальной эпохи.

2. Концепт «картина мира» не сводим к близким по значению понятиям «менталитет» и «мировоззрение». Если первая научная категория в ее первоначальном толковании (Школа Анналов) фиксирует первичные интуиции, «умственную оснастку» народа, то вторая – отражает, как правило, отрефлексированные и систематизированные представления об окружающем мире и месте человека в нем. Картина мира, включающая в себя оба эти плана бытия, верифицирует целостную систему представлений населения Древней Индии о природном и социальном универсуме.

3. Пространственно-временные представления древних индийцев логично исследовать в историко-культурном, социокультурном, философско-антропологическом, социально-психологическом, лингвистическом аспектах. Перечисленные аспекты соответствуют отраслям наук, совокупный эпистемологический потенциал и исследовательский опыт которых направлены на реконструкцию системных и целостных культурных феноменов, к числу которых принадлежит картина мира.

4. Вопреки общепринятым представлениям о социально-психологической самобытности древних индийцев, пространственно-временные аспекты их картины мира характеризовались универсальными для мифологического типа мышления чертами: пространство понималось упорядоченным, качественно неоднородным, обособленным и предметно наполненным; время воспринималось дискретным, конкретным, аксиологически неравноценным.

5. Время в картине мира древних индийцев непосредственно сопрягалось с пространством, что создавало эффект его пространственного измерения. Тем не менее, создателям «Махабхараты» и «Рамаяны» удалось зафиксировать процесс постепенного выделения времени в самостоятельную онтологическую единицу, которая определяла различные формы протекания физических и психических процессов.

6. Специфические особенности индийского менталитета с его квиетизмом, созерцательностью, конформизмом, ориентацией на духовный мир

(в ущерб практическим знаниям) и готовностью к долгому пути духовных трансформаций коренятся в уникальных, неповторимых в других цивилизациях Древнего мира пространственно-временных рефлексиях древних индийцев.

7. Образы и сюжеты «Махабхараты» и «Рамаяны», идентифицирующие пространственные представления народов индийского субконтинента, указывают на уникальность их социокультурного универсума, которая проявлялась в восприятии и осмыслении пространства в координатах интегративности, пластичности, мобильности (подвижности) и диффузности.

8. Время в картине мира древних индийцев, помимо универсальных механизмов мифологического сознания, регулировалось совокупностью уникальных, неповторимых в других цивилизациях Древнего мира психоэмоциональных установок: вариабельностью, историчностью, лабильностью.

9. Художественный нарратив «Махабхараты» и «Рамаяны» демонстрирует сложность и динамичность онтологических представлений древних индийцев, фиксируя переход от конкретно-образного, чувственного восприятия пространства и времени, являвшегося прямым следствием мифологического типа мышления, к их дифференцированному и абстрактному толкованию, которое предопределило возможность рационально-логического осмысления окружающего мира.

Соответствие паспорту специальности. Исследование соответствует паспорту специальности 24.00.01. – теория и история культуры, а именно: п. 1.3. Исторические аспекты теории культуры, мировоззренческие и ментальные аспекты теории культур; п. 1.4. История культурологических воззрений и понятий, представлений о сущности культуры; п. 1.11. Взаимоотношение универсального и локального в культурном развитии.

Апробация и внедрение результатов исследования осуществлялись на заседаниях кафедры философии ФГБОУ ВО «Ярославский государственный педагогический университет им. К. Д. Ушинского»; на региональных и

международных научно-практических конференциях в Ярославле, среди которых необходимо отметить следующие: всероссийская научная конференции с международным участием «Творческая личность–2015: архетип и имидж» (Ярославль, 2015); всероссийская научно-практическая конференция «Философия и/или новое интегративное знание–5» (Ярославль, 2017); международные научные чтения им. К. Д. Ушинского (Ярославль, 2016–2018). Результаты исследования внедрены в образовательный процесс кафедры философии ФГБОУ ВО «Ярославский государственный педагогический университет им. К. Д. Ушинского». Выводы автора нашли отражение в одиннадцати публикациях, в том числе в пяти, осуществленных в журналах, входящих в Перечень рецензируемых научных изданий, рекомендованных ВАК Министерства науки и высшего образования России.

Структура работы обусловлена логикой решения поставленных задач и включает в себя введение, три главы, заключение и библиографический список, состоящий из 296 наименований. Общий объем работы –190 страниц.

Глава 1. Теоретико-методологические основы изучения пространственно-временных аспектов картины мира древних индийцев

Памятники литературы, живописи и архитектуры, сохранившиеся до наших дней, раскрывают глубоко своеобразный духовный мир древних народов, в котором органично сочетались представления о реальных фактах, сверхъестественных созданиях и фантастических приключениях.

Несмотря на то, что ученые XIX в. квалифицировали эту совокупность представлений как «отсталую» и «примитивную»¹, исследователи XX в. пришли к выводу о том, что в архаических источниках был эксплицирован уникальный тип человеческого сознания – мифологический². Он коренным образом отличался от современного и предполагал существование особой системы мировосприятия, основанной на принципах аналогии и симпатии³.

Стремясь осмыслить специфические образы и представления носителей «традиционных» культур, современные ученые все чаще обращаются к такому научному концепту, как «картина мира»⁴. Соглашаясь с целесообразностью предложенного подхода, мы все же сочли необходимым теоретически обосновать эвристические возможности данного понятия, а значит: осуществить анализ дефиниции картины мира, уточнить ее содержание и структуру; выявить определяющие начала в ее создании. Равным образом, существенным моментом работы мы считаем анализ научных традиций изучения проблемы пространственно-временных аспектов картины мира древних индийцев, что позволит обозначить значимые для теории и истории культуры фокусы сочинения.

¹ См. подробнее: Тайлор Э. Первобытная культура. – М., 1989 [1871]; Фрэзер Д. Золотая ветвь: исследование магии и религии. – М., 2001 [1890].

² Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. – М., 1980 [1922].

³ Франкфорт Г., Уилсон Д., Якобсен Т. В преддверии философии. – М., 1984 [1954]. – С. 17.

⁴ Кузнецова Т. Ф. Картина мира [Электронный ресурс]: <http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2008/4/Kuznetsova/> (дата обращения: 12. 09. 2015).

1.1. Актуализация концепта «картина мира» в современном историко-культурном знании

Древняя Индия являлась одной из самых ярких и самобытных цивилизаций доиндустриальной эпохи. Дошедшие до нас источники показывают, что там нередко сочетались парадоксальные социально-психологические явления – дуалистическое мышление и монистическое толкование Вселенной¹, представления о безусловной свободе индивида и покорность окружающему миру², почитание многочисленных божеств и постоянные религиозные конфликты³.

Очевидно, что для адекватного познания столь сложного и противоречивого мировосприятия необходимо использовать специальный научный инструментарий, который позволит изучить жизнь, поведение и – что особенно важно в контексте данного исследования – представления древних индийцев с точки зрения диалектического единства воображаемого и реального, духовного и материального⁴. В связи с этим, первостепенную значимость приобретает концепт «картина мира», появившийся в тезаурусе современной науки как ответ на теоретическую и предметно-исследовательскую разобщенность человеко- и обществоведческих дисциплин⁵.

Попытки осмысления концепта «картина мира» как продукта междисциплинарного дискурса осуществлялись в значительном количестве современных публикаций. Однако комплексное представление о нем не выработано до сих пор, что, по нашему мнению, обусловливается сохраняющейся дифференциацией предметных областей социально-

¹ Kosambi D. D. The Culture and Civilization of India. – Delhi, 1977. – P. 24.

² Singh B. P. Indian Culture. The State, the Art and Beyond. – Delhi, 2000. – P. 31.

³ Бэшем А. Цивилизация Древней Индии. – М., 2006 [1975]. – С. 15.

⁴ Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого. – М., 2001 [1985]. – С. 20.

⁵ Гуревич А. Я. Вопросы культуры в изучении исторической поэтики // Историческая поэтика: итоги и перспективны изучения. – М., 1986. – С. 155.

гуманитарного знания (с соответствующей узкоспециальной теоретико-методологической обеспеченностью).

Особенно рельефно эта коллизия отразилась в статьях Е. В. Базаровой¹, Е. Е. Дьяченко², А. В. Костиной³, О. В. Первушиной⁴, А. Д. Хуторянской⁵, где, без строгого различения концептов «менталитет», «мировоззрение» и «картина мира», с ориентацией исключительно на мировосприятие современного человека, выводилось, что под картиной мира следует понимать совокупность интуитивных манер мышления и отрефлексированных образов мироздания обыденного, религиозного, философского, научного и эстетического характера. Естественно, что в рамках подобной интерпретации структуру концепта должны были определять два уровня психической активности индивида – бессознательный и осознаваемый, но в чем заключались терминологические нюансы понятий «картина мира», «менталитет», «мировоззрение», осталось без ответа.

Нельзя не заметить, что подобные суждения скорее преграждают, нежели открывают путь к обновлению объектов исследований, формированию новых объяснительных моделей, созданию актуального (междисциплинарного) научного аппарата. Вследствие этого, мы считаем необходимым дать комплексную характеристику концепта «картина мира», учитывая ряд базовых аспектов: историко-культурный, социокультурный, философско-антропологический, психологический, лингвистический.

¹ Базарова Е. В. Понятие картины мира в историко-культурных и психологических исследованиях [Электронный ресурс]: <http://cyberleninka.ru/article/n/ponyatie-kartiny-mira-v-istoriko-kulturologicheskikh-psihologicheskikh-issledovaniyah> (дата обращения: 24.01.2016);

² Дьяченко Е. Е. Картина мира: социально-психологический аспект // Новое литературное обозрение. – 2004. – №2. – С. 35–46.

³ Костина А. В. Новый вектор исследования картины мира в области культурологического знания [Электронный ресурс]: <http://cyberleninka.ru/article/n/novyy-vektor-issledovaniya-kartiny-mira-v-oblasti-kulturologicheskogo-znaniya> (дата обращения 24.01.2016).

⁴ Первушина О. В. Концепт «картины мира» в системе культурологии и социально-гуманитарных наук // Мир науки, образования, культуры. – 2008. – №5. – С. 148–153.

⁵ Хуторянская А. Д. Картина мира в гуманитарной науке [Электронный ресурс]: <http://cyberleninka.ru/article/n/kartina-mira-v-gumanitarnoy-nauke> (дата обращения: 29.12.2015).

Историко-культурный аспект предполагает изучение истории как движения, основанного на постепенном, необратимом и направленном изменении от одного культурного состояния к другому¹. Социокультурный аспект предусматривает выявление фундаментальных онтологических представлений и определение их влияния на повседневную жизнь народов и социальных групп². Философско-антропологический аспект подразумевает целостный анализ человека и его существования в неперенной и обоюдной связи с социальной средой и природным окружением³. Социально-психологический аспект заключается в комплексной характеристике сформированных в коллективном сознании образов мироздания, предопределяющих характер социокультурной динамики общества⁴. Лингвистический аспект детерминирует анализ языка как «зеркала» исторического сознания культурно-исторической общности⁵.

Эти аспекты соответствуют отраслям наук, совокупный эпистемологический потенциал которых детерминирует антропологическое измерение событий, явлений и процессов, происходящих в конкретной цивилизации на том или ином этапе ее развития.

Итак, с IV в. до н. э. известно, что общее представление об определении той или иной вещи, строится на том, что оно понимается как суждение, выражающее суть бытия данной вещи⁶. Аристотелевская формула в полной мере зарекомендовала себя в науке и стала неотъемлемым элементом любого теоретико-методологического изыскания, однако в свете современного историко-культурного дискурса, вырабатывающего категориальный синтез без строгого учета идей и представлений, сложившихся в определенной области

¹ Берк П. Историческая антропология и культурная история // Новый литературный журнал. – 2005. – №5. – С. 34.

² Лапин Н. И. Социокультурный подход и социетально-функциональные структуры // Социологические исследования. – 2000. – №7. – С. 7.

³ Гуревич П. С. Философская антропология. – М., 2009. – С. 23.

⁴ Дьяченко Е. Е. Указ. соч. – С. 41.

⁵ Вежбицкая А. Понимание культур через посредство ключевых слов. – М., 2001. – С. 13.

⁶ Маковельский А. О. История логики. – М., 1964. – С. 55.

научного знания, становится все сложнее и сложнее давать ясную и убедительную квалификацию новым концептам. Поэтому первоначально следует охарактеризовать *дефиницию* картины мира.

Парадоксально, но к началу ХХІ в. идея картины мира, появившаяся в качестве ответа на изолированность социальных и гуманитарных наук, приобрела предметно-контекстуальную специфику: культурологи обосновывали культурную картину мира¹, лингвисты использовали концепт «языковой картины мира»², литературоведы делали предметом своего изучения художественную картину мира³, психологи настаивали на употреблении синонимичного картине мира концепта «образ мира»⁴; этнологи разрабатывали идею этнической картины мира⁵.

Закономерно, что в подобных условиях формировался целый спектр дефиниций, нередко антонимичных и взаимоисключающих. В частности, для литературоведов, среди которых следует назвать С. С. Аверинцева⁶, Д. С. Лихачева⁷, художественная картина мира являлась эстетически завершенным, организованным представлением автора литературного текста о наличной реальности, которое он экстраполировал в пространство художественного произведения. Представители культурологии (Г. В. Драч⁸, Ю. М. Лотман⁹, А. Я. Флиер¹⁰) квалифицировали культурную картину мира как систему миропредставлений, включающую в себя совокупность как рациональных знаний, так и религиозных верований, мифологических атавизмов, ментальностей, нравов, морали, ценностных установок,

¹ Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. – М., 1996.

² Цивьян Т. В. Модель мира и ее лингвистические основы. – М., 2006.

³ Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. – М., 1979.

⁴ Леонтьев А. Н. Избранные психологические произведения: в 2 т. – Т. 2. – М., 1983.

⁵ Лурье С. В. Историческая этнология. – М., 1997.

⁶ Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. – М., 1977.

⁷ Лихачев Д. С. Указ. соч.

⁸ Драч Г. В. Культурология. – М., 2003.

⁹ Лотман Ю. М. Указ. соч.

¹⁰ Флиер А. Я. Культурология для культурологов. – М., 2000.

политической идеологии. Ученые-лингвисты (В. Б. Касевич¹, Т. В. Цивьян²) отмечали, что под языковой картиной мира следует понимать упрощенные взгляды данного народа на действительность. Современные российские этнологи – в лице Е. С. Дерига³ и С. В. Лурье⁴ – констатировали, что этническая картина мира является совокупностью бессознательных образов мироздания.

Нельзя не заметить, что приведенные выше определения фиксировали картину мира как систему представлений, выявленных и систематизированных для реализации конкретных познавательных задач: изучения мотивов и моделей поведения, как правило, современного человека в конкретной сфере культурной жизни (исключение составляют этнологи). По нашему мнению, такой узкоспециальный подход «размывает» междисциплинарную направленность концепта «картина мира» и, как следствие, нивелирует возможность адекватной реконструкции сложных социально-психологических реакций, особенно, в их «генетическом» развитии и в рамках определенной исторической ситуации. Поэтому мы, стремясь установить комплексную дефиницию картины мира, обратились к трудам отечественных историков культуры, где она определялась исходя из специфики конкретной формы исторического сознания.

Проанализировав сочинения И. П. Вейнберга⁵, А. Я. Гуревича⁶, Г. С. Кнабе⁷, А. В. Подосинова⁸ и других мы пришли к выводу о том, что наиболее полное определение изучаемого нами концепта можно найти в трудах А. Я. Гуревича, который понимал под картиной мира всю совокупность

¹ Касевич В. Б. Буддизм. Картина мира. Язык. – М., 1996.

² Цивьян Т. В. Указ. соч.

³ Дерига Е. С. Сущность и структура этнической картины мира в контексте конструирования социальной реальности: автореф. ... канд. филос. наук. – Томск, 2008.

⁴ Лурье С. В. Указ. соч.

⁵ Вейнберг И. П. Человек в культуре Древнего Ближнего Востока. – М., 1986.

⁶ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. – М., 1972.

⁷ Кнабе Г. С. Историческое пространство и историческое время в культуре Древнего Рима // Культура Древнего Рима: в 2 т. – Т. 2. – М., 1985.

⁸ Подосинов А. В. *Ex oriente lux!* Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. – М., 1999.

(систему) неразрывно связанных представлений о природном и социальном универсуме¹.

Достоинства данной дефиниции очевидны: картина мира выступает самостоятельным, целостным феноменом, аналогом психической активности, «вторым миром», построенным человеком (как «коллективной личностью») для себя и поставленным им между собой и реально существующей действительностью². Этот «второй мир» отражает природные особенности бытования, общественную практику, эмоциональный склад народа, но вместе с тем представляет собой и систему ориентиров, которая детерминирует поведение индивидов и групп³.

Как нам кажется, выработав подобное определение, А. Я. Гуревич полностью решил проблему теоретического беспорядка в определении близких по значению, но не тождественных понятиях.

Интерпретация картины мира как совокупности представлений о природном и социальном универсуме не сводима к понятию «менталитет», которое, как мы знаем из работ Ж. Ле Гоффа⁴, Ж. Дюби⁵, Ф. Арьеса⁶, Э. Леруа Ладюри⁷, фиксирует «привычки сознания», первичные интуиции, а нередко и коллективное бессознательное. Картина мира шире и объемнее данного концепта в его исходном, классическом толковании, так как учитывает приобретенные знания об окружающем мире и, самое главное, их влияние на жизнедеятельность человека.

Равным образом, картину мира нельзя свести к понятию «мировоззрение», выражающему оторефлексированные, в том числе и научные,

¹ Гуревич А. Я. Вопросы культуры в изучении исторической поэтики // Историческая поэтика: итоги и перспективны изучения. – М., 1986. – С. 155.

² Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. – М., 1972. – С. 24.

³ Там же. – С. 25.

⁴ Ле Гофф Ж. Цивилизация Средневекового Запада. – М., 1992 [1964].

⁵ Дюби Ж. Трехчастная модель, или представления средневекового общества о самом себе. – М., 2000 [1962].

⁶ Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. – М., 1992 [1977].

⁷ Леруа Ладюри Э. Монтанью, окситанская деревня. – Екатеринбург, 2001 [1975].

представления о мироздании (К. Гирц¹, Ф. Гюиз², В. и Д. Елисеефф³, Ф. Леру⁴, Р. Редфильд⁵, Ж. Сустель⁶). В логике А. Я. Гуревича картина мира уже мировоззрения, потому что отрицает рационально обоснованные, экспериментально подтвержденные представления об устройстве бытия, общества и человека.

В соответствии с приведенными выше рассуждениями мы можем заключить, что концепт «картина мира», прежде всего, необходим для понимания системы мировосприятия «традиционных» обществ, где на архетипические основания наслаивались новые способы религиозно-философского освоения наличной действительности. Это были донаучные рефлексии, не терявшие связь с мифологическим сознанием.

Данный вывод может встретить определенные возражения, так как из работы М. Хайдеггера «Время картины мира»⁷ следует, что картина мира могла появиться только там и тогда, где и когда существовали рационально осмысленные представления об окружающем мире. По утверждению автора, это могло произойти только в Европе в эпоху Нового времени⁸.

Однако такая позиция в наши дни уже вызывает возражения. Сама включенность в окружающий мир, которая была свойственна создателям доиндустриальных культур, не отрицала, а, скорее, предполагала активное взаимодействие с ним. По верному замечанию Д. Уилсона, Г. Франкфорта и Т. Якобсена⁹, вплоть до XVI в. люди «существовали с природой в чувственно

¹ Гирц К. Интерпретация культур. – М., 2004 [1974].

² Гюиз Ф. Древняя Персия. – М., 2007 [2001].

³ Елисеефф В., Елисеефф Д. Японская цивилизация. – Екатеринбург, 2006 [1999].

⁴ Леру Ф. Друиды. – СПб., 2003 [1998].

⁵ Redfeild R. The Little Community. Viewpoints for the Study of a Human Whole. – Chicago, 1955.

⁶ Сустель Ж. Повседневная жизнь ацтеков накануне испанского завоевания. – М., 2007 [2003].

⁷ Хайдеггер М. Время картины мира [1939] // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. – М., 1993. – С. 41–63.

⁸ Там же. – С. 51.

⁹ Франкфорт Г., Уилсон Д., Якобсен Т. Указ. соч.

динамическом обоюдном родстве»¹: «В любой момент человек мог столкнуться с природой, которая, будучи отождествленной с личностью человека, могла проявлять свои качества, волю, мысли, чувства. И хотя она не могла быть переживаема с умственной отрешенностью, она была осмысляема как сама жизнь, которая вовлекала человека в двусторонние взаимоотношения»².

Что касается системного характера картины мира, которая якобы отсутствовала до эпохи Нового времени, то точка зрения М. Хайдеггера, к примеру, может быть опровергнута исследователями мифологического типа мышления, которые, вслед за К. Леви-Строссом³, доказали, что «традиционные» народы конструировали в своем сознании сложные бинарные комплексы, которые объединялись в систему по принципам аналогии и симпатии: «Подобные представления были связаны с пространственными ориентирами (верх–низ, небо–земля, земля–подземное царство, правый–левый, восток–запад, север–юг), с временными координатами (день–ночь, зима–лето), с цветовыми характеристиками (белый–чёрный или красный–чёрный), с осмыслением природного и культурного (мокрый–сухой, сырой–варёный, вода–огонь), социальными структурами (мужской–женский, старший–младший, свой–чужой, близкий–далёкий, внутренний–внешний), религиозно-мифологическими проекциями (сакральный–профанный)»⁴.

Таким образом, концепт «картина мира», исследованный в историко-культурной парадигме, предстает перед нами как единственный инструмент для верификации сложных социально-психологических реакций народов доиндустриальной эпохи. Совмещая в себе представления о природном и социальном универсуме, он раскрывает перед исследователем многообразие человеческого мировосприятия в контексте ранних мифологических и более

¹ Франкфорт Г., Уилсон Д., Якобсен Т. Указ. соч. – С. 28.

² Там же. – С. 29.

³ Леви-Стросс К. Структурная антропология. – М., 2001 [1958].

⁴ Топоров В. Н. Модель мира // Мифы народов мира: в 2 т. – Т. 2. – М., 1980. – С. 164.

зрелых религиозно-философских способов восприятия, осмысления и репрезентации окружающего мира.

В силу того, что специфика дефиниции накладывает отпечаток на внутреннюю сущность концепта, обратимся к изучению *содержательного наполнения* картины мира, тем более что предметом данного исследования являются пространственно-временные аспекты картины мира древних индийцев.

Мы уже отмечали, что концепт «картина мира» активно функционирует в различных областях современного социально-гуманитарного знания. Поэтому проблема его содержательных параметров рассматривалась и ведущими представителями отечественного литературоведения (С. С. Аверинцев¹, Д. С. Лихачев²), и исследователями культурных аспектов жизнедеятельности человека (Г. Д. Гачев³, Ю. М. Лотман⁴, А. Я. Флиер⁵). Несмотря на то, что часть наблюдений мы можем использовать для обоснования комплексности картины мира, стоит заметить, что зачастую они соответствовали системе мировосприятия современного человека*. Исторические параметры сознания также выводились за скобки. Вследствие этого, мы считаем целесообразным вновь обратиться к трудам историко-культурной направленности.

Анализ выбранных нами сочинений показывает, что ученые (А. Я. Гуревич⁶, И. П. Вейнберг⁷, А. В. Подосинов⁸) наполняли картину мира комплексом разнообразных категорий человеческого сознания — от

¹ Аверинцев С. С. Указ. соч.

² Лихачев Д. С. Указ. соч.

³ Гачев Г. Д. Наука и национальные культуры (гуманитарный комментарий к естествознанию). — М., 1993.

⁴ Лотман Ю. М. Указ. соч.

⁵ Флиер А. Я. Указ. соч.

* Это особенно заметно на примере эстетических переживаний, традиционно включаемых исследователями социально-гуманитарного цикла в перечень универсальных категорий картины мира. Тем не менее, именно эти переживания не существовали в сознании древних и большинства средневековых народов (см. подробнее: Вейнберг И. П. Указ. соч. — С. 45–47).

⁶ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. — М., 1972.

⁷ Вейнберг И. П. Указ. соч.

⁸ Подосинов А. В. Указ. соч.

пространства и времени до этики и морали. Однако мы, ориентируясь на выводы своих предшественников и предложенную А. Я. Гуревичем дефиницию картины мира, считаем возможным разделить все содержание этого концепта на две группы.

В первую группу – онтологические категории – следует включить представления о всеобъемлющих, универсальных, архетипических понятиях и атрибутах окружающего мира. Это – пространство, время, изменение, причина, судьба, число, отношение чувственного к сверхчувственному, отношение частей к целому¹. Вторую группу – антрополого-социальные категории – могут составить представления, которые характеризуют человека, общество, способы жизни людей, их деятельности: «Осмысление отношения мира земного к миру потустороннему и мира человеческого к миру природы, оценка рождения и смерти, разных возрастов человеческой жизни, место, которое занимает в обществе женщина и ребенок, роль семьи, понимание личности, интерпретация истории, права собственности, богатства, бедности, труда, нравственные нормы, сексуальная жизнь»².

Перечисленные содержательные категории одновременно и изменчивы, и стабильны: они изменяются во времени, варьируются в разных группах и слоях общества, но вместе с тем обнаруживают присущее всей культурно-исторической общности постоянство. С одной стороны, «в различных общественных структурах, – писал А. Я. Гуревич о развитых культурно-исторических общностях, – мы найдем весьма не похожие одна на другую категории времени или свободы, столкнемся с неодинаковым отношением к труду и пониманием права, с различными восприятиями пространства и толкованием причинности»³. С другой стороны, «сколь бы различными ни были идеология и убеждения [...] индивидов и групп, в основе их можно найти

¹ Гуревич А. Я. Вопросы культуры в изучении исторической поэтики // Историческая поэтика: итоги и перспективны изучения. – М., 1986. – С. 156.

² Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. – М., 1972. – С. 31.

³ Там же. – С. 32.

универсальные, для всего общества обязательные понятия и представления, без которых невозможно построение никаких идей, теорий, философских, эстетических, политических или религиозных концепций и систем»^{1*}.

Важно заметить, что А. В. Подосинов проакцентировал один примечательный факт: система онтологических и антрополого-социальных представлений может определенным образом иерархизироваться². Так, основу картины мира составляют представления о пространстве и времени³.

С утверждением отечественного ученого нельзя не согласиться, особенно, когда исследуются механизмы мифологического сознания. Если мы обратим внимание на культы, ритуалы, обряды, межличностные отношения, личностное развитие создателей древних культур, то с уверенностью признаем, что именно рефлексия пространственных параметров существования человека («переднее» и «заднее», «правое» и «левое», «близкое» и «дальнее», «низкое» и «высокое») определяла специфику развития различных областей человеческой жизнедеятельности: от политики и социальной сферы, до локации и экономики⁴. Если, с другой стороны, мы беремся исследовать ритм жизни народов Древнего мира, то, прежде всего, констатируем, что темпоральная длительность человеческого существования, согласованная с природно-ландшафтными особенностями эмпирической действительности (движение Солнца и других космических объектов, климатические циклы, сезонные

¹ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. – М., 1972. – С. 33.

* Данный тезис отечественного исследователя можно проиллюстрировать информацией, которую привела М. Ф. Альбедиль в работе «Забытая цивилизация в долине Инда». Исследовательница указала, что временные представления протоиндийцев характеризовались качественно неоднородной многослойностью, обусловленной социальной организацией общества. В частности, в Индской цивилизации существовало три формы временных измерений – сельскохозяйственное (крестьянское), религиозное (жреческое) и государственное (царское). Однако структура этих потоков подчинялась господствующему в протоиндийском обществе циклическому пониманию времени (см. подробнее: Альбедиль М. Ф. Забытая цивилизация в долине Инда. – СПб., 1991. – С. 152–162).

² Подосинов А. В. Указ. соч. – С. 91.

³ Там же. – С. 460.

⁴ Там же. – С. 89–92.

градации, суточная динамика), детерминировала и временные ориентиры картины мира в целом^{1*}.

В соответствии с приведенным выше теоретико-методологическим анализом стоит заключить, что картина мира – это комплекс взаимосвязанных категорий, формируемых человеческим сознанием в результате взаимодействия с окружающим миром и своим собственным Я. В свете подобной интерпретации ключевыми компонентами картины мира становятся категории пространства и времени, так как именно они обуславливают методы и формы верификации окружающего мира, тактики и стратегии освоения эмпирической действительности, способы и механизмы репрезентации мезо- и макрокосма². Поэтому, вслед за Д. Голдом, мы предполагаем, что только пространственно-временные аспекты могут раскрыть сущность культурно-исторической общности в древности³.

Классическое определение психики сводится к тому, что это, прежде всего, форма активного отображения субъектом наличной действительности, которая возникает в процессе непосредственных контактов с самим собой, социальной реальностью и природной средой⁴. Однако психика это не только пассивный медиатор познавательных процессов, но и самый активный участник жизнедеятельности человека. Обладая изрядной долей самостоятельности, она направляет душевные процессы и определяет модели поведения индивида: на

¹ Подосинов А. В. Указ. соч. – С. 123.

* В частности, северная сторона света, которая на санскрите обозначалась словом *uttara*, также может переводиться как «наивысший», а южная сторона света, *dakxina*, – как «правый». Что касается временных представлений древних индийцев, то национальный эпос Индии показывает особую значимость в санскритском языке слова *sakra*, которое одновременно обозначало «круг», «колесо» и «время». В этом конкретном понятии, выражавшем круговорот временного потока, мы склонны наблюдать переживание и осмысление перманентного чередования климатических сезонов, суточных ритмов и физиологических циркуляций человека (см. подробнее: Bashman A. L. A Cultural History of India. – New Delhi, 1967. – P. 72).

² Голд Д. Основы поведенческой географии. – М., 1990 [1980]. – С. 10.

³ Там же. – С. 13.

⁴ Гиппенрейтер Ю. Б. Происхождение и развитие психики // Введение в общую психологию. М., 1996. – С. 171.

первый план всегда выходят только те социально-психологические алгоритмы, которые актуальны потребностям человека в данный момент. Остальные – вытесняются, отодвигаются вглубь сознания и зачастую вовсе забываются, трансформируясь в бессознательное¹.

Сложно сомневаться в том, что описанный выше механизм является универсальным способом бытия человека, который проявлялся во все времена, в любой культурно-исторической общности². Тем не менее, взаимодействие «вытесненного» (иными словами, бессознательного) и осознаваемого и сегодня является предметом непрекращающейся научной полемики представителей историко-культурного знания. Однако нас данный вопрос интересует только в контексте реконструкции *структуры* картины мира.

Первоначально стоит заметить, что проблема структуры картины мира активно изучалась представителями современного культурно-антропологического знания (достаточно назвать таких ученых, как Г. В. Драч³, С. В. Лурье⁴, А. Я. Флиер⁵). Однако выводы ученых нередко носили узконаправленный характер. Если Г. В. Драч и А. Я. Флиер акцентировали юнгианскую модель культурной картины мира, где органично сочетались архетипы коллективного бессознательного, личного бессознательного иотрефлексированные идеи сознания⁶, то С. В. Лурье, следуя теоретическим разработкам Р. Ассаджиоли, подразделяла структуру этнической картины мира нижним бессознательным, средним бессознательным, высшим бессознательным, полем сознания, сознательным Я, высшим Я, коллективным бессознательным⁷.

¹ Гиппенрейтер Ю. Б. Указ. соч. – С. 174.

² Гирц К. Указ. соч. – С. 251.

³ Драч Г. В. Указ. соч.

⁴ Лурье С. В. Указ. соч.

⁵ Флиер А. Я. Указ. соч.

⁶ Драч Г. В. Указ. соч. – С. 155.

⁷ Лурье С. В. Указ. соч. – С. 47.

И в том и в другом случае налицо приоритет бессознательных установок личности. Как нам кажется, это порождает определенную теоретико-методологическую проблему: исчезает целостное видение человека, а именно он является главным объектом исследования социально-гуманитарных наук. Поэтому мы сочли необходимым обосновать структуру картины мира не только с позиций глубинной психологии, но и с учетом идей и представлений, сложившихся в бихевиоризме (поведенческая психология) и историко-культурном знании.

Как показывают работы З. Фрейда¹ и К. Г. Юнга², в основе картины мира лежит глубинный, бессознательный план бытия, в котором преобладают первичные интуиции, архетипы, эмоционально окрашенные онтологические ориентиры³. Этот план не подлежит разумному и логическому истолкованию и объяснению, он осмысливается частично и фрагментарно. Люди пользуются им, не вдумываясь в него и не замечая его присутствия, «наподобие мольеровского господина Журдена, который говорил прозой, не догадываясь об ее существовании»⁴. Это бессознательные образы мироздания, которые, тем не менее, обуславливают действия человека в мире⁵. Они выражаются через язык, фольклор, литературу, изобразительное искусство, поступки людей и другие знаковые системы, которые функционируют в данном обществе, то есть, через тип мышления, традиции, обычаи и иные формы бытового, социального и религиозного поведения⁶.

Однако бессознательные установки являются не единственными структурными компонентами картины мира. Об этом говорят исследования Б. Ф. Скиннера: «Картина мира представляет собой многослойную

¹ Фрейд З. Тотем и табу. – М., 1997 [1913].

² Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени. – М., 2007 [1955].

³ Первушина О. В. Указ. соч. – С. 153.

⁴ Гуревич А. Я. Жак Ле Гофф и «Новая историческая наука» во Франции // Ле Гофф Ж. Цивилизация Средневекового Запада. – М., 1992 [1964]. – С. 352.

⁵ Юнг К. Г. Человек и его символы. – М., 1996 [1964]. – С. 145.

⁶ Гуревич А. Я. Вопросы культуры в изучении исторической поэтики // Историческая поэтика: итоги и перспективны изучения. – М., 1986. – С. 156.

конструкцию, хранящую в себе все знания об устройстве окружающего мира в виде представлений и/или образов, “уложенных” в соответствии с определенной бессознательной “архитектурой”. Именно наличие подобной, системно-целостной, картины мира позволяло человеку ориентироваться среди текущего ряда познаваемых опытным путем предметов»¹.

В соответствии с приведенной выше цитатой мы можем заключить, что в картине мира эксплицируется не только интуитивный, но и осознаваемый план бытия, где имеют место разумно обоснованные способы человеческой жизнедеятельности, вполне оформленные представления о мире и месте человека в нем². Фактически, этот структурный элемент характеризует рефлексии и ценностные доминанты общества, то есть: смыслы, значения, отношения³. Посредством этих ориентиров люди добиваются того, что значимые компоненты окружающего мира, нередко слабо дифференцированные, трансформируются в самостоятельные аксиологически детерминированные объекты⁴.

Реконструированная нами структурная модель картины мира подтверждается значительным количеством историко-культурных

¹ Skinner B. F. *Beyond Freedom and Dignity*. – New York, 1971. – P. 145.

² Первушина О. В. Указ. соч. – С. 154.

³ Там же. – С. 153.

⁴ Там же. – С. 155.

* Безусловно, используя теоретические построения Б. Ф. Скиннера, следует учитывать исторический «формат» человеческого сознания. Например, в работе Й. Радкау «Природа и власть. Всемирная история окружающей среды» прослеживаются изменения, касавшиеся взаимодействия человека и природы на протяжении тысячелетий. Ученый доказал: если для отдельных народов Древнего мира (Древний Китай и Древняя Месопотамия) было характерно преобразовательное отношение к водным пространствам, то для народов Средневековья – нацеленность на освоение лесных массивов. В свою очередь, европейские народы Нового времени стремились сохранить исчезающие леса и остановить загрязнение водоемов и рек. Данные примеры показывают, что фундаментальный закон бихевиористской психологии, известный под названием «стимул–реакция», вступает в противоречие с историко-географическим контекстом. Народы Древнего мира, Средневековья и Нового времени по-разному взаимодействовали с реальностью, а значит, обладали различным содержанием сознания (см. подробнее: Радкау Й. *Природа и власть. Всемирная история окружающей среды*. – М., 2014).

исследований. Достаточно вспомнить работы А. Л. Вассоевича¹, Ж. Ле Гоффа², Й. Хейзинги³, К. Хюбнера⁴, чтобы окончательно убедиться в том, что главными компонентами изучаемого нами концепта являлись сферы бессознательного и осознаваемого. С устойчивым постоянством они проявлялись в различных культурно-исторических эпохах: от Древнего Востока и Античности до Средневековья и Раннего Нового времени. Кроме того, дуальная структура картины мира была подтверждена исследованиями М. Элиаде, которому удалось установить, что, несмотря на все культурные различия, мыслительная активность дальневосточного и южно-азиатского населения в древности также регулировалась дихотомией «бессознательное—осознаваемое»⁵.

Мы уже отмечали, что М. Хайдеггер напрямую связывал концепт «картина мира» с эпохой Нового времени. По его мнению, мир именно тогда превратился в картину только потому, что полностью покорился человеку и стал объектом применения его способностей и областью его деятельности⁶. Закономерно, что рамках этой логики именно человеческая индивидуальность становилась главным источником формирования картины мира. Однако в силу того, что мы связали изучаемый концепт с системой мировосприятия «традиционных» обществ, актуальной становится проблема соотношения *коллективных и индивидуальных параметров в создании картины мира*.

В отечественной историографии данный вопрос является предметом острых дискуссий. Так, А. В. Подосинов, который изучал ориентацию по сторонам света архаических и древних народов, пришел к выводу о том, что вся совокупность представлений о природном и социальном универсуме была результатом индивидуальной, субъективно-личностной рефлексии

¹ Вассоевич А. Л. Духовный мир народов Классического Востока. – М., 1998.

² Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого. – М., 2001 [1985].

³ Хейзинга Й. Осень Средневековья. – М., 1995 [1991].

⁴ Хюбнер К. Истина мифа. – М., 1996 [1985].

⁵ Элиаде М. История веры и религиозных идей: в 3 т. – Т. 1. – М., 2001 [1976]. – С. 145

⁶ Хайдеггер М. Время картины мира [1939] // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. – М., 1993. – С. 50.

окружающего мира. В результате изучения самого себя, осмысления продуктов собственной активности и самостоятельного постижения основ мироздания человек пришел к пониманию своей психофизиологической дуальности и четырехчастности окружающего его пространства, что и заложило фундаментальное ядро картины мира¹.

Иной взгляд на проблему соотношения коллективных и индивидуальных параметров в создании картины мира предлагает В. В. Евсюков. Он отмечает, что сама возможность формирования целостной системы мировосприятия была опосредована социальной рефлексией. Именно она «составляла сущность, сердцевину космоса и моделировала его»², именно она позволяла анализировать, классифицировать, систематизировать и оценивать все предметы, события, явления и процессы окружающего мира, что – как следствие – вело к созданию упорядоченной и целостной картины мира, единой для всего народа³.

На наш взгляд, для решения обозначенной проблемы вовсе не следует занимать крайних позиций. Следуя за И. П. Вейнбергом⁴, А. Я. Гуревичем⁵, Г. С. Кнабе⁶, И. С. Коном⁷, мы считаем, что в создании картины мира преобладали социальные установки, которые, однако, вовсе не исключали влияния индивидуальных рефлексий выдающихся личностей.

Безусловно, для доиндустриальной эпохи была характерна абсолютная интегрированность, включенность индивида в коллектив⁸. Он был нераздельно связан с данной ему человеческой общностью и ее составными частями – социальными группами: семейно-родовыми, возрастными, локальными,

¹ Подосинов А. В. Указ. соч. – С. 472.

² Евсюков В. В. Мифы о Вселенной. – Новосибирск, 1988. – С. 69.

³ Там же. – С. 67, 68.

⁴ Вейнберг И. П. Указ. соч.

⁵ Гуревич А. Я. Вопросы культуры в изучении исторической поэтики // Историческая поэтика: итоги и перспективны изучения. – М., 1986.

⁶ Кнабе Г. С. Историческое пространство и историческое время в культуре Древнего Рима // Культура Древнего Рима: в 2 т. – Т. 2. – М., 1985. – С. 108–167.

⁷ Кон И. С. Открытие «я». – М., 1978.

⁸ Пятигорский А. М. Материалы по истории индийской философии. – М., 1964. – С. 224.

профессиональными, сословными¹. В системе этой непрременной и абсолютной «включенности» человек выступал «не как автономный член [коллектива. – С. П.], а как частица органического целого, немислимая отдельно от него»². Поэтому все представления о структуре мироздания, ценностных ориентирах, характере жизнедеятельности, стиле жизни, моделях поведения формировались коллективным сознанием³.

Вместе с тем, одновременная принадлежность индивида к различным социальным группам интенсифицировала деятельность самосознания, стимулировала процесс индивидуализации³. Это означает, что отдельные представители «традиционных» обществ нередко выделялись «из своего сообщества, из “мы” не столько своими физическими данными, не столько своими эмоциями, страстями, пороками и прочим, а главным образом, своими помыслами, словами, действиями, то есть своим интеллектом»⁴. Вследствие этого, данные зачатки антропоцентризма, крепнущего понимания собственного Я, многогранности связей личности с другими общественными структурами зачастую относились к выдающимся религиозным деятелям, представителям царской власти, либо – к мифологическим персонажам, чье существование не вызывало сомнений⁵. Поэтому закономерно заключить, что индивидуальное,

¹ Вейнберг И. П. Указ. соч. – С. 78.

² Там же. – С. 82.

³ В связи этим примечательны дискуссии по проблеме создания «Рамаяны». Несмотря на развернувшиеся в первой четверти XX в. споры вокруг авторства поэмы (в частности, М. Винтерниц пытался найти «реального» автора, а Г. Якоби утверждал, что авторов было несколько), отечественные специалисты по древнеиндийскому эпосу (П. А. Гринцер, С. Л. Невелева), исходя из весьма большого числа указаний и в самой поэме и вне ее, выяснили, что эпос складывался и долгое время существовал в устной традиции и не знал автора в прямом смысле слова. А это значит, что «Рамаяна» была результатом коллективных проекций окружающего мира (см. подробнее: Гринцер П. А. Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. – М., 1974; Невелева С. Л. Указ. соч.; Winternitz M. A History of Indian Literature. – New Delhi, 1977 [1922]; Jacobi H. The Ramayana. History and Genesis. – New Delhi, 1976 [1919]).

⁴ Вейнберг И. П. Указ. соч. – С. 94.

⁵ Там же. – С. 96.

⁵ Там же. – С. 97.

субъективное Я «безмолвствующего большинства» не имело определяющего, самодовлеющего значения и ценности.

Сделаем вывод по первому параграфу. Осуществленная работа позволяет констатировать, что концепт «картина мира» принадлежит к научному инструментарию, призванному верифицировать социально-психологические реакции народов доиндустриальной эпохи.

Под картиной мира следует понимать систему взаимосвязанных представлений о природном и социальном универсуме, эксплицирующих «вторую реальность», создающуюся народом между собой и окружающим миром. В рамках этого определения картина мира содержательно и структурно отличается от понятия «менталитет», который в классическом варианте (Школа Анналов) фиксирует интуитивные манеры мышления, и не сводится к концепту «мировоззрение», отражающему систематизированные, в том числе отрефлексированные представления об устройстве бытия, общества и человека.

Содержание картины мира составляет широкий спектр категорий человеческого сознания, который подразделяется на две группы – онтологические представления (пространство, время, причина, изменение, судьба, число, отношение частей к целому, чувственного к сверхчувственному) и антрополого-социальные представления (ощущения связанности земного и потустороннего, природного и человеческого; оценка жизни, смерти, возраста, гендерной принадлежности, социальной группы, общественной структуры, права, власти, истории, труда, материального положения, семейно-сексуальной жизни).

Структура картины мира определяется двумя планами бытия – бессознательным и осознаваемым. Первый план не подлежит разумному истолкованию и объяснению. Он состоит из глубинных образов мироздания, обуславливающих действия человека в мире. Этот план близок по смыслу к концепту «менталитет» в его исходном варианте. Второй план картины мира – осознаваемый – характеризует рефлексии и ценностные доминанты общества,

их смыслы и значения, которые предопределяют характер социокультурной динамики в конкретный исторический период существования цивилизации. Таким образом, картина мира включает в себя оба эти плана, фиксируя целостную систему представлений о природном и социальном универсуме.

Картина мира является многогранным концептом: она формировалась как под воздействием коллективных психических проекций социальных групп, так и под влиянием индивидуально-интеллектуального начала выдающихся религиозных, политических и легендарно-мифологических личностей.

1.2. Историко-культурный дискурс пространственно-временных аспектов картины мира древних индийцев

С конца XVIII в. было издано много работ, авторы которых делали предметом своих исследований социокультурную и историко-культурную динамику древнеиндийской цивилизации. Однако следует признать, что абсолютное большинство из них было посвящено либо социально-экономическим, либо общественно-политическим явлениям индийской истории. Проблемы древнеиндийской онтологии либо игнорировались, либо отводились на периферию исследования, представая в контексте базовых постулатов индуизма, выраженных в «священных» текстах вед, брахман, упанишад, а также отдельных фрагментов «Махабхараты».

При явном недостатке исторических исследований для изучения пространственно-временных аспектов картины мира народов Древнего Индостана мы ориентировались на практики осмысления этого вопроса в культурологии и философии, не оставляя без внимания исследовательский опыт и научные традиции, сложившиеся в истории, психологии и лингвистике. Руководствуясь сферой научных интересов ученых и теоретико-

методологической оснасткой их исследований, мы подразделили анализируемые работы на три группы.

Первую группу составили *работы, посвященные изучению пространственно-временных представлений народов Древнего мира и Раннего Средневековья.*

В эту группу мы включили, во-первых, классические исследования психоэмоциональных установок средневекового человека Ф. Арьеса¹, М. Блока², Ф. Броделя³, Ж. Дюби⁴, Ж. Ле Гоффа⁵, Э. Леруа Ладюри⁶, Л. Февра⁷. Во-вторых, труды по проблемам мифологического типа мировосприятия Е. В. Антоновой⁸, В. Г. Ардзинбы⁹, И. П. Вейнберга¹⁰, А. Я. Гуревича¹¹, В. В. Евсюкова¹², В. Б. Иорданского¹³, И. С. Клочкова¹⁴, Г. С. Кнабе¹⁵, Ф. Леру¹⁶, А. В. Подосинова¹⁷, К. Г. Юнга¹⁸. Несмотря на различие методологического инструментария, предметных областей исследований, большинство ученых I группы уделяли особое внимание универсальным аспектам онтологических представлений.

¹ Арьес Ф. Указ. соч.

² Блок М. Короли-чудотворцы: очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии. – М., 1998 [1983].

³ Бродель Ф. Что такое Франция: в 3 т. – Т. 1. Пространство и история. – М., 1995 [1986].

⁴ Дюби Ж. Указ. соч.

⁵ Ле Гофф Ж. Цивилизация Средневекового Запада. – М., 1992 [1964].

⁶ Леруа Ладюри Э. Указ. соч.

⁷ Февр Л. Бои за историю. – М., 1991.

⁸ Антонова Е. В. Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии. Опыт реконструкции мировосприятия. – М., 1984.

⁹ Ардзинба В. Г. Ритуалы и мифы Древней Анатолии. – М., 1982.

¹⁰ Вейнберг И. П. Указ. соч.

¹¹ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. – М., 1972.

¹² Евсюков В. В. Указ. соч.

¹³ Иорданский В. Б. Хаос и гармония. – М., 1982.

¹⁴ Клочков И. С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. – М., 1983.

¹⁵ Кнабе Г. С. Историческое пространство и историческое время в культуре Древнего Рима // Культура Древнего Рима: в 2 т. – Т. 2. – М., 1985.

¹⁶ Леру Ф. Указ. соч.

¹⁷ Подосинов А. В. Указ. соч.

¹⁸ Юнг К. Г. Человек и его символы. – М., 1996 [1964].

Так, французский историк Ж. Ле Гофф, изучив истоки пространственно-временных представлений развитых обществ Высокого Средневековья, пришел к выводу о том, что в середине I тысячелетия н. э. пространственный универсум воспринимался народами Западной Европы в координатах вариативности и изменчивости. Это означало, что он принимал различные формы в зависимости от историко-культурного контекста и господствовавшей социальной организации, и проявлялся, прежде всего, в образах дороги, леса и церкви¹.

По мнению ученого, раннесредневековое время было диффузным. Европейским народам оно представлялось как совокупность качественно неоднородных и социально обусловленных ритмов. Вследствие этого, временной поток подразделялся на «время церкви» и «время крестьян», «время королей» и «время купцов»².

Не менее важным является исследование Ж. Дюби «Трехчастная модель, или представления средневекового общества о самом себе»³. Французскому историку удалось установить, что космологические представления раннесредневековых обществ не ограничивались тернарными оппозициями рая, земли и ада⁴. Они также координировались более древними идеями и представлениями об окружающем мире – архаическими культами плодородия, древневосточными идеями «порчи» мироздания, древнегреческими представлениями о хаосе⁵.

При этом многослойное пространство координировалось социальной организацией средневекового общества, в которой выделялись три сословия – молящиеся (священнослужители), сражающиеся (рыцари) и работающие (крестьяне). Специфика их взаимоотношений обуславливала качественную неоднородность окружающего мира, которая акцентировала оппозицию «небесного» и «земного»: «Тройственность – действительно ключевой элемент

¹ Ле Гофф Ж. Цивилизация Средневекового Запада. – М., 1992 [1964]. – С. 145.

² Там же. – С. 150.

³ Дюби Ж. Указ. соч.

⁴ Там же. – С. 37.

⁵ Там же. – С. 124.

системы. Ибо в мироздании царит неравенство: одни повелевают, другие должны повиноваться. Следовательно, люди делятся на два состояния, определяемые “природой” мироздания: одни рождаются свободными, а другие нет, одни “знатные”, другие – “сервы”»¹.

Исследователи Древнего мира, включенные нами в I группу, также акцентировали универсальную парадигму пространственно-временных представлений народов Древнего мира. В частности, в работе И. П. Вейнберга «Человек в культуре Древнего Ближнего Востока»² были проанализированы типичные для той эпохи (конец III – середина I тысячелетия до н. э.) способы восприятия пространства и времени. Сравнив духовные ориентиры древневосточных обществ, исследователь констатировал, что их онтологические воззрения характеризовались конкретностью, образностью, метафоричностью, качественной неоднородностью и дискретностью³.

Примечательно, что И. П. Вейнберг строго определил границы своего исследования, верифицировав концепт «модель мира»: «Это “сетка координат”, при посредстве которой люди воспринимают действительность и строят образ мира, существующий в их сознании, причем данная модель мира, ее универсальные категории – общие для всего данного общества»⁴.

Созвучна сочинению И. П. Вейнберга и работа отечественного философа В. В. Евсюкова «Мифы о Вселенной»⁵, где утверждалось, что эмпирическая действительность в картине мира носителей доиндустриальных культур менее всего была подвержена концептуализации абстрактными категориями. Пространство было конкретным: оно отождествлялось с природно-географическим ландшафтом, хозяйственными сооружениями, архитектурными постройками, отдельными людьми⁶. Регуляторами данных объектов выступали

¹ Дюби Ж. Указ. соч. – С. 87.

² Вейнберг И. П. Указ. соч.

³ Там же. – С. 47.

⁴ Там же. – С. 22.

⁵ Евсюков В. В. Указ. соч.

⁶ Там же. – С. 142.

бинарные оппозиции ближнего и дальнего, низкого и высокого, заднего и переднего¹. Они выражали качественную неоднородность, упорядоченность и обособленность бытия².

Стоит заметить, что помимо пространства в поле зрения В. В. Евсюкова оказалась идея мифологического времени. По его мнению, время в древности напрямую зависело от пространства. Поэтому оно было предметно и событийно наполненным, ценностно определенным, структурированным и замкнутым³. Сам же временной поток координировался сельскохозяйственными циклами, зависевшими от лунных, а позже и солнечных ритмов⁴.

Принимая во внимание достижения предшественников, но руководствуясь идеей междисциплинарности, А. В. Подосинов в работе «*Ex oriente lux! Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии*»⁵ реконструировал универсальную «матрицу» пространственной ориентации древних народов.

Проанализировав сведения многочисленных религиозных традиций Евразии, ученый доказал, что в основе всех архаических и древних представлений о мироздании лежал квадратичный архетип⁶. Он предопределял классификацию пространства по четырем сторонам света, выведенным из сакрального центра, проекции субъективного Я человека. Эта схема детерминировала ценностную доминанту космоса, страны, области, города, царского дворца, культовых сооружений, жилищ⁷. При этом типичной являлась ситуация, когда восток выступал в качестве священной стороны, а юг ассоциировался с силами первобытного хаоса⁸.

¹ Евсюков В. В. Указ. соч. – С. 147.

² Там же. – С. 155.

³ Там же. – С. 111.

⁴ Там же. – С. 144.

⁵ Подосинов А. В. Указ. соч.

⁶ Там же. – С. 623.

⁷ Там же. – С. 637.

⁸ Там же. – С. 639.

Что же касается методологического основания работы, то А. В. Подосинов сосредоточил внимание на концепте «мифопоэтической картины мира», понимая под ним комплекс исключительно бессознательных категорий природного и социального универсума¹.

Продолжая анализ исследований, отметим, что ученые, включенные нами в I группу, также уделяли внимание частным показателям пространственно-временных представлений народов Древнего мира и Раннего Средневековья. Однако данную методологическую стратегию нельзя считать последовательной. Анализ и систематизация уникальных способов восприятия окружающего мира использовались ими скорее для экспликации неповторимых черт мифологического типа мышления, нежели для отражения ментального своеобразия данного народа. Пример этому – работа И. С. Клочкова «Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время»².

Изучив комплекс сохранившихся до наших дней текстов религиозного и административно-политического характера, ученый констатировал, что народы Междуречья не знали времени в современном смысле этого слова: прошлое, будущее и настоящее не обладали самостоятельными семантическими значениями, время двигалось по кругу и определялось качественными характеристиками наполнявших его событий и предметов³. Тем не менее, в этой универсальной «матрице» вавилонский образ времени мог приобретать специфические конфигурации, особенно, в контексте ритуальной деятельности, оперировавшей идеей судьбы⁴.

В один ряд с работой И. С. Клочкова следует поставить и исследование Г. С. Кнабе «Историческое пространство и историческое время в культуре Древнего Рима»⁵, где актуализировалось уникальное основание

¹ Подосинов А. В. Указ. соч. – С. 39.

² Клочков И. С. Указ. соч.

³ Там же. – С. 33.

⁴ Там же. – С. 29.

⁵ Кнабе Г. С. Историческое пространство и историческое время в культуре Древнего Рима // Культура Древнего Рима: в 2 т. – Т. 2. – М., 1985.

пространственно-временных аспектов модели мира древних римлян, а фактически: определялась многослойность мифологического мировосприятия.

Как утверждал ученый, пространство в представлениях народов Апеннинского полуострова координировалось диспозициями обособленности и подвижности: с одной стороны, оно ограждалось от окружающего мира сакральными маркерами (крепостные стены, оборонительные валы); с другой – постоянно расширялось на территории близлежащих народов¹. В свою очередь, время варьировалось категориями статичности и динамичности. Это означало, что временной поток проецировался в двух модальностях: как неподвижное, неизменяемое мифологическое время первотворения и находящееся в движении, качественно неоднородное историческое время².

Таким образом, в публикациях, посвященных изучению пространственно-временных представлений народов Древнего мира и Раннего Средневековья, особое внимание уделялось универсальным способам восприятия и репрезентации окружающего мира. Пространство выступало качественно неоднородным, образным, метафоричным и конкретным. Время эксплицировалось в координатах диффузности, аксиологической неравноценности, аритмичности и цикличности. При этом концепт «картина мира» не являлся главным исследовательским ориентиром ученых I группы (исключение составляет А. Я. Гуревич, чьи взгляды мы анализировали в параграфе I.1). Равным образом они использовали понятия «картина мира», «менталитет», «мифопоэтическая картина мира», «модель мира».

Вторую группу исследований сформировали *публикации, посвященные изучению древнеиндийской цивилизации (в том числе, мировоззрению и менталитету народов индийского субконтинента).*

¹ Кнабе Г. С. Историческое пространство и историческое время в культуре Древнего Рима // Культура Древнего Рима: в 2 т. – Т. 2. – М., 1985. – С. 126.

² Там же. – С. 155.

В данном случае первоначально необходимо отметить ориенталистские исследования Р. Г. Бхандаркара¹, А. И. Вострикова², Р. Генона³, Р. Ч. Датта⁴, В. Канакасабхая⁵, М. Мюллера⁶, Д. Наороджи⁷, С. Ф. Ольденбурга⁸, В. А. Смита⁹, Ф. И. Щербатского¹⁰, М. Элфинстона¹¹.

В них постулировалась идея о том, что Древняя Индии представляла собой царство религий и духовного поиска, а национальный характер древних индийцев, или их устойчивые особенности восприятия мира, зиждился на императивах иррационализма, интуитивизма и сенсуализма. При такой объяснительной модели главной характеристикой древнеиндийского образа пространства представал синкретизм. Он выражался в сочетании разнообразных, нередко противоречивых космогонических и космологических конструкций, выражавших идеи литературных традиций индуизма – вед, брахман, упанишад. Время концептуализировалось идеей пустотности (*śūnyatā*). Соответственно, народы Древнего Индостана не только не знали времени в его поступательной перспективе (как это было характерно для европейских народов), но и отрицали господствующую во всех архаических и древних культурах цикличную модель направленности временного потока.

Рецепции данных идей оставили заметный след в современных исследованиях древнеиндийского образа времени Д. Д. Косамби¹², В. Лала¹³,

¹ Bhandarkar R. G. The Collected Works. – Poona, 1927 [1885].

² Востриков А. И. Тибетская историческая литература. – М., 2007 [1902].

³ Генон Р. Очерки об индуизме. – М., 2003 [1954].

⁴ Dutt R. C. A History of Civilization in Ancient India. – Poona, 1922 [1903].

⁵ Kanakasabhai V. The Tamils 1800 years ago. – Madras, 1904.

⁶ Мюллер М. Шесть систем индийской философии. – М., 1995 [1964].

⁷ Naoroji D. Poverty and Un-British Rule in India. – L., 1901.

⁸ Ольденбург С. Ф. Культура Индии. – М., 1991 [1905].

⁹ Smith V. A. The Early History of India from 600 B. C. to the Muhammaddan Conquest. – Oxford, 1924.

¹⁰ Щербатской Ф. И. Буддийская логика. – М., 1988 [1905].

¹¹ Elphinstone M. The History of India. – L., 1843.

¹² Kosambi D. D. Op. cit.

¹³ Lal V. The History of History. Politics and Scholarship in Modern India. – Delhi, 2003.

В. Г. Лысенко¹, А. М. Пятигорского², С. Д. Серебряного³, А. Г. Бельского и Д. Е. Фурмана⁴.

Так, индийский ученый Д. Д. Косамби, основываясь на материалах «реликтовых» текстов (веды, упанишад), подтвердил идеи своих предшественников о том, что народы индийской древности не знали времени⁵. Данная ситуация была обусловлена неизменяемостью социально-экономических и общественно-политических условий существования Древней Индии⁶. Размышлениям Д. Д. Косамби созвучны выводы отечественных историков культуры А. Г. Бельского и Д. Е. Фурмана. Они полагали, что, «выработав картины вечного мира, где все движется по неизменным законам и ничего нового не возникает, а есть лишь движение по кругу, индийцы [...] создали предельно устойчивую традиционную цивилизацию, где действительно все „движется по кругу“. Исключив идею поступательного развития, они исключили время из своего социума»⁷.

Частным следствием данных утверждений явилась идея антиисторизма народов индийского субконтинента. С этих позиций подходит к изучению временных представлений древних индийцев В. Г. Лысенко. В одной из своих работ она доказывала, что идея истории, которая у античных народов предполагала выявление уникальности происходящих событий, явлений и процессов, была чужда мировосприятию древних индийцев. Это было связано с тем, что на территории индийского субконтинента господствовало цикличное

¹ Лысенко В. Г. Классическая индийская философия в переводах и исследованиях российских ученых (1990–1996) // Проблемы новейшей историографии философии зарубежного Востока. – М., 1998. – С. 46–66.

² Пятигорский А. М. Указ. соч.

³ Серебряный С. Д. Многозначное откровение «Бхагавад-гиты» // Древо индуизма. – М., 1999. – С. 152–194.

⁴ Бельский А. Г., Фурман Д. Е. Сикхи и индусы: Религия, политика, терроризм. – М., 1992.

⁵ Kosambi D. D. Op. cit. – P. 29.

⁶ Ibid. – P. 255.

⁷ Бельский А. Г., Фурман Д. Е. Указ. соч. – С. 97.

измерение времени¹. Оно нивелировало специфическое содержание эмпирической действительности и предполагало существование «не-истории», в которой из века в век эксплицировалась одна и та же предметно-событийная фабула².

Схожие гипотезы можно обнаружить и в зарубежной историографии. В частности, показательным является исследование В. Лала «The History of History. Politics and Scholarship in Modern India»³.

Как утверждал ученый, для народов Древнего Индостана была характерна историческая амнезия с ее негативным и критическим отношением к письменной фиксации истории. В свете подобной интерпретации антиисторизм представлял «одной из определяющих черт древнеиндийской цивилизации и, вопреки принятым представлениям, одной из наиболее привлекательных ее черт»⁴. Что касается сущности антиисторизма, то В. Лал расценивал его как своеобразный способ психологической защиты, некое коллективное отстранение (диссоциация) от исторической действительности, зачастую тяжелой и унижительной: «Каждая цивилизация должна найти свой путь преодоления страданий, вызванных экзистенциальными дилеммами, внутренним упадком, угнетением извне и изнутри; последнее может быть достигнуто добровольной амнезией»⁵.

Следует заметить, что в современном историко-культурном знании многие из перечисленных выше концепций были подвергнуты критике за излишнюю ангажированность. Наиболее емко ее выразил американский ученый Р. Инден: «[В этих работах. – С. П.] Древняя Индия лишилась возможности самостоятельно творить историю. Она опосредовано сравнивалась с Европой в

¹ Лысенко В. Г. Классическая индийская философия в переводах и исследованиях российских ученых (1990–1996) // Проблемы новейшей историографии философии зарубежного Востока. – М., 1998. – С. 57.

² Лысенко В. Г. Философия пространства и времени в Индии: школа вайшешика // Рационалистическая традиция и современность. Индия. – М., 1998. – С. 81.

³ Lal V. Op. cit.

⁴ Ibid. – P. 54.

⁵ Ibid. – P. 59.

категориях „несходства” [...] Она стала продуктом “воображаемого”, имеющим мало общего с исторической реальностью Древней Индии»¹.

Поэтому Н. В. Александрова², М. Альбанезе³, М. Ф. Альбедиль⁴, А. Бэшем⁵, Е. Ю. Ванина⁶, И. П. Глушкова⁷, Д. Кей⁸, Д. Н. Лелюхин⁹, У. Мортимер¹⁰, С. Таммита-Дегольда¹¹, С. Уолперт¹² стали рассматривать проблему пространственно-временных представлений древних индийцев с точки зрения новой культурной истории, делавшей акцент на изучении менталитета.

С этих позиций были написаны фундаментальные историко-культурные труды английского индолога А. Бэшема «Чудо, которым была Индия»¹³ и «Цивилизация Древней Индии»¹⁴, в которых, помимо социально-экономической и политической проблематики, исследовалась взаимосвязь пространственно-временных представлений древних индийцев с их менталитетом.

Как считал ученый, народы Древнего Индостана органично сочетали в своем сознании автохтонные и индоарийские рефлексии наличной действительности. Как следствие, им удалось породить уникальное для всего Древнего мира ощущение беспредельности пространства и бесконечности времени. В рамках этой системы мировосприятия определяющим являлось

¹ Inden R. Imagining India. – Cambridge, 1992. – P. 298.

² Александрова Н. В. Путь и текст: китайские паломники в Индии. – М., 2008.

³ Альбанезе М. История Индии: от возникновения до XIII века. – М., 2008 [1991].

⁴ Альбедиль М. Ф. Указ. соч.

⁵ Бэшем А. Чудо, которым была Индия. – М., 1977 [1954]; Бэшем А. Цивилизация Древней Индии. – М., 2006 [1975].

⁶ Ванина Е. Ю. Указ. соч.

⁷ Глушкова И. П. Индийское паломничество. Метафора движения и движение метафоры. – М., 2000; Глушкова И. П. Из индийской корзины. – М., 2003.

⁸ Кей Д. История Индии. – М., 2006.

⁹ Лелюхин Д. Н. Государство в Древней Индии – М., 1997.

¹⁰ Мортимер У. Древний Индостан. – М., 2006 [1947].

¹¹ Таммита-Дегольда С. Индия. История страны. – М., 2000 [1995].

¹² Уолперт С. Индия. История, культура, философия. – М., 2008 [2004].

¹³ Бэшем А. Чудо, которым была Индия. – М., 1977.

¹⁴ Бэшем А. Цивилизация Древней Индии. – М., 2006 [1975].

представление о неограниченном мире, где каждый может найти свою нишу, «где борьба за место под солнцем – нечто противоестественное»¹. Поэтому древнеиндийскому менталитету были свойственны неспешность, спокойствие и самодостаточность.

Вместе с тем, пространство и время не терпели пустоты; они имели конкретное содержательное наполнение, состоящее на первый взгляд из оппозиционных, но фактически гармонично сочетающихся образов неба и земли, города и деревни, воды и суши, окультуренной местности и леса². Отсюда брали свое начало созерцательность и внутренняя безмятежность древних индийцев, их готовность к долгому пути духовных трансформаций и ориентация на потусторонний мир³.

Исследовательские тенденции, заложенные А. Бэшем, нашли свое воплощение в трудах других, не менее именитых авторов. В частности, в работе М. Альбанезе «История Индии: от возникновения до XIII века»⁴ была выдвинута идея о том, что онтологические представления древних индийцев сочетали в себе категории конкретно-образного и абстрактного характера.

Следуя этой идее, автор утверждал, что древнеиндийский образ пространства мог эксплицироваться в двух определяющих формах. С одной стороны, это могло быть замкнутое, качественно неоднородное, предметно наполненное «место», напрямую зависевшее от влияния причинно-следственных связей эмпирической действительности⁵. С другой стороны, пространство могло проявляться в образе бесконечного, гомогенного и внепредметного «эфира», ассоциировавшегося с первоначальным импульсом Брахмана⁶. Время, по аналогии с пространством, также эксплицировалось в различных формах: то как замкнутый, аксиологически определенный,

¹ Бэшем А. Цивилизация Древней Индии. – М., 2006 [1975]. – С. 144.

² Там же. – С. 145.

³ Бэшем А. Чудо, которым была Индия. – М., 1977 [1954]. – С. 188.

⁴ Альбанезе М. Указ. соч.

⁵ Там же. – С. 101.

⁶ Там же. – С. 123.

событийно наполненный «круг»¹, то как бесконечный, неделимый, и однородный «поток»².

По мнению М. Альбанезе, данные координаты породили специфические формы древнеиндийской ментальности: пренебрежение практическими знаниями, ориентация на трансцендентальные ценности и трепетное отношение к различным религиозным традициям³.

Проанализированные выше работы демонстрируют лишь один вектор научного поиска, так как в других исследованиях, представленных в предметной области новой культурной истории, ярче, чем в трудах А. Бэшема и М. Альбанезе, наметилась тенденция к детальному изучению многослойности древнеиндийского мировосприятия. Обратим внимание на публикацию С. Уолперта «Индия. История, культура, философия»⁴.

Согласно гипотезе ученого, составить общую картину взаимоотношений народов Древнего Индостана с окружающей их природно-географической средой невозможно. Каждый сегмент эмпирической действительности обладал исторически детерминированной коннотацией, зависевшей от потребностей хозяйственной деятельности людей в проживаемое время⁵. В частности, в рамках ведийского периода индийской истории реки, озера и океан (главные ресурсы производящего хозяйства) эксплицировались в положительных образах всемогущих божеств, культурных героев, выдающихся личностей⁶. Соответственно, джунгли, которые со всех сторон окружали племена ариев, ассоциировались с негативными феноменами жизни – злыми потусторонними силами и разрушительными веяниями окружающего мира⁷. Однако ситуация изменилась, когда, по мере продвижения с севера на юг, индоарийские племена

¹ Альбанезе М. Указ. соч. – С. 132.

² Там же. – С. 133.

³ Там же. – С. 145.

⁴ Уолперт С. Указ. соч.

⁵ Там же. – С. 88.

⁶ Там же. – С. 92.

⁷ Там же. – С. 101.

заселили Центральный Индостан. Образ воды перестал наделяться абсолютными и непререкаемыми сакральными коннотациями: широкие просторы Индийского океана породили страх перед водными пространствами; упоминая о них, древние индийцы все чаще стали думать о Великом Потопе. Что же касается джунглей, то на смену им пришли отрицательные образы пустынь¹.

Данные рассуждения подвели С. Уолперта к выводу о том, что в сознании древних индийцев сложно выделить определенное психоэмоциональное, неизменяемое ядро. На каждом этапе исторического развития на первый план выходили только те бессознательные установки и вполне осознаваемые ориентиры, которые были необходимы народам индийского субконтинента для осуществления эффективной жизнедеятельности².

Многослойность древнеиндийского мировосприятия была также актуализирована в работе Д. Кейя «История Индии»³. По мнению ученого, в мировосприятии народов Древнего Индостана невозможно выделить какую-либо одну господствовавшую модель Вселенной. Это было связано с тем, что древнеиндийская цивилизация формировалась на стыке автохтонной и индоарийской культур. Поэтому в представлениях о мироздании могли эксплицироваться как характерные для индоарийских завоевателей тернарные конструкции бытия (небо, воздушное пространство и земля), так и свойственные коренному населению Индостана бинарные классификации окружающего мира (небо и земля)⁴.

Нельзя не отметить, что в рамках новой культурной истории важное место занимают концепции отечественных ученых, которые анализировали онтологические представления древних индийцев в социокультурном контексте.

¹ Уолперт С. Указ. соч. – С. 111.

² Там же. – С. 211.

³ Кей Д. Указ. соч.

⁴ Там же. – С. 134–138.

Например, М. Ф. Альбедиль в работе «Забытая цивилизация в долине Инда»¹ определила, что население древнейших городов Индостана воспринимало пространство эмоционально окрашенным, целостным, качественно определенным. Соответственно, время виделось протоиндийцам обратимым, содержательным, неоднородным и цикличным. Как полагала исследовательница, такие представления задавались самой действительностью: сменой времён года и связанных с этим земледельческих работ, охотничьих и рыбных промыслов; сменой поколений, возвышением и падением царских династий и, наконец, круговоротом человеческой жизни. «Все это служило мерилom для восприятия окружающего мира»², – делала она вывод.

В этом же духе было выполнено исследование Е. Ю. Ваниной «Средневековое мышление. Индийский вариант»³, в котором были поставлены под сомнение отдельные историографические штампы.

Традиционно предполагалось, что человек доиндустриальной эпохи имел глубокие связи с «родной» землей⁴. Однако Е. Ю. Ванина выдвинула идею о том, что вплоть до мусульманского завоевания население Древней Индии не воспринимало наличный субконтинент «своей» территорией: «Индиец считал себя и окружающий мир [...] единым целым и потому далеко не сразу научился смотреть на него со стороны. Неудивительно поэтому, что на протяжении всей домусульманской истории Индия не воспринималась населением в качестве “своей”, единой страны»⁵.

Равным образом, ревизии была подвергнута идея обособленности древнеиндийского образа пространства. По мнению исследовательницы, «Индия никогда не развивалась в изоляции: разнообразные контакты Древней Индии с Египтом, Вавилоном, греко-римским миром, странами Центральной и

¹ Альбедиль М. Ф. Указ. соч.

² Там же. – С. 168.

³ Ванина Е. Ю. Указ. соч.

⁴ Там же. – С. 67.

⁵ Там же. – С. 69.

Юго-Восточной Азии, Закавказьем, а также Китаем хорошо известны»¹. Соответственно, пространство в картине мира древних индийцев было динамичным, постоянно расширяющимся, а образ самобытного, замкнутого мира – не более чем ориенталистский штамп².

Что касается образа времени, то здесь была критически пересмотрена идея отмечавшейся выше пустотности (*śūnyatā*). Рассмотрев литературные памятники начала I тысячелетия н. э., Е. Ю. Ванина констатировала: многочисленные астрономические наблюдения, религиозно-мистические концепции Вселенной, сказания о культурных героях и законодательные установления царей указывают не только на наличие времени в сознании древних индийцев, но и на его историческое измерение³.

Важную роль в рамках II группы исследований играют работы К. А. Антоновой⁴, К. З. Ашрафян⁵, Г. М. Бонгард-Левина⁶, Н. Р. Гусевой⁷, С. Гхоша⁸, А. М. Дьякова⁹, Е. М. Медведева¹⁰, Д. П. Мукерджи¹¹, А. М. Осипова¹², Н. К. Синха и А. Ч. Банерджи¹³. Хотя в них мировосприятие древних индийцев рассматривалось через призму классовых отношений, это не уменьшает значение оригинальных интерпретаций онтологических представлений.

¹ Ванина Е. Ю. Указ. соч. – С. 71.

² Там же. – С. 87.

³ Там же. – С. 89.

⁴ Антонова К. А. Очерки общественных отношений и политического строя Могольской Индии времен Акбара. – М., 1952; Антонова К. А., Бонгард-Левин Г. М., Котовский Г. Г. История Индии. Краткие очерки. – М., 1973.

⁵ Ашрафян К. З. Аграрный строй Северной Индии (XIII – середина XVIII в.). – М., 1965.

⁶ Бонгард-Левин Г. М. Индия эпохи Маурьев. – М., 1973; Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. – М., 1985; Бонгард-Левин Г. М. Индия в древности. – М., 1985; Бонгард-Левин Г. М. Древняя Индия: история и культура. – СПб., 2001.

⁷ Гусева Н. Р. Джайнизм. – М., 1968; Гусева Н. Р. Индия: тысячелетия и современность. – М., 1971; Гусева Н. Р. Легенды и мифы Древней Индии. – М., 2008.

⁸ Гхош С. Легенды и предания Древней Индии. – М., 1975.

⁹ Дьяков А. М. Национальный вопрос и английский империализм в Индии. – М., 1948; Дьяков А. М. Национальный вопрос в современной Индии. – М., 1963.

¹⁰ Медведев Е. М. Очерки истории Индии до XIII века. – М., 1990.

¹¹ Mukerji D. P. On Indian History A Study in Method. – Bombay, 1945.

¹² Осипов А. М. Краткий очерк истории Индии до X века. – М., 1948.

¹³ Синха Н. К., Банерджи А. Ч. История Индии. – М., 1965 [1949].

В работе «Индия эпохи Маурьев»¹ ведущего отечественного индолога Г. М. Бонгард-Левина доказывалось, что наиболее значимые модели пространственного универсума древних индийцев отражали господствовавший на территории Индостана варно-кастовый строй. Поэтому во всех религиозных традициях, созданных после XIII в. до н. э., мы встречаем типично «арийские» интерпретации мироздания, а именно: трехчастность космоса, подвластность Вселенной всеобщему закону меры и справедливости, сакрализация «верха» и профанация «низа».

В других исследованиях Г. М. Бонгард-Левин расширил предложенную им ранее интерпретацию онтологических представлений древних индийцев, показав их историко-культурную динамику.

По мнению исследователя, на стадии присваивающего хозяйства народы Древнего Индостана воспринимали пространство обособленным, качественно неоднородным, строго структурированным². Однако по мере перехода к производящему принципу экономической деятельности пространственный универсум освобождался от аксиологически неравномерных акцентов центра и периферии, близкого и дальнего, высокого и низкого. Эмпирическая действительность начинала мыслиться вне причинно-следственных связей и представляться в образах гомогенной протяженности³. Время, замечал Г. М. Бонгард-Левин, прошло схожую эволюцию⁴. Первоначально оно воспринималось содержательным, прерывным и замкнутым. Тем не менее, с распространением скотоводства и земледелия временной поток стал вытягиваться по спирали, формируя перспективу линейности⁵.

В череде созданных с подчеркнуто идеологических позиций исследований важной является работа индийского ученого С. Гхоша «Легенды

¹ Бонгард-Левин Г. М. Индия эпохи Маурьев. – М., 1973.

² Бонгард-Левин Г. М. Индия в древности. – М., 1985. – С. 198.

³ Там же. – С. 202.

⁴ Там же. – С. 322.

⁵ Там же. – С. 324.

и предания Древней Индии»¹, где недвусмысленно высказывалась идея о том, что классовая принадлежность определяла мировоззрение носителей древнеиндийской культуры².

Суть концепции заключалась в следующем: в силу того, что на территории Древнего Индостана существовали четыре варны: брахманы, кшатрии, вайшии, шудры – в источниках можно обнаружить рецепции различных форм онтологической ориентации. Так, брахманы и кшатрии, осмысливая эмпирическую действительность, оперировали категориями бесконечности, целенаправленности, гомогенности, тогда как вайшии и шудры ориентировались на архаические постулаты качественной неоднородности, предметной и событийной наполненности, образности бытия³.

Идеи своих предшественников успешно продолжила Н. Р. Гусева. В сочинении «Легенды и мифы Древней Индии»⁴ она верифицировала брахманические интерпретации горизонтальной протяженности мироздания.

По оценке исследовательницы, именно высшие духовные слои древнеиндийского общества, брахманы, имели устойчивые представления о четырех сторонах света. Каждая из сторон обладала «положительной» или «отрицательной» характеристикой. Запад ассоциировался с посмертным воздаянием, юг – со смертью, север – с богами (одновременно он был и центром сакральности), восток – с божественным порядком⁵. Эти четыре стороны света имели центральную точку – ось мироздания, выражавшуюся в образе мирового дерева Ашваттхи. Оно являлось «нулевым» меридианом бытия и выполняло конъюнктивно-дизъюнктивные функции упорядочивания Вселенной⁶.

¹ Гхош С. Указ. соч.

² Там же. – С. 61.

³ Там же. – С. 68.

⁴ Гусева Н. Р. Легенды и мифы Древней Индии. – М., 2008.

⁵ Там же. – С. 55.

⁶ Там же. – С. 57.

Итак, в работах, посвященных изучению древнеиндийской цивилизации, нами выделяются три исследовательских вектора, которые соответствуют методологическим установкам ориентализма, новой культурной истории и марксизма.

Представители первого методологического крыла обращали внимание на временные ориентиры народов индийского субконтинента. Сторонники новой культурной истории актуализировали проблему ментальных оснований и многослойности древнеиндийской онтологии. Ученые-марксисты проакцентировали варно-кастовую обусловленность древнеиндийских пространственно-временных представлений. Тем не менее, категории пространства и времени не были представлены во всей своей полноте. Сведения о них воспроизводились фрагментарно, без должного эвристического обоснования и необходимого концептуального осмысления.

Равным образом, в рамках II группы исследований была нивелирована значимость концепта «картина мира». Методологическую основу проанализированных выше сочинений составили достаточно неопределенные и нередко смешиваемые понятия: «менталитет», «мировоззрение» и «национальный характер».

Третью группу исследований образовали работы, *затрагивающие проблему пространственно-временной направленности сюжетов «Махабхараты» и «Рамаяны».*

Первоначально отметим, что абсолютное большинство ученых XIX – начала XX в. указывали на «Махабхарату» и «Рамаяну» как на главные источники изучения духовного мира древних индийцев. Тем не менее, за исключением этического «кодекса» «Махабхараты» («Бхагавад-Гита»), эпические произведения практически не использовались исследователями для комплексного анализа пространственно-временных представлений народов индийского субконтинента.

В работах литературоведов-фольклористов – М. Винтерница¹, А. Хольцмана², Г. Якоби³ – проблема древнеиндийского образа пространства затрагивались лишь в аспектах функционирования различных санскритских лексем: *dis* (стороны света), *pravcatapas* (окружающий мир), *samantat* (вокруг), *sarvatas* (везде). По мнению ученых, они фиксировали аксиологически неравноценное, диффузное и предметно насыщенное пространство. При этом время в проекции термина *yuga* (мировой век) интерпретировалось в амбивалентных категориях: с одной стороны, замкнутости и «прерывистости», с другой – бесконечности, порождавшей отсутствие ощущения движения времени.

Эти выводы частично были подтверждены палеолингвистами-санскритологами, культурологами, философами и лингвистами: Я. В. Васильковым⁴, Л. Гонсалес-Рейманном⁵, П. А. Гринцером⁶, Р. Н. Дандекар⁷, Т. Я. Елизаренковой⁸, С. Л. Невелевой⁹, Н. Б. Патилом¹⁰, С. Соренсеном¹¹, В. С. Суктханкар¹², Р. Тхапар¹³, Д. Шулманом¹⁴, М. Эдвардсом¹⁵, М. Элиаде¹⁶. Однако противоречивость древнеиндийских ощущений времени стала предметом острых дискуссий. И, прежде всего, исследователей волновал вопрос структуры древнеиндийского образа времени.

¹ Winternitz M. Op. cit. – P. 123, 129, 130.

² Holzman A. Op. cit. – P. 87–95.

³ Jacobi H. Op. cit. – 345–351.

⁴ Васильков Я. В. Некоторые проблемы сравнительного изучения Махабхараты. – М., 1974.

⁵ Gonzalez-Reimann L. Op. cit. – L., 2005.

⁶ Гринцер П. А. Указ. соч.

⁷ Дандекар Р. Н. От вед к индуизму. Эволюционирующая мифология. – М., 2002 [1985].

⁸ Елизаренкова Т. Я. Грамматика ведийского языка. – М., 1982.

⁹ Невелева С. Л. Мифология древнеиндийского эпоса (пантеон). – М., 1975.

¹⁰ Patil N. B. Folklore in the Mahābhārata. – L., 1983.

¹¹ Sorensen S. An Index to the Names in the Mahabharata. – Delhi, 1978.

¹² Sukthankar V. S. On the Meaning of the Mahābhārata and its Critics. – L., 1980.

¹³ Thapar R. Time as a Metaphor of History: Early India. – Delhi, 2000.

¹⁴ Shulman D. Studies in Tamil, Telugu and Sanskrit. – Delhi, 2001.

¹⁵ Эдвардс М. Древняя Индия. Быт, религия, культура. – М., 2010 [2008].

¹⁶ Элиаде М. История веры и религиозных идей: в 3 т. – Т. 1. – М., 2001 [1976]; Элиаде М. Йога. Бессмертие и свобода. – М., 1999 [1936]; Элиаде М. Священное и мирское. – М., 1994 [1957].

Крупнейший отечественный исследователь П. А. Гринцер в работе «Древнеиндийский эпос. Генезис и типология»¹, изучив религиозно-этические мотивы «Махабхараты» и аллегорическую фабулу «Рамаяны», пришел к выводу о том, что древнеиндийское время подразделялось на три определяющие категории – прошлое, настоящее и будущее². При этом особую нишу занимала категория прошлого, так как через нее конституировались образы настоящего и будущего. В этой органичной взаимосвязи формировалась идея цикличности временного универсума, которая распространялась на все объекты и предметы макро- и мезокосма³.

Иной позиции придерживалась С. Л. Невелева. В исследовании «Мифология древнеиндийского эпоса (пантеон)»⁴ она высказала идею о том, что народы Древнего Индостана не могли знать строгой тернарной оппозиции прошлого, настоящего и будущего. Нередко данные временные пласты сводились воедино, что приводило к образованию единого времени/безвременья, симультанности⁵. Подобная структура предполагала господство линейной перспективы временного потока, особенно в сознании низших социальных слоев, которые были отделены от брахманических толкований бытия религиозно-этическими запретами⁶.

Не менее значимой в полемике стала проблема существования древнеиндийского образа истории.

Вплоть до начала XXI в. ученые предполагали, что народам Древнего Индостана была чужда идея истории. Об этом свидетельствовали не только литературные памятники, сакральные легенды и сказания, народные верования, но и делопроизводственные документы. Однако по мере того, как в современном историко-культурном знании стала распространяться методология

¹ Гринцер П. А. Указ. соч. – С. 162.

² Там же. – С. 166.

³ Там же. – С. 167.

⁴ Невелева С. Л. Указ. соч.

⁵ Там же. – С. 24.

⁶ Там же. – С. 27.

междисциплинарности, в среде ученых произошел пересмотр ранее господствовавших оценок.

В частности, Д. Шулман¹, проанализировав отдельные фрагменты «Махабхараты», пришел к выводу о том, что древние индийцы имели устойчивые представления об истории, которые выражались в «текстурах» – совокупностях «маркеров: синтаксиса, лексического выбора, доказательств, намеренной экзальтации выражений, структурировании проблем и умолчаниях, метрических приспособлениях различных звуко-эстетических индикаторов и четко калиброванных предложений»². Именно «текстуры», отмечал ученый, дают возможность выявить историческое мышление древних индийцев и, соответственно, обнаружить идею истории в их картине мира.

Схожую позицию заняла Р. Тхапар. В работе «Time as a Metaphor of History: Early India»³ она констатировала, что в наиболее ранней, зачаточной форме идея истории была зафиксирована именно «Махабхаратой», так как в дошедших до нас редакциях этого произведения уже рассказывалось о делах давно минувших дней людям, жившим в иное время. Соответственно, эпос представлял собой «литературу одного века, смотревшего с ностальгией на другой»⁴. Он описывал «царей, оглядывающихся назад, на племенных вождей с целью найти подтверждения своего права на власть в прошлом, осознаваемом именно как прошлое, невосвратно минувшее, в воображаемых родственных связях с эпическими героями»⁵.

Однако Л. Гонсалес-Рейман⁶ посчитал предположения Д. Шулмана и Р. Тхапар необоснованными. По его мнению, народы индийского субконтинента стремились освободиться от причинно-следственных связей феноменального мира и найти инвариантную основу бытия. В этих условиях

¹ Shulman D. Op. cit.

² Ibid. – P. 4.

³ Thapar R. Op. cit.

⁴ Ibid. – P. 365.

⁵ Ibid. – P. 365.

⁶ Gonzalez-Reimann L. Op. cit.

историческое измерение времени, связанное с ощущением неповторимости и уникальности событий во временном потоке, становилось чуждым древнеиндийскому сознанию. Оно скорее ориентировалось на цикличную версию космологических ритмов, которая своей структурой – громоздкие измерения мировых веков, повторение событий и процессов во времени – помогало отмежеваться от эмпирической действительности¹.

Важно заметить, что в рамках III группы исследований также обсуждалась проблема глубинных пластов эпического времени.

В связи с этим следует обратить внимание на работы М. Элиаде², который обнаружил в космогонических мифах «Махабхараты» универсальную для всех народов Древнего мира мифологию «вечного возвращения», предполагавшую ностальгию по времени первоначального творения и следующему за ним «золотому веку»³. Как указывал ученый, такая социально-психологическая реакция помогала представителям древнеиндийского общества поддерживать связь с космическим началом и абстрагироваться от тягот и невзгод природного и социального универсума⁴.

Второй важнейшей идеей эпического времени «Махабхараты» являлась идея «деградации» бытия. М. Элиаде отмечал, что с наибольшей силой данная тенденция выражалась в идее мировых веков (*yugas*)⁵. Развиваясь в обратную сторону, каждая юга постулировала качественное ухудшение бытия и закладывала основы для его последующего разрушения космоса в мировой катастрофе.

Проблема эпического пространства в работах исследователей III группы не получила всестороннего обсуждения. Однако наше внимание привлекла оригинальная теория Р. Н. Дандекара, который постарался опровергнуть стереотип о статичности древнеиндийского образа пространства.

¹ Gonzalez-Reimann L. Op. cit. – P. 125.

² Элиаде М. Йога. Бессмертие и свобода. – М., 1999 [1936]. – С. 41.

³ Там же. – С. 45.

⁴ Элиаде М. Йога. Бессмертие и свобода. – М., 1999 [1936]. – С. 89.

⁵ Элиаде М. Священное и мирское. – М., 1994 [1957]. – С. 91.

Исследовав космологические мотивы «Махабхараты», ученый констатировал, что в картине мира народов Древнего Индостана долгое время господствовала дуальная модель организации пространства. Она включала в себя два сегмента бытия – небо и землю¹. Тем не менее, под влиянием индоарийских религиозных традиций двухчастная структура бытия сменилась трехчастной, где стали выделяться мир богов, мир полубогов и мир людей². Со временем второй «этаж» мироздания был включен в мир богов, а нижние сегменты Вселенной были подразделены на мир людей и мир мертвых. Это произошло под влиянием персоналистских традиций раннего индуизма, которые ставили во главу угла проблемы жизни и смерти, греха и посмертного воздаяния³.

Аксиологические коннотации центральных точек пространства были актуализированы в работе английского историка М. Эдвардса «Древняя Индия. Быт, религия, культура»⁴. Взяв за основу отдельные фрагменты «Махабхараты» и «Рамаяны», исследователь предположил, что народы индийского субконтинента не столь лояльно относились к эмпирической действительности, как это принято было считать в ориенталистской историографии. Лесные пространства априори ассоциировались у них с негативными явлениями политической, социальной, экономической и духовной жизни. По-видимому, заключал М. Эдвардс, это было связано с тем, что образ леса напрямую ассоциировался с религиозной деятельностью дравидийских народов, покоренных индоарийцами в ходе завоевания Индостана и превращенных в низшие слои общества (шудры и неприкасаемых)⁵.

Итак, в работах, посвященных частичному анализу пространственно-временной направленности сюжетов «Махабхараты» и «Рамаяны», особое внимание уделялось категории времени. Ученые анализировали ее структуру,

¹ Дандекар Р. Н. Указ. соч. – С. 45.

² Там же. – С. 51.

³ Там же. – С. 52.

⁴ Эдвардс М. Указ. соч.

⁵ Там же. – С. 46–65.

исторические основу, архетипическое наполнение. Однако общей «конвенции» выработать так и не удалось: временные образы национального эпоса Индии остаются одной из самых дискуссионных проблем современного историко-культурного знания, обращенного к познанию ментальных структур древних народов.

Важно заметить, что на фоне общей дискуссионности III группы исследований бросается в глаза поверхностное отношение к доказательной базе выдвигаемых гипотез и идей. Так, сведения «Махабхараты» использовались фрагментарно, без строгой привязки к конкретным историческим пластам. «Рамаяна» вовсе была отодвинута на второй план и использовалась в качестве дополнения к сюжетам и образам «Махабхараты». Равным образом, концепт «картина мира» так и не стал главным методологическим ориентиром ученых III группы. Его использовали в качестве научной метафоры уже разработанных понятий «менталитет», «мировоззрение», «национальный характер».

Резюмируем материалы второго параграфа. Анализ исследовательской литературы показывает, что проблема онтологических представлений древних индийцев была эксплицирована в значительном количестве исследований.

В работах, посвященных изучению пространственно-временных представлений народов Древнего мира и Раннего Средневековья, были актуализированы универсальные способы восприятия, осмысления и репрезентации эмпирической действительности. В рамках II группы исследований анализировались метафизические основания, ментальные очертания и социальные детерминанты пространственно-временной ориентации древних индийцев. В исследованиях отдельных аспектов пространственно-временной направленности сюжетов «Махабхараты» и «Рамаяны» основной акцент делался на характеристике временных представлений создателей и слушателей эпических произведений.

Тем не менее, комплексного анализа образов пространства и времени так и не было проведено. Древнеиндийская онтология была представлена

фрагментарно. Сведения о ней эксплицировались в наиболее общих чертах, нередко противоречащих друг другу, с заметным «перекосом» в сторону универсальных механизмов мифологического сознания. Причем происходило это без должного эмпирического обоснования и в отрыве от историко-культурных реалий Древнего Индостана.

Кроме того, образы и сюжеты главных литературных памятников индийской древности – «Махабхараты» и «Рамаяны» – использовались частично, с ориентацией в сторону космогонических и космологических сюжетов «Махабхараты». «Рамаяна», которую следует считать краеугольным камнем индоарийского мировосприятия, представала в качестве героического сказания, воспроизводящего уже известные дидактические постулаты «Махабхараты». Тем самым искусственно нивелировалась структурная и содержательная значимость данного эпического произведения.

Наконец, концепт «картина мира», являющийся главным теоретико-методологическим ориентиром нашего сочинения, применялся учеными опосредованно, в качестве синонима таких понятий, как «картина мира», «менталитет», «мировоззрение», «мифопоэтическая картина мира», «модель мира», «национальный характер». Эта ситуация приводила к тому, что в трудах исследователей нередко смешивались типичные и уникальные показатели пространственно-временной ориентации картины мира древних индийцев.

Обобщим результаты I главы. Изучение концепта «картина мира» показывает, что данная научная категория принадлежит к научному инструментарию, призванному верифицировать культурную идентичность народов доиндустриальной эпохи.

Под картиной мира следует понимать всю совокупность (систему) неразрывно связанных представлений о природном и социальном универсуме, сложившуюся в определённой историко-культурной общности в конкретный период ее существования. Таким образом, концепт «картина мира» шире понятия «менталитет», который отражает интуитивные манеры мышления. Он

также не тождественен концепту «мировоззрение», эксплицирующего систематизированные и отрефлексированные представления об устройстве наличной действительности.

Содержание картины мира составляют две группы категорий – онтологические (пространство, время, причина, изменение, судьба, число, отношение частей к целому, чувственного к сверхчувственному) и антрополого-социальные (ощущение связанности земного и потустороннего, природного и человеческого; оценка жизни, смерти, возраста, гендерной принадлежности, социальной группы, общественной структуры; представления о праве, власти, истории, труде, материальном положении, семейно-сексуальной жизни).

Структуру картины мира следует представлять двумя планами бытия – бессознательным и осознаваемым. Первый план не подлежит разумному истолкованию и объяснению. Он состоит из интуитивных образов мироздания, которые обуславливают действия человека в мире. Второй план картины мира, осознаваемый, характеризует рефлексии и ценностные доминанты общества, их смыслы и значения. Они также детерминируют процесс взаимодействия с окружающим миром, причем не только человека, но и социума.

При этом картина мира объединяет в себе как коллективные, так и индивидуальные социально-психологические установки: с одной стороны, она формируется под воздействием коллективных представлений об окружающем мире, с другой стороны, является продуктом рационально-философских рефлексий выдающихся личностей (религиозных вождей, политических деятелей, мифологических персонажей).

Ключевыми компонентами картины мира являются категории пространства и время. Поэтому проблематизация пространственно-временных представлений народов Древнего Индостана осуществлялась в значительном количестве публикаций, которые мы подразделили на три группы.

В трудах, посвященных изучению пространственно-временных представлений народов Древнего мира и Раннего Средневековья, главным образом, манифестировались универсальные способы восприятия эмпирической действительности. В обобщающих работах по истории древнеиндийской цивилизации (в том числе, по вопросам мировоззрения и менталитета народов индийского субконтинента), выполненных с ориенталистских, историко-культурных и марксистских позиций, основной акцент делался на квалификации метафизических корней национального характера индийцев, ментальных контуров и варно-кастовой обусловленности онтологических ориентиров народов Древнего Индостана. В исследованиях, затронувших проблему пространственно-временной направленности сюжетов «Махабхараты» и «Рамаяны», были преимущественно эксплицированы проблемы структуры, исторического содержания и архетипического наполнения эпического времени.

Несмотря на широкую историософскую и культурологическую разработку изучаемой нами тематики, системный анализ пространства и времени в картине мира древних индийцев так и не был представлен. Сведения о базовых категориях наличной реальности будто бы растворялись в общем массиве информации: древнеиндийские способы восприятия и осмысления пространства и времени репрезентировались частично, без учета исторического контекста и содержательной специфики источников. Даже эпические произведения «Махабхарата» и «Рамаяна», которые являются фундаментом индийской культуры, использовались фрагментарно и тенденциозно: особое внимание исследователи уделяли дидактическим сюжетам «Махабхараты»; художественный нарратив «Рамаяны» позиционировался смысловым слепком уже известных космогонических и космологических постулатов «Махабхараты».

Концепт «картина мира», используемый нами в качестве главного инструмента изучения пространственно-временных представлений древних

индийцев, также не получил должной эвристической оценки. Многие представители историко-культурного знания использовали его в качестве научной метафоры уже разработанных понятий «картина мира», «менталитет», «мировоззрение», «мифопоэтическая картина мира», «модель мира», «национальный характер». По нашему мнению, это привело к тому, что в работах исследователей нередко смешивались интуитивно-чувственные и рационально-логические способы восприятия эмпирической действительности индийцами эпохи письменного бытования «Махабхараты» и «Рамаяны», их универсальные и уникальные способы ориентации в окружающем мире.

Глава 2. Пространственно-временные аспекты картины мира древних индийцев: парадигма универсальности (по эпосам «Махабхарата» и «Рамаяна»)

Пространство и время – определяющие категории мироздания, фундаментальные формы человеческого опыта, посредством которых народы Древнего Индостана взаимодействовали с наличной действительностью¹.

Анализ духовной жизни древних индийцев показывает, что культы, ритуалы, обряды, межличностные отношения, личностное развитие во многом определялись комплексом универсальных пространственно-временных представлений². Это означает, что даже при наличии несовпадающих способов понимания пространства и времени, в жизни народов индийского субконтинента эксплицировались типичные, характерные для всех народов древности, способы восприятия, осмысления и репрезентации окружающего мира.

Тем не менее, данный посыл измерения пространственно-временного универсума не получил необходимой поддержки в научной среде. Онтологические аспекты картины мира древних индийцев априори квалифицировались как специфические, неповторимые в других обществах доиндустриальной эпохи³. И эта установка продолжает доминировать в современной науке. Поэтому актуальной становится интенция синхронистического сравнения пространства и времени в картине мира древних индийцев (по материалам эпических произведений «Махабхарата» и «Рамаяна») с аналогичными воззрениями и ориентирами остальных народов Древнего мира.

¹ Вейнберг И. П. Указ. соч. – С. 55

² Франкфорт Г., Уилсон Д., Якобсен Т. Указ. соч. – С. 32.

³ См. подробнее: Альбанезе М. Указ. соч.; Бонгард-Левин Г. М. Индия в древности. – М., 1986; Бэшем А. Цивилизация Древней Индии. – М., 2006 [1975]; Медведев Е. М. История Индии. – М., 1991; Мортимер У. Указ. соч.; Уолперт С. Указ. соч.; Эдвардс М. Указ. соч.

2.1. Пространственные представления древних индийцев в парадигме универсальности

Изучение типичных черт пространственных аспектов картины мира древних индийцев следует начать с дискуссии, которая развязалась в научной среде во второй половине XX в., когда в зарубежной исторической науке начался процесс осмысления европейского колониализма¹.

По мнению ведущих зарубежных исследователей индийской культуры (М. Альбанезе², А. Бэшем³, У. Мортимер⁴, С. Уолперт⁵, М. Эдвардс⁶), ориентированных на цивилизационный подход, речная цивилизация Древнего Индостана представляла собой уникальную историко-культурную общность, которой были присущи своеобразные социально-психологические ориентиры. В связи с этим, древнеиндийские способы восприятия пространства репрезентировались только в координатах их самобытности и неповторимости.

Иной точки зрения придерживались Й. Вах⁷, М. Мюллер⁸ и П. Тиллих⁹. Цивилизационной парадигме они противопоставили концепцию глубинного психологического единства человеческого рода, в том числе, и в создании пространственных представлений. Однако, несмотря на тщательное изучение универсальных явлений культуры древности, ученые данного направления так и не подошли к решению заявленной нами проблемы.

По нашему мнению, современное социально-гуманитарное знание, занимающееся проблемами духовного мира древних индийцев, нуждается в

¹ Саид Э. Ориентализм. – М., 2006. – С. 234.

² Альбанезе М. Указ. соч.

³ Бэшем А. Цивилизация Древней Индии. – М., 2006 [1975].

⁴ Мортимер У. Указ. соч.

⁵ Уолперт С. Указ. соч.

⁶ Эдвардс М. Указ. соч.

⁷ Wach Joachim. Sociology of Religion. – Chicago, 1944.

⁸ Мюллер М. Указ. соч.

⁹ Тиллих П. Избранное. Теология культуры. – М., 1995.

актуализации глубинных черт мифологического мировосприятия. Такой путь позволяет обосновать универсальность картины мира древних индийцев и доказать либо ее тождественность, либо особенность системе представлений остальных народов древности.

Анализ национального эпоса Индии показывает, что определяющей характеристикой древнеиндийского образа пространства являлась *упорядоченность*, само стремление к которой проявлялось в разнообразных макро- и мезокосмических образах сакрального центра – «опоры» (*skambha*) бытия.

Первым макрокосмическим центром пространственного универсума являлась «мировая гора». Для народов Древнего Индостана это была гора Меру:

«Существует гора Меру [...]
Вершины ее поддерживают мир.
Она посещается богами, риши и гандхарвами.
Она неприступна для грешных людей [...]
Для них она недостижима даже в мыслях»¹.

Данный фрагмент показывает, что, с одной стороны, *pada* (это слово означало «гору» и «дерево» одновременно) *Meru* выполняла дизъюнктивную функцию: она располагалась в центре мироздания и расчленяла весь существующий макрокосм на три пространственных сферы – небо (*dyaus*) как место жизни богов, воздушное пространство (*antariksa*) как сферу обитания полубогов-гандхарвов, землю (*pṛthivī*) как территорию существования мудрецов-риши. Иными словами, она постулировала и продлевала

¹ Ссылки на «Махабхарату» даются по критическому изданию поэмы на санскрите: The Mahābhārata: Sanskrit Edition / ed. by S. K. Belvalkar, R. N. Dandekar, S. K. De, F. Edgerton, R. D. Karmakar V. G. Paranjpe, V. S. Sukthankar, P. L. Vaidya, R. Vira. – Poona, 1933–1966. Махабхарата. Книга I. Гимн 15. Шлока 14–15. Далее слова книга, гимн, шлока будут опускаться и заменяться точками, а название произведения будет сокращено до аббревиатуры «Mhb». Важно заметить, что в сочинении также использовались русскоязычные переводы «Махабхараты», выполненные Я. В. Васильковым, В. И. Кальяновым, С. Л. Невелевой (см. подробнее: Библиографический список).

существование Вселенной как некогда проявленного порядка, предотвращая его от сползания в однородный и недифференцированный хаос (*asat*).

С другой стороны, «мировая гора» Меру выполняла конъюнктивную функцию: она связывала воедино главные пространственные сегменты, манифестируя космизацию пространства и саму божественную норму. При этом особая роль *naga Meru* в качестве «опоры» (*skambha*) мироздания подчеркивалась тем фактом, что она располагалась в специальном месте, которое было недоступно для грешного человека*. Он даже в мыслях не мог уловить характерный облик «мировой горы». Только боги, гандхарвы и риши – исключительно те, кто познал сущее по ту сторону бытия – *atman* – и тем самым обрел бессмертие, могли попасть на священную и сакральную *naga Meru*¹.

Известно, что ряд отечественных историков культуры – И. М. Дьяконов², Ю. Е. Березкин³ и В. В. Напольских⁴ – утверждали, что распространенность идеи «мировой горы» ограничена конкретными природно-географическими условиями. Однако изучение цивилизаций Древнего мира показывает, что образ «мировой горы» также эксплицировался в картине мира израильтян (гора Сион)⁵, китайцев (гора Куньлунь)⁶ и греков (гора Олимп)⁷, что ставит древнеиндийские представления о центре мира в один ряд с сакральными ориентирами остальных народов древности.

* Особый интерес представляет тематика греха в древнеиндийском эпосе. Известно высказывание Р. Хьюма на этот счет: «В индуизме нет настоящего греха. Прискорбное философское невежество и практическое нарушение кастовых предписаний – это изъяны, влекущие за собой дальнейшее перевоплощение» (цит. по: Мюллер М. Указ. соч. – С. 75). Однако в «Махабхарате» упоминаются несколько слов, которые более полно раскрывают данную проблему. *Papa* квалифицировало порочный поступок, *enas* – проступок, *klesha* – тяжелую ношу прошлого, *adharmā* – действия против дхармы. Все это указывает на то, что в картине мира древних индийцев все же существовало понимание греха.

¹ Гусева Н. Р. Многоликая Индия. – М., 1971. – С. 89.

² Дьяконов И. М. Архаические мифы Востока и Запада. – М., 1990.

³ Березкин Е. Ю. Мифы Старого и Нового Света. – М., 2009.

⁴ Напольских В. В. Очерки по этнической истории. – Казань, 2015.

⁵ Липовский И. П. Библейский Израиль. История двух народов. – М., 2010. – С. 121.

⁶ Гране М. Китайская цивилизация. – М., 2016.

⁷ Хюбнер К. Указ. соч. – С. 345.

Вторым и более поздним макрокосмическим центром следует считать «мировое дерево»^{*} Шьяма (*Syāma*), которое описывалось в поздних пластах (начало I тысячелетия н. э.) эпического произведения «Рамаяна»:

*«Вот могучее древо Шьяма,
Оно покрыто зелеными листьями [...]»
Почет тебе, великое древо!»¹*

По нашему мнению, в данном тексте отражено сложное, амбивалентное отношение древних индийцев к «мировому дереву» как «опоре» (*skambha*) эмпирической действительности. Заметно, что Шьяма (*Syāma*) не сводит «воедино [...] общие бинарные оппозиции и смысловые противопоставления»², не соединяет кроной, стволом и корнями пространственные сегменты, символизируя гармонию бытия. Даже само наименование дерева – *Syāma* – буквально переводится как «черный», что несет негативную аксиологическую

^{*} Как заметил М. Эдвардс, культура Древней Индии формировалась в условиях разрушительной войны, которую вели индоарийские завоеватели с автохтонными племенами. В условиях, когда господствовал мифологический тип мышления и мир строго делился на «свое» и «чужое», враги эксплицировались в нелицеприятных образах, а территория их обитания и предметы культа воспринимались как проклятые. Исторически сложилось так, что противники индоариев существовали на землях, которые были покрыты лесными пространствами, а главным предметом их культа являлось священное дерево Ашваттха. Соответственно, индоарийские племена стремились уничтожить все то, что, так или иначе, напоминало им о религиозных предпочтениях дравидов, и, в частности, память о дереве Ашваттха. Поэтому древнеиндийские религиозные тексты (веды, упанишады) редко упоминают дерево Ашваттху, а если ему и уделяется внимание, то только в качестве материала для прикладного ритуального инструмента. На основе этих фактов М. Эдвардс сделал вывод о том, что идея «мирового дерева» не играла значимой роли в картине мира древних индийцев (см. подробнее: Эдвардс М. Указ. соч. – С. 46–65). Однако мы придерживаемся другой точки зрения.

¹ Ссылки на «Рамаяну» даются по критическому изданию поэмы на санскрите: *The Vālmīki-Rāmāyaṇa: Critical Edition* / ed. by. G. H. Bhatt, U. P. Shah. – Varoda, 1958–1975. Рамаяна. Книга I. Гимн 66. Шлока 11–18. Далее слова книги, гимн, шлока будут опускаться и заменяться точками, а название произведения будет сокращено до аббревиатуры «Rām». Следует заметить, что в ходе исследования привлекался русскоязычный перевод первых трех книг «Рамаяны», выполненный П. А. Гринцером (см. подробнее: Библиографический список).

² Топоров В. Н. Указ. соч. – С. 169.

коннотацию, поскольку этот цвет в Древней Индии ассоциировался с шудрами¹.

Тем не менее, сущность Шьямы верифицировалась словом *naga*. Как мы могли убедиться, также оно означало «гору», а значит, и «опору» (*skambha*) пространственного универсума. Кроме того, лексема *Syāta* квалифицировала одно из имен бога-демиурга Вишну, который посредством своей сакральной игры – лилы (*līlā*) – образовывал, поддерживал и уничтожал миры². Все это говорит о том, что образ дерева Шьямы сопрягался с идеей центра мироздания, постулируя, как и в случае с *naga Meru*, существование и развитие некогда проявленного порядка вещей (*sat*).

Созвучны «Рамаяне» и литературные памятники Древнего мира. В частности, в древнеиранской литературе описывалось «безымянное дерево», росшее возле источников богини воды и плодородия Ардвисури и являвшееся домом царя птиц Сенмурвы, который каждый год осыпал землю плодородным зерном. По мнению Ф. Гюиза, это «безымянное дерево» систематизировало окружающий мир посредством заданной структуры многолетнего растения, в которой четко различались три части – корень, прочно ассоциировавшийся с царством мертвых; ствол, связываемый с миром людей; крона, направленная во все стороны и напрямую отождествлявшаяся с сакральным небесным пространством³.

Равным образом, в шумерских мифах повествовалось о дереве хулуппу, которое обладало не только дизъюнктивно-конъюнктивными функциями, но и являлось маркером качественного состояния пространства: «В древние времена, / Когда страданий и горя не было, / Единственное дерево – хулуппу, / На берегу Евфрата чистого было посажено [...] / Но в корнях его змея гнездо устроила. / В ветвях его Анзуд – птица птенца вывела. / В середине его Лилит –

¹ Бонгард-Левин Г. М. Индия в древности. – М., 1986. – С. 98.

² Там же. – С. 245.

³ Гюиз Ф. Указ. соч. – С. 111.

жилые себе соорудила [...] / Но придет Гильгамеш – врагов изгонит, / Восстановится прежний порядок»¹.

Упорядоченность макрокосма также проецировалась на уровень мезокосма. С одной стороны, это были самостоятельные символы жизни, которые обладали уникальной структурой и специфическими функциями; с другой стороны, они являлись прямыми копиями фундаментальных центров мироздания – «мировой горы» Меру и «мирового дерева» Шьямы.

Сведения, которые приводятся в поздних пластах «Махабхараты» и «Рамаяны» (начало I тысячелетия н.э.), позволяют утверждать, что древние индийцы считали одним из главных фокусов мезокосмической проекции окружающего мира городское поселение – *desa*, чаще всего выражавшееся в образе столицы государства:

*«Есть великое государство Кошала [...] /
Ее столицей является Айодхья.
Она прославлена во всех трех мирах.
Ее построил сам Ману, Индра среди людей»².*

В свете процитированного фрагмента заметно, что фундаментальное значение Айодхьи подчеркивалось религиозными и историко-мифологическими интенциями. Столица царства Кошалы являлась местом славы³, а таковой она могла стать, как отмечает «Рамаяна», только после единогласного решения главных представителей трех миров – трилоки (*triloka*)⁴. Следовательно, боги, демоны и люди признали в Айодхье величие, красоту и могущество, указав на нее как на упорядочивающий центр мезокосма. Кроме того, Айодхья была построена прародителем всего человеческого рода – Ману, являвшимся благочестивым и мудрым царем

¹ Эпос о Гильгамеше («О все видавшем») / пер. И. М. Дьяконова. – М., 1961. – С. 47.

² Rām. I. 13. 1–3; Mhb. VI. 77. 12.

³ Rām. I. 13. 5.

⁴ Rām. I. 13. 7.

допотопной эпохи¹. Связь города и его основателя предопределяла историко-мифологическую значимость Айодхьи. Фактически, она являлась истоком существующего порядка вещей (*sat*).

Центром города являлся царский дворец (*prasada*):

*«Бог Кришна попросил одного зодчего построить дворец:
“Построй дворец, достойный царя [...]”
Чтобы он был таким, каким не мог бы его сделать никто [...]”
Создай такой дворец, в котором могли бы пребывать
Боги, асуры и люди”»².*

В данном случае уместно отметить несколько пространственных аспектов. Во-первых, дворец предстает местом пребывания богов, асуров и людей. Это означает, что на его территории переплетались законы, свойства и смыслы трех миров (*triloka*) – а значит: образовывалась целостность Вселенной. Во-вторых, образ дворца и его обитателей дифференцировал наличную реальность миром богов (*svarga-loka*), миром людей (*bhūmi-loka*) и преисподней (*pātāla-loka*), что подчеркивало многообразие эмпирической действительности, ее аксиологическую определенность и строгую иерархию.

Аналогичные образы мезокосмических центров мироздания мы можем встретить в литературных памятниках Древнего мира.

Известно, что вавилоняне считали главным фокусом Вселенной столицу и располагавшийся в ней царский дворец³, древние египтяне распространяли упорядочивающие функции на столицу своего государства, пирамиды и земные обители фараонов⁴, израильтяне видели в Иерусалиме «пуп» Земли, а в храме бога Яхве – главный координирующий центр мироздания⁵. Тем не менее, наиболее емко и выразительно стремление к упорядоченности мезокосмической проекции пространства зафиксировал Геродот, который

¹ Rām. III. 15. 19.

² Mhb. I. 8. 11–15; Rām. I. 14. 12.

³ Вейнберг И. П. Указ. соч. – С. 56.

⁴ Перепелкин Ю. Я. История Древнего Египта. – М., 2000.

⁵ Липовский И. П. Указ. соч. – С. 91.

описал строительство Экбатан: «Царь Дейок воздвиг большой укрепленный город – нынешние Экбатаны, в котором одна стена кольцом охватывала другую. Крепостные стены были построены так, что одно кольцо стен выдавалось над другим только на высоту бастиона. Местоположение города на холме благоприятствовало такому устройству стен, однако местность была еще немного изменена искусственно. Всех колец стен было семь; внутри последнего кольца находятся царский дворец и сокровищница»¹.

По отношению к центру мира все пространство становилось ценностно окрашенным. Поэтому следующей универсальной чертой пространства в картине мира древних индийцев следует считать его **качественную неоднородность**, которая эксплицировалась в главной дихотомии индийской древности – *sva–para* («свое» и «чужое»). В сфере географических ориентиров она проявилась в противопоставлении «своей» (*sva*) страны всему окружающему миру, воспринимавшемуся враждебно.

*«На берегах Сарай раскинулась страна Кошала [...] Великая и процветающая, больше она любой известной нам страны. Город Айодхья, ее столица, тянется на двенадцать йоджан. В ширину она имеет три йоджаны»*².

Пользуясь результатами работ математика Р. Томпсона³, вычислившего соответствие йоджаны современным измерительным системам, можно сказать, что Айодхья имела длину 165 888 метров, а ширину – 41 472 метра. Общая площадь города в 2,5 раза превышала общую площадь современной Индии. Соответственно, сама Кошала достигала космических масштабов. По нашему мнению, в этой гиперболизации прослеживалась определяющая идея – «свое» (*sva*) пространство значительно больше, а значит, лучше «чужого» (*para*).

Географические координаты конкретизировались аксиологически неравноценными политическими категориями, первое место среди которых

¹ Геродот. История / пер. и прим. Г. А. Стратановского. – М., 1972. – С. 25

² Rām. I. 24. 44.

³ Томпсон Р. Ведическая космография и астрономия. – М., 2016. – С. 123.

занимала генеалогия царствующего дома. В связи с этим, интересна родословная Солнечной династии героев «Рамаяны»:

*«Возник Брахма, вечный, всегда неизменный.
У него родился сын Маричи, у Маричи – сын Кашьяпа,
У Кашьяпы родился Вивасват, у Вивасвата – сын Ману
Его выбрали царем.
У Ману был могущественный сын Икшваку.
Икшваку стал первым царем Айодхьи»¹.*

В данном случае нельзя не заметить, что цари Айодхьи вели происхождение от верховного бога Брахмы, который являлся царем Вселенной и главным судьей². В то же время, соотечественники Рамы были связаны с царем Ману. Именно он, по поверьям, начал строить города, писать законы, сооружать ирригационные системы^{3*}. Таким образом, Солнечная династия обладала религиозно-исторической значимостью, а принадлежавшая ей территория однозначно интерпретировалась как образец божественного порядка, справедливости и процветания.

¹ Rām. II. 41. 11–17.

² Бонгард-Левин Г. М. Индия в древности. – М., 1986. – С. 133.

³ Там же. – С. 135.

* Примечательно, что возникновение царской власти и государства интерпретировалось древнеиндийским эпосом весьма противоречиво. Когда царь Джаменаджая спрашивает риши Вайшампаяну, откуда произошли цари и знать, тот отвечает: «Но ведь это тайна даже для богов» (Mhb. I. 58. 3). Однако в некоторых случаях ответы на подобные вопросы все же давались. В частности, мудрец Бхишма в беседе с царем Юдхиштхирой заявляет: «Государство возникло в крита-юге. Сначала не было царской власти, царя, наказания и карателя. Люди охранялись только дхармой» (Mhb. XII. 59. 14). Затем, продолжал он, появились зло и пороки. Тогда боги обратились к Брахме, и Самосущий составил предписания из 100 тысяч поучений не только о дхарме (*dharma*), но и об *artha* (пользе, выгоде) и *kāma* (удовольствии, наслаждении) – главных побудительных мотивах человеческой жизнедеятельности. Вскоре возникла необходимость в наказании: «Так как людей в дхарме ведет наказание, или другими, словами, наказание управляет всем, то вся эта идея управления суть наука о наказании» (Mhb. XII. 75. 12). Согласно другой, более поздней версии, которая является основой проанализированного нами фрагмента, первый царь был избран населением, которое убедилось в пагубности безначалия. Им стал Ману. Чтобы его содержать, были введены налоги, наказания стали считаться способом достижения справедливости. Как отмечает Г. М. Бонгард-Левин, первая версия усиленно поддерживалась правящей элитой Индии, вторая же была популярна среди вайшиев и шудр (см. подробнее: Бонгард-Левин Г. М. Индия в древности. – М., 1986. – С. 220).

Естественно, что жители «чужого» (*para*) пространства вели свое происхождение от более «слабых» правителей прошлого, которые, хотя и были прославлены великими делами и подвигами, никогда не достигали уровня бога Брахмы или царя Ману. В связи с этим, обратим внимание на генеалогическое древо правителей царства Видехи:

*«Был царь Ними, в трех мирах, прославленный своими деяниями [...]»
Сына его звали Митхи, у Митхи был сын Джанака –
У Джанаки – сын Удавасу [...]»
А у царя Сварнармана сыном был Храсварман»¹.*

Имена, которые перечисляются в данном фрагменте, не были нагружены детальными мифологическими референциями: Ними был известен как основатель Митхилы (столица Видехи), Джанака – как тесть Рамы; остальные правители запомнились только своими именами. Соответственно, в глазах создателей национального эпоса Индии цари Видехи представляли полуполюгендарными персонажами, деятельность которых не оказывала значимого влияния на окружающий мир. Все это указывает на то, что народы «чужой» (*para*) земли были лишены сакрального, «корневого» фундамента своего существования. У них не было прошлого, а значит, настоящего и будущего.

Дополняет приведенную выше информацию о географических и политических ориентирах древних индийцев духовно-нравственное измерение дихотомии *sva-para*. Оно проявилось в «Махабхарате», где сам конфликт Пандавов и Кауравов за земли Бхараты развивался в морально-этической плоскости:

*«Есть на земле царство Бхарата [...]»
Оно хорошо защищено и благоприятно,
Жители там набожны, довольны и честны [...]»
Риши здесь возносятся на небеса*

¹ Rām. I. 41. 8–12.

Все варны придерживаются своего закона»¹.

Заметно, что Бхарата являлась местом, где строго соблюдались законы духовной жизни. Люди здесь обладали многочисленными достоинствами – благочестием, богобоязненностью, благородством и порядочностью. Они готовы были безропотно выполнять свою дхарму (*dharma*) и тем самым поддерживать некогда проявленную норму общественной организации. Однако главное заключалось в том, что население Бхараты имело возможность – естественно, после выполнения комплекса аскетических практик (*tapas*), – попасть в мир богов (это называлось *samādhi*). Тем самым подчеркивалась избранность данного пространственного «отрезка»; демонстрировалась его ориентация «вверх», к истокам наличного бытия (*sat*).

Зеркальным отражением нравственного состояния «своего» (*sva*) пространства являлась территория «чужого» (*para*) мира. В «чужом» (*para*) мире исполнение божественных предписаний (*dharma*) оборачивалось лицемерным выполнением обрядов²; умеренное стремление к материальному благополучию заменялось безумной тягой к богатству³; освобождение от тягот повседневной жизни (*samādhi*) превращалось в стремление приобрести божественную сущность⁴.

Поэтому показательным является требование эпической дидактики: каждый путешественник, торговец, паломник, мудрец, покидающий родные края, обязан совершить очистительные обряды – помолиться богам, совершить аскезу, защититься оберегами и заклинаниями⁵, но самое главное – захватить с собой как можно больше атрибутов и субъектов «своей» (*sva*) земли, как это сделал Рама, отправившись на остров Шри-Ланку:

¹ Mhb. I. 57. 5–11.

² Mhb. II. 11. 34.

³ Mhb. III. 32. 21.

⁴ Mhb. I. 21. 19.

⁵ Mhb. II. 1. 33.

*«В пути Раму сопровождала сотня повозок,
Заполненных святыми вещам [...] Брахманы, мудрецы, стаи птиц и все звери
Также сопровождали Раму»¹.*

Если включить приведенную выше информацию в историко-культурный контекст, то можно заметить, что аксиологическая коннотация пространства являлась неотъемлемым компонентом мифологического мировосприятия.

Источники показывают, что она эксплицировалась и в древнеегипетской дихотомии «черная земля–красная земля»², и в ветхозаветном противопоставлении «земель общего пользования» и «земель Яхве»³. Однако с наибольшей силой качественная неоднородность окружающего мира была выражена Плутархом, который отметил, что миссия римлян сводится к противодействию нечистым и враждебным силам, которые могут исходить *только* извне⁴: «Ромул заложил так называемый “Рома квадрата” [...] Ромул вырыл круглую яму [...] Отсюда, как бы из центра, словно описывая круг, провели границу города. Этой линией определяют очертания стены [...] Вся стена и все, что она скрывает, – то считается священным; остальное – нечистым»⁵.

Представления об упорядоченности и качественной неоднородности пространства органично дополнялись идеей его *обособленности*, создававшую эффект дискретного измерения мироздания.

Когда слепой царь Дхритараштра, глава рода Кауравов, спросил мудреца Санджая о том, что представляет собой срединный мир людей (*bhūmi-loka*), то «всеведущий гуру» ответил следующее:

«Есть семь материков, из которых получается наш мир [...]

¹ Rām. I. 47. 28.

² Вейнберг И. П. Указ. соч. – С. 78.

³ Грант М. История Древнего Израиля. – М., 1998. – С. 66.

⁴ См. подробнее: Кнабе Г. С. Древний Рим – история и повседневность: очерки. – М., 1986. – С. 25–29

⁵ Плутарх. Сравнительные жизнеописания / пер. В. А. Алексеева. – М., 2014. – С. 54.

*Восемнадцать тысяч шестьсот йоджан составляет размеры суши.
В два раза больше протяженность Солёного Океана [...]
Он протягивается вокруг материков»¹.*

Примечательно, что *bhūmi-loka* в представлениях древних индийцев состояла из семи материков (*dvīpa*), никак не связанных между собой и, по-видимому, отделенных друг от друга водными просторами. (На это указывает слово *dvīpa*, которое, помимо «материка» и «континента», также могло означать «остров», – то есть часть суши, со всех сторон окруженную бесконечными массивами океанических вод.) Вместе с тем, *bhūmi-loka* подразделялась на два пространственных образа – сушу (*bhu*) и Солёный Океан (*Lavana Sindhu*). Они также существовали изолировано друг от друга, что демонстрируется самим процессом измерения срединного мира – пространственная протяженность *bhu* высчитывается отдельно от размеров громоздкого *Lavana Sindhu*. Следовательно: в картине мира древних индийцев «земля» и «вода» являлись самобытными онтологическими сегментами, между которыми не существовало прямой коррелятивной связи.

Проанализированная выше информация о географических представлениях органично дополняется легендой о реке Ганге, которую бог Шива сбросил на землю по просьбе царя Бхагиратхи:

*«Шива выпустил Гангу [...]
И она, оказавшись на земле, разделилась на семь потоков.
Три первых ее потока [...]
Понесли на восток свои воды, благословенные и прекрасные.
Три других ее потока [...]
Великие и благодатные, потекли в западные земли.
А седьмой поток устремился
Через воздушное пространство на небо»².*

В данном случае пространство – совокупность обособленных частей. Это выражается в том, что Ганга разделила все бытие в двух онтологических

¹ Mhb. IV. 24. 18–20.

² Rām. II. 13. 24–29.

проекциях – горизонтальной и вертикальной. Шесть потоков реки дифференцировали землю на две части – восток и запад, при этом каждая из сторон света была поделена еще на три равнозначных и, по-видимому, самобытных сегмента. Седьмой поток подчеркнул автономность трех пространственных сфер – неба (*dyaus*), воздушного пространства (*antariksa*) и земли (*pṛthivī*).

Хотя на первый взгляд может показаться, что «верхнее», «срединное» и «нижнее» были соединены друг с другом седьмым потоком Ганги, мы можем с уверенностью констатировать, что мир богов (*dyaus*), мир полубогов (*antariksa*) и мир людей (*pṛthivī*) существовали независимо друг от друга. Параллельные места «Махабхараты» и «Рамаяны» указывают на то, что седьмой поток Ганги был недоступен для человека. Лишь суровая аскеза позволяла созерцать это священное речное направление¹; лишь милость богов разрешала аскету подняться по нему на небеса².

Представление об обособленности пространства также прослеживается в космогонических мифах древних индийцев. В связи с этим, необходимо обратить внимание на вишнуистскую космогонию «Рамаяны»:

*«Вишну попросил [у Брахмы. – С. П.] столько мира,
Сколько измерит тремя шагами,
Вскоре этими шагами владыка миров измерил мир,
И появилась трилока»³.*

В процитированном фрагменте интересен следующий факт: демиургическая деятельность Вишну квалифицируется глаголом *dar*, который на санскрите означал не только «измерение», но и «разделение на отдельные части». Поэтому можно с большой уверенностью предположить, что сам процесс «измерения»/«разделения» первоначального хаоса (*asat*)

¹ Rām. I. 24. 30.

² Mhb. IV. 18. 41.

³ Rām. II. 14. 20.

сопровождался выделением в нем трех миров – небесного пространства (*svarga-loka*), срединного мира (*bhūmi-loka*) и преисподней (*pātāla-loka*). Данные космологические сферы были замкнутыми и ограниченными, так как само слово *krama* (шаг, который совершает Вишну) может переводиться как «отрезок».

В унисон с «Махабхаратой» и «Рамаяной» звучат другие литературные памятники Древнего мира.

Так, стремление обособить и ограничить пространство мы можем обнаружить вавилонско-аккадском эпосе «Энума Элиш»¹. Он рассказывал о том, как бог Мардук убил змееподобное чудовище Тиамат и разделил ее тело на отдельные фрагменты, которые представляли собой обособленные части материального и духовного мира, – мир богов, мир людей и мир демонов. Аналогичные мотивы постулировали и древнекитайские сказания о культурных героях, которые посредством своей сверхъестественной силы и мудрости организовали пространственный универсум*.

Однако всегда нужно помнить о том, что «глобальное» обособление мира, характерное как для народов Древнего Индостана, так и для носителей других культур Древнего мира, не ограничивалось макрокосмическими пространственными сегментами. Представители всех развитых земледельческих обществ распространяли идею конечности бытия на все сферы жизни, все мезокосмы своего существования.

¹ Энума Элиш // Когда Ану сотворил небо: Литература Древней Месопотамии / сост. и пер. В. К. Афанасьевой, И. М. Дьяконова. – М., 2000. – С. 32–65.

* Это случилось с древнекитайским героем Юем Великим, который жил во время правления мифического императора Яо, когда «еще не было в мире порядка, широкие воды текли, разливаясь повсюду и затопляли мир», то есть, царил однородный и беспредельный хаос. Осознав беспомощность государя, Юй Великий «прорыл землю и заставил стечь воды в море», «преследовал драконов и змей и загонял их в болота». Все это эквивалентно преобразованию первобытной сингулярности в строго структурированный космический порядок, где естественные признаки хаоса – водные потоки и змееподобные существа – отделены от освоенного, искусственно созданного мироздания (Элиаде М. История веры и религиозных идей: в 3 т. – Т. 1. – М., 2001. – С. 235).

Если мы возьмем национальный эпос Индии, то заметим, что мотив обособленности пространства прослеживается в описании города Айодхьи, «опоясанной оборонительным рвом»¹, аскетических поселений, огороженных частоколом², жилищ, изолированных от окружающего мира стенами или забором³, комнат, отделенных друг от друга перегородками⁴. Если же мы в качестве сравнения обратим внимание на ветхозаветные записи о разделе Ханаанской земли, то констатируем следующее: Израиль строго отделен от других народов и общностей; израильские племена обособлены друг от друга; Иерусалим отграничен от остальной территории Израиля; храм бога Яхве, будучи главным структурообразующим центром мироздания, стоит особняком к остальному, профанному миру⁵.

Все представленные выше характеристики пространства подводят нас к пониманию следующей универсальной черты пространственных аспектов картины мира древних индийцев, а именно – к их **конкретности**.

Вновь обратим внимание на описание страны Бхараты. При этом отметим, что оно приводилось в ранних пластах «Махабхараты» (середина I тысячелетия до н. э.):

*«Существует страна Бхарата.
Деревья там дают хорошие плоды,
Цветы там благоухают [...]*
Земля там приятна для работы. Нигде она не загрязнена [...]
Дома и дороги там ровные [...]
*Все люди там, подобны богам.
Они наделены красотой,
Обладают великими достоинствами [...]*
*Птицы там [...] уносят всех умерших
И сбрасывают их в горные ущелья»⁶.*

¹ Rām. I. 7. 13–17.

² Mhb. I. 64. 56–59.

³ Rām. III. 35. 15.

⁴ Rām. I. 17.1.

⁵ Кривачек П. Вавилон. Месопотамия и рождение цивилизации. – М., 2015. – С. 218.

⁶ Mhb. V. 5. 1–7.

Изучив данный фрагмент, можно заключить, что Бхарата существовала в сознании древних индийцев только потому, что на ее территории располагались определенные «предметы», сам факт существования которых порождал течение жизни. Вследствие этого, люди, животные, птицы, растения, сельскохозяйственные угодья, жилые помещения, дороги – все это позволяло квалифицировать наличие данного пространственного образа в картине мира.

Конкретное восприятие пространства было настолько устойчивым, что и в поздних пластах «Рамаяны» (начало I тысячелетия н. э.) также постулировалось предметно-событийное наполнение окружающего мира:

*«Существует страна Кошала [...]
Ее столица – город Айодхья [...]
Главное украшение города – царская улица [...]
Этот город славится слонами, конями, коровами, волами и мулами.
В этот город отправляют дань вассальные правители.
Из разных стран в него стекаются купцы со своими товарами [...]
Вода в нем слаще сахара, пение птиц благозвучно,
Земля плодородна, деревья высокие.
Дороги в Айодхье ровные [...]
Жители города прекрасны
В Айодхье царствует царь Дашаратха»¹.*

Несмотря на то, что данный текст был составлен спустя несколько веков после появления первых списков «Махабхараты», мы видим, что здесь прослеживается аналогичная ситуация. Город Айодхья существует только потому, что в нем есть люди, животные, птицы, растения, сельскохозяйственные угодья, жилые помещения и дороги, – маркеры жизненного процесса. Тем не менее, исключительность данного фрагмента состоит том, что он акцентирует внимание на функциях одного выдающегося человека – царя Дашаратхи. Его страна существует еще и потому, что он проводит завоевательную политику и собирает дань с покоренных народов.

Как показывают источники, народы Древнего мира выработали аналогичные схемы восприятия пространственного универсума.

¹ Rām. I. 13. 7–12.

В частности, примечательны заметки древнекитайского посла Чжан Цаня о путешествии по странам Среднего и Дальнего Востока. В этом источнике заметно противопоставление известных и незнакомых земель в зависимости от предметно-событийного наполнения окружающего мира: «Я был в Дася [Бактрия. – С. П.], где увидел трости из бамбука. Затем отправился в страну Шэньду [Индия. – С. П.]. Страна Шэньду находится в нескольких тысячах ли на юго-восток от Дася, у них обычай жить на земле оседло. Народ там ведет войну на слонах. Государство это расположено вблизи большого моря [...] Между этими народами живут племена варваров, о жизни которых ничего неизвестно»¹.

Несмотря на содержательное различие культур Древнего мира, конкретность пространственных образов прослеживается и в древнегреческой картине мира, а точнее, в одном из сюжетов «Илиады», где достоверность сообщаемой информации о «чужих» землях определялась перечислением наиболее заметных природно-ландшафтных объектов, известных городов, занятий населения².

Таким образом, мы можем сделать вывод о том, что пространственные аспекты картины мира древних индийцев обуславливались парадигмой универсальности.

Как указывают поэмы «Махабхарата» и «Рамаяна», определяющей характеристикой древнеиндийского образа пространства являлась упорядоченность. Она предполагала, что различные пространственные пласты фокусировались центральной опорой (*skambha*) мироздания, которая представала в образах «мировой горы» Меру, «мирового дерева» Шьямы, столицы государства и царского дворца.

Строго организованное и скоординированное пространство заключало в себе качественную неоднородность. Категория «качественной неоднородности» детерминировалась фундаментальной дихотомией индийской древности –

¹ Хроники Чжан Цаня // Поэзия и проза Древнего мира / сост. М. Коростовцев, В. Афанасьева, И. Дьяконов и др. – М., 1973. – С. 234.

² Гомер. Илиада / пер. Н. И. Гнедича. – М., 1978. – С. 86.

«свое–чужое» (*sva-para*). Как следует из «Махабхараты» и «Рамаяны», она проявлялась в географических, политических и духовно-нравственных ориентирах создателей и слушателей эпических произведений.

Упорядоченное и качественно неоднородное пространство порождало ощущение его обособленности: народы Древнего Индостана воспринимали различные сегменты бытия в образах замкнутых, автономных и независимых объектов, между которыми не существовало прямых коррелятивных связей.

При этом в основе перечисленных универсальных способов осмысления окружающего мира лежала идея его предметно-событийной насыщенности. Это означало, что пространство существовало только там и тогда, где и когда находились предметы, маркеры событийного потока.

2.2. Временные представления древних индийцев в парадигме универсальности

В середине XX в. индийская национальная историография, освободившаяся от влияния английской исторической науки, начала активно заниматься проблемой универсальных свойств древнеиндийского образа времени.

Часть ученых (Р. Н. Дандекар¹, Р. Ш. Шарма²), считавших Древнюю Индию уникальной цивилизацией, но развивавшейся в тех же историко-культурных позициях, что и другие общества Древнего мира, отмечала фундаментальное сходство временных представлений древних индийцев с темпоральными ориентирами остальных народов и общностей доиндустриальной эпохи.

¹ Дандекар Р. Н. Указ. соч.

² Шарма Р. Ш. Древнеиндийское общество. – М., 1987 [1982].

Другой точки зрения придерживались историки-традиционалисты: Р. Генон¹, А. Кумарасвами и М. Нобель². Они констатировали, что ядром древнеиндийской цивилизации являлся индуизм ведического толка. Он был религиозной, культурной и политической основой страны, а все исторические этапы, связанные с иностранными завоеваниями (персы и греко-македонцы), строительством глобальных империй (Маурьи и Гупты), религиозными реформами (буддизм царя Ашоки) – лишь отклонения от единственно истинной формы организации общества: на основе ведической традиции и варно-кастовой системы. Закономерно, что в данной ситуации временные аспекты картины мира древних индийцев квалифицировались как уникальные, непохожие на другие способы взаимодействия с эмпирической действительностью.

В рамках данного параграфа мы считаем необходимым актуализировать методологические постулаты первого направления индийской исторической науки. Таким образом мы сможем доказать, что не только пространственные, но и временные представления древних индийцев обуславливались парадигмой универсальности.

Первоначально следует отметить, что время в картине мира древних индийцев, как и у всех народов доиндустриальной эпохи, непосредственно сопрягалось с пространством. Например, в одном из фрагментов «Махабхараты» указывалось, что движение солнца соответствует разделению бытия на человеческую и божественную части:

*«Движение солнца разделяет мир
На человеческую и божественную части
Ночью все существа [люди и боги. – С. П.] спят,
Днем они выполняют свои дела.
По этим двум частям исчисляется время»³.*

¹ Генон Р. Указ. соч.

² Нобель М., Кумарасвами А. Указ. соч.

³ Мhb. XII. 231. 15.

Однако время выражалось не только размещением объектов в различных пространственных «отрезках», но и его описанием пространственной фигурой круга, который подчеркивал полноту космических, природных и социальных событий при их бесконечном повторении:

*«При восходе и при закате проходит солнце путь
Вокруг великой горы Меру [...] Так сменяются времена года [...] День и ночь»¹.*

Таким образом, можно предположить, что время в картине мира древних индийцев еще не выделилось в самостоятельную онтологическую категорию (по крайней мере, в середине I тысячелетия до н. э., когда была составлена III книга «Махабхараты»). Оно координировалось видимыми объектами наличной действительности, а значит, конституировалось через пространственные представления. В связи с этим, логично предположить, что одной из важнейших универсальных характеристик эпического времени «Махабхараты» и «Рамаяны» являлась **дискретность**:

*«Во главе мира стоял Индра.
Рядом с ним тридцать три бога.
А также луна, солнце, звезды.
День, ночь, лето, весна, осень
Земля, направления сторон света,
Гандхарвы, ракшасы,
Домашние божества, пишаи, люди.
Все, кто населяет трилоку»².*

Нельзя не заметить, что в рамках данного фрагмента дискретность времени отразилась в последовательной смене космических светил, суточных ритмов и климатических сезонов. В картине мира древних индийцев они представляли собой конгломерат самобытных временных «отрезков», слабо

¹ Mhb. III. 102. 10–12.

² Rām. I. 51. 14, 15.

связанных между собой (на это указывает их перечисление в контексте пространственных сегментов и сверхъестественных созданий), но регулировавшихся независимым синхронизирующим источником – богом Индрой. Именно он, как первобытный демиург, являлся устройтелем временного потока, сакральной и независимой величиной, относительно которой определялась каждая переменная времени.

Важно отметить, что на фоне онтологической обусловленности «прерывистости» временного потока, идея дискретности также фиксировалась различными символическими образами, которые отражали природно-климатические особенности Древнего Индостана:

*«Есть на небе две женщины – Дхатри и Видхатри [...]
 В своих руках они держат белые и черные нити
 Те белые и черные нити – день и ночь.
 Рядом с этими женщинами находятся шесть мальчиков.
 Те шесть мальчиков – шесть времен года.
 Рядом с мальчиками стоит колесо
 То колесо – год»¹.*

В свете процитированного фрагмента становится ясно, что суточные ритмы организуются двумя величинами – днем (*ahan*) и ночью (*nis*), которые, в свою очередь, порождают погодную и климатическую дискретность – шесть времен года: лето (*uxna*), сезон дождей (*varxa*), осень (*sarad*), зиму (*hima*), раннюю весну (*sisira*) и позднюю весну (*vasanta*)². Все они образовывали главную временную единицу картины мира древних индийцев – год (*samasvara*)³. Он выражал полноту бытия и гармонию существующего космоса (*sat*)⁴.

Преломление времени в движении, его разделение на отдельные части не являлись уникальной характеристикой древнеиндийского мировосприятия.

¹ Мhb. I. 1. 165–171.

² Бэшем А. Цивилизация Древней Индии. – М., 2006 [1975]. – С. 312.

³ Подосинов А. В. Указ. соч. – С. 91.

⁴ Пятигорский А. М. Указ. соч. – С. 133.

Например, в ветхозаветных мифах идея дискретности акцентировалась словом «йом» (יָוֶם), которое могло использоваться по отношению к любому промежутку времени, – от единственного и неповторимого мгновения жизни до целых тысячелетий¹.

Равным образом, народы Древней Греции распространяли дискретность временного потока на свою мифологическую традицию, о чем мы читаем у Гесиода: «Создали прежде всего поколение людей золотое [...] / После того поколение другое, [...], / Из серебра сотворили великие боги Олимпа. / Было несхоже оно с золотым ни обличьем, ни мыслью [...] / Третье родитель-Кронид поколение людей говорящих / Медное создал, ни в чем с поколением несхожее с прежним [...] / После того как земля поколение и это покрыла / Снова еще поколение, четвертое, создал Кронион / [...] / Землю теперь населяют железные люди»².

Однако изучая универсальность временных аспектов картины мира древних индийцев, следует учитывать тот факт, что идея дискретности напрямую соотносилась с главными сакральными событиями, нарушавшими функционирование повседневного, профанного времени. Одним из таких событий являлся праздник (*adharva*):

*«В Айодхье отмечали великий праздник.
Тогда улицы были полны народа [...] /
Царь тогда раздавал щедрые дары.
Все были счастливы в то время.
Даже боги радовались на небесах»³.*

Как мы могли убедиться, праздник (*adharva*) эксплицировал время всеобщего единения. Простолюдины, вельможи, жрецы, царь и боги – все участвовали в священной праздничной мистерии. Можно сказать, это было время возвращения «золотого века» (*kṛta yuga*). Привычный временной поток

¹ Элиаде М. История веры и религиозных идей: в. 3 т. – Т. 1. – М., 2001 [1976]. – С. 123.

² Гесиод. Труды и дни / пер. В. В. Вересаева. – М., 2001. – С. 45.

³ Rām. I. 18. 29–34.

останавливался, будто бы исчезал из эмпирической действительности. Однако это была не хаотическая пустота, наполненная смертью, не сингулярное Ничто, ассоциируемое с силами первобытного хаоса (*asat*), а ощущение полного освобождения (*samādhi*) и объединения с высшими силами.

В плане обрядности аналогом праздника выступало жертвоприношение, которое, как и праздник, обозначалось словом *adhvarva*:

*«Ради безопасности мира
Следует готовиться к жертве следующим образом:
Нужно возвести царский дворец.
Нужно построить для брахманов прекрасные жилища [...]*
*Нужно возвести дома жителей города
Нужно воздвигнуть резиденции для государей чужих земель [...]*
Для всего народа нужно приготовить угощение»¹.

В данном тексте жертвоприношение (*adhvara*) предстает сакральным временным «отрезком», который сигнализирует «старение» мироздания, активизацию разрушительных сил хаоса (*asat*) и ритуальное «обновление» Вселенной². В этой «нулевой» точке профанное время прерывалось, «обнулялось». Священнодействие доводило разрушительную работу *asat* до конца и комбинировало новый космический порядок (*sat*)³. При этом, что жертвоприношение (*adhvara*) требовало максимальной вовлеченности всего населения срединного мира людей (*bhūmi-loka*) – брахманов, царя, простого народа, вассальных правителей. Это подчеркивало космические масштабы происходящих изменений, изоморфизм человеческого и божественного, снятие противоречий между воспринимающим и воспринимаемым.

Наравне с позитивными явлениями жизни дискретность времени обуславливалась климатическими катастрофами. Об одной из таких повествуют ранние пласты «Махабхараты» (середина I тысячелетия до н. э.), где описывается Великий Потоп:

¹ Rām. I. 14. 8–16.

² Мелетинский Е. М. Указ. соч. – С. 193.

³ Там же. – С. 194.

*«В те времена люди отвернулись от богов [...]»
 Тогда все небо покрылось синими облаками.
 И те облака стали проливать воду в большом изобилии.
 Небо тогда как бы разверзлось [...]»
 Небосвод упал на землю.
 И земля везде наполнилась водой»¹.*

Проанализировав этот фрагмент, констатируем, что Великий Потоп, посланный людям в наказание за безнравственные поступки, полностью деформировал эмпирическую действительность в его временной проекции. Космический порядок (*sat*) был заменен однородной массой первобытного хаоса (*asat*). Бытие вернулось к исходной точке своего существования. А время – низведено до уровня потенциальной субстанции. Таким образом, воцарялась статичная, бесформенная, но ждущая космогонических актов, сингулярность – не-жизнь, не-бытие.

Сообразны текстам «Махабхараты» и «Рамаяны» и религиозные традиции Древнего мира. Для доказательства этого утверждения достаточно вспомнить праздник в честь бога Осириса в Абидосе, именовавшийся «днем великого сражения бога», так как именно в этот день Осирис побеждал своих врагов и возрождался к новой жизни, обновляя весь окружающий мир². Кроме того, можно привести в пример и новогодние мистерии хеттов, в ходе которых царь объезжал владения, а затем совершал жертвоприношение, подтверждая свою власть над принадлежащими территориями и одновременно провозглашая новый этап в их развитии³.

Однако наиболее сильно дискретность временных представлений выражается в записях царя Ксеркса о войне с дэвами (в зороастризме этим словом назывались демоны, но оно также применялось для обозначения чуждых индоевропейцам народов⁴): «Когда я царем стал, было среди стран волнение. По воле Ахурамазды я сокрушил мятежников. Так я [...] совершил

¹ Mhb. I. 22. 1–5.

² Вейнберг И. П. Указ. соч. – С. 45.

³ Там же. – С. 46.

⁴ Олмстед А. История Персидской империи. – М., 2012. – С. 66.

поклонение Ахурамазде [...] С того времени восстановился мир по всем странам»¹.

Восприятие времени в образах дискретных темпоральных единиц обуславливалось категорией **конкретности**, что означало: время существовало только там и тогда, где и когда имелись отрефлексированные события-предметы. В связи с этим, обратим внимание на образы настоящего (*bhavya*), прошлого (*para*) и будущего (*anagata*) в картине мира древних индийцев.

Для начала следует привлечь описание победоносного возвращения Рамы в Айодхью после длительной войны с ракшасом Раваной:

*«Наконец, наступило это время [...]
Люди радостно встречали Раму [...]
Праздновали его победу
Природа стала оживать:
Деревья распустили множество почек,
Украсили себя цветами [...]
Горы приняли его с радушием,
Земли одарили цветами и плодами»².*

Содержание данного фрагмента позволяет констатировать то, что категория настоящего (*bhavya*) верифицировалась только через фиксацию в тексте определенной предметно-событийной цепочки: победы над врагами, всеобщего праздника и, как следствие, обновления мироздания. Соответственно, время напрямую зависело от объектов эмпирической действительности, оно было тесно связано с ними и в этой «симпатической» связи, основанной на принципе корреляции, вырисовывалась сама возможность существования мира.

Что касается конкретности прошедших событий, то наиболее ярко о них рассказывается в дидактических разделах «Махабхараты» и «Рамаяны», где герои поэм просят мудрецов пересказывать им легенды по три-четыре раза с

¹ Антидэвовская надпись Ксеркса // Хрестоматия по истории Древнего мира / под ред. В. В. Струве. – В 3 т. – Т. 1. Древний Восток. – М., 1950. – С. 126.

² Rām. III. 13. 55.

дополнительными фактическими пояснениями, чтобы убедиться в истинности передаваемой информации:

*«“Я расскажу тебе, Рама, что было в начале [...] Тогда все было только водой. В воде возникла земля. После этого родился Самосуций Брахма. Сотворил этот мир”.
Тогда Рама сказал: “О, учитель, расскажи подробнее
О создании нашего мира.
Расскажи, чтобы знать истину”»¹.*

В приведенном отрывке мы вновь можем верифицировать конкретику временного потока: категория прошлого (*para*) эксплицируется, получает «легитимность» только в силу того, что она основана на совокупности некогда происходивших событий – исчезновение первобытного хаоса (*asat*), появление бога-демиурга и рождение мироздания. В представлениях древних индийцев, перечисленные события разрывали однородное «полотно» первобытного хаоса (*asat*) и постулировали существование времени в мифологическую эпоху первотворения.

Иная ситуация обстоит с будущим (*anagata*), так как народы Древнего Индостана не имели четких представлений о нем (см. параграф III.2.). Впрочем, это не помешало создателям национального эпоса Индии предметно и событийно осмысливать данную временную категорию, что естественным образом отразилось в сюжетах, посвященных сущности и прогностическим возможностям человеческих сновидений:

*«Тогда сказал мудрец:
“Я видел это, о великий Дхритараштра.
Придет время, и изменится привычная жизнь [...] Это будет время, когда в стране Бхараты начнет царствовать царь,
Могущественный, доблестный.
Он прославится делами во всей трилоке»².*

¹ Rām. II. 101. 7–9.

² Mhb. IV. 14. 89.

В процитированном отрывке будущее (*anagata*) репрезентируется достаточно размытыми формульными выражениями. Они не содержат четких референций и эксплицируются в отрыве от конкретного измерения пространства. Тем не менее, во всех строках цитируемого фрагмента сохраняется модус действия, согласно которому преобразовательная политика нового царя приведет Бхарату к процветанию. Это демонстрирует, что будущее (*anagata*), также как настоящее (*bhavya*) и прошлое (*para*), воспринималось через предметно-событийную призму.

Конкретика временного потока – типичная черта мифологического мировосприятия. Анализ источников показывает, что народы и общности Древнего мира, подобно народам индийского субконтинента, также воспринимали время в его конкретном наполнении^{1*}. И это аксиома в полной мере применима даже к тем народам, которые долгое время не оперировали объективной категорией времени, а заменяли ее синонимичными концептами. Достаточно вспомнить вавилонскую культуру, где временной поток соотносился с идеей судьбы².

Дискретность и конкретность древнеиндийского образа времени определяли его *качественную неоднородность*.

Выявленные нами сюжеты «Махабхараты» и «Рамаяны» показывают, что время в представлениях древних индийцев, прежде всего, подразделялось на

* Предметно-событийное наполнение времени можно проиллюстрировать цитатой из древнеегипетских анналов, где перечислялись события отдельных годов правления последнего фараона III династии Снофру, последнего фараона IV династии Шепсескафа и первого фараона V династии Усеркафа, правивших в первой четверти III тысячелетия до н. э. «Год первый. Рождение обоих детей царя Нижнего Египта [имеется в виду религиозный праздник. – С. П.]. Год второй [...]. Разорение страны Нехси [в эпоху Древнего Царства под данным словом подразумевались племена, обитавшие около южной границы Египта. – С. П.]. Постройка стены Южной и Северной страны под названием: крепости Снофру. Год первый. Явление царя Верхнего Египта. Явление царя Нижнего Египта. Соединение обеих земель. Обход вокруг стен. Праздник. Царь поклоняется богам, объединившим обе земли. Избрание места для пирамиды “Небо Шепсескафа”. Год второй. Праздник пахотной земли» (Древнеегипетские анналы // Хрестоматия по истории Древнего мира / под ред. В. В. Струве. – В 3 т. – Т. 1. Древний Восток. – М., 1950. – С. 98.).

² Ключков И. С. Указ. соч. – С. 45.

две неравноценные категории – время «благоприятное» (*anukula*) и «неблагоприятное» (*pratikula*). Коллизия между ними эксплицировалась в сюжетах, посвященных зачатию ребенка:

*«В благоприятное время
Воздух втягивает в тело матери божественную энергию.
Она постепенно развивает зародыш.
Последний же,
Заклучив в себе шесть чувств и оформившись телом,
Рождается человеком [...]
Так происходит развитие в теле благородного человека [...]
В неблагоприятное время
Появляются дурные люди»¹.*

Таким образом, можно констатировать, что зачатие ребенка репрезентировало дуализм временной оси. С одной стороны, существовало изоморфное божественной силе, высоким нравственным идеалам и хорошему социальному положению «благоприятное» (*anukula*) время. С другой стороны, проявлялось тождественное хаосу (*asat*), греху и низшим общественным стратам «неблагоприятное» (*pratikula*) время².

Качественная неоднородность времени в рамках дихотомии «благоприятное–неблагоприятное» также акцентировалось свадебными церемониями, об одной из которых (свадьба царя Юдхиштхиры) мы читаем в «Махабхарате»:

*«Когда наступил благоприятный день,
Слуги сделали все необходимые приготовления к свадьбе [...]
Тогда собрались посмотреть на свадьбу именитые
Брахманы, кшатрии и вайшии [...]
И когда пришли Юдхиштхира с Кришной,
Все совершили возлияние топленным маслом [...]
И брахман-мудрец предсказал великие свершения
Царя Юдхиштхиры»³.*

¹ Mhb. I. 85. 30–32.

² Бэшем А. Цивилизация Древней Индии. – М., 2006 [1975]. – С. 231.

³ Mhb. I. 190. 18–22.

Вновь заметно, что свадебный процесс регулировал две временные переменные. Это «благоприятное» (*anukula*) время – время создания новой семьи, которое окажет положительное воздействие на дальнейшую судьбу человека (после свадьбы царь Юдхитхира обязательно добьется весомых результатов в политической деятельности). И вместе с тем, это время «неблагоприятное» (*pratikula*). Мы можем предположить, что оно зеркально отражало компоненты *anukula* с негативной точки зрения, так как любые события, произошедшие за пределами «пригодного» временного «отрезка» однозначно предопределяли неудачи в жизни¹.

Социальное измерение дихотомии *anukula–pratikula* органично дополнялось аксиологической неравноценностью природно-климатических и суточных ритмов:

*«Не трепещут уже деревья, скрылись на ночь звери и птицы,
Стороны света заволокла ночная мгла [...] Погасла вечерняя заря, небо усеяли сонмы звезд,
Будто наступил зима [...]
Уже рыщут в ночи якши и множество ракшасов.
Яростных, охочих до мяса»².*

Ночь, ассоциировавшаяся с зимой (*hima*), являлась «неблагоприятным» (*pratikula*) временем суток. Она скрывала в себе дисгармоничность бытия и деформацию естественного порядка вещей (*sat*). Призраки-якши и людоеды-ракшасы, проклятые богами и людьми на заре существования Вселенной, в это время выходили из своих укрытий и охотились на людей. Соответственно, день и лето (*uxna*) можно считать «благоприятными» (*anukula*) временными планами. В них оживала природа, жизнь человека находилась в безопасности, а в окружающем мире воцарялась гармония.

Нужно отметить, что противопоставление *anukula–pratikula* являлось не единственным в картине мира древних индийцев. Качественная

¹ Mhb. III. 12. 17.

² Rām. II. 18. 13–17.

неоднородность древнеиндийского образа времени также эксплицировалась в оппозиции «человеческого» (*тапиха*) и «нечеловеческого» (*атапиха*), что проявилось, прежде всего, в эсхатологическом мотиве битвы добра со злом:

*«Некогда дайтьи стали воплощаться здесь на земле.
Некоторые из дайтьев родились царями.
Они стали притеснять
Брахманов, киатриев, вайшиев и шудр.
Тогда по всей земле начались войны, болезни и голод [...]
Но ты, о Рама, прекратишь это.
Когда победишь многорукого Равану [...]
Тогда закончится время людей.
Жители Айодхьи заживут счастливо.
Словно боги в небесных чертогах»¹.*

Итак, битва добра и зла, которые репрезентируются враждой Рамы и Раваны, должна провести четкую историко-мифологическую грань между двумя онтологическими измерениями – «человеческим» (*тапиха*) и «нечеловеческим» (*атапиха*). Первое измерение соотносилось с войнами, болезнями и другими несчастьями; второе – соизмерялось с качественным состоянием верхних «этажей» Вселенной.

Развивает дуализм «человеческого» (*тапиха*) и «нечеловеческого» (*атапиха*) времени идея аскезы:

*«При помощи аскетических подвигов
Можно стать свободным от грехов и несчастий.
Что наполняют жизнь человека.
При помощи аскетических подвигов
Можно удовлетворить богов и предков [...]
Отныне жизнь человека принадлежит богам [...]
Отныне живет он вечно в царстве Брахмы»².*

Таким образом, «аскетический подвиг» подразделяет бытие человека на две половины, изоморфные *тапиха* и *атапиха*. С одной стороны, выступает мирское, греховное существование, которое наполнено многочисленными

¹ Mhb. IV. 58. 20–24.

² Mhb. I. 13. 46–48.

несчастьями. С другой стороны, проявляется духовная жизнь, ассоциируемая со святостью и вечностью верховного божества.

Представления древних индийцев о качественной неоднородности соответствовали архаическому мировосприятию народов Древнего мира.

Так, календарные измерения носителей древнекитайской культуры координировались оппозицией «благоприятный–неблагоприятный»: лето выступало как угодный богам и благоприятный для людей временной «отрезок»; зима ассоциировалась со смертью, болезнью и проклятием¹. Вместе с этим, в Древней Месопотамии календарные месяцы классифицировались неоднозначными предметно-событийными императивами: первый месяц года (нисан) координировался богами Ану и Бэл, что соответствовало духовному развитию, материальному благосостоянию и счастьем, а одиннадцатый месяц (шабату) сопрягался с правлением бога Адада, а значит, соотносился с бурями, засухами и проливными дождями².

Наряду с дискретностью, конкретностью и качественной неоднородностью национальный эпос Индии оперирует еще одной универсальной характеристикой древнеиндийского образа времени – его **аритмичностью**, которая проявлялась поздних пластах «Махабхараты» и «Рамаяны» (начало I тысячелетия н. э.), а точнее: в мотиве «порчи» мироздания, противопоставлявшего «золотой век» (*kṛta yuga*) и настоящее время (*bhavya*). Обратим внимание на первую временную категорию:

«Сначала появились брахманы [...] потом произошли кшатрии [...]
Затем [...] появились все остальные [люди и животные. – С. П.].
И все люди были свободны от забот и болезней [...]
И никто не умирал тогда в детском возрасте [...]
Земля наполнилась долговечными людьми.
Время не властно было над ними»³.

¹ Гране М. Указ. соч. – С. 102.

² Кривачек П. Указ. соч. – С. 218.

³ Mhb. V. 58. 3–9.

Заметно, что эпоха «золотого века» (*kṛta yuga*) отличалась несколькими параметрами. Люди тогда жили в состоянии абсолютного счастья, не зная болезней, тяжелого физического труда и будничных проблем. Они ничего не знали о смерти, жили тысячелетиями и не имели представлений о движении временного потока. Иная ситуация сложилась в современной для создателей «Махабхараты» и «Рамаяны» обстановке:

*«Люди постоянно наслаждаются жизнью.
Для них счастье лишь в этой жизни, но не в иной!
Невежды, которые не проявляют усердия ни в учении,
Ни в подвижничестве, ни в раздаче даров
И не заботятся даже о том, чтоб породить себе подобных.
Знают они, срок их жизнь ограничен богами
До пяти-шести десятилетий»¹.*

Из текста следует, что современный человек нравственно деградировал. Чувственные удовольствия, ориентация на материальные ценности заменили ему духовно-нравственные ориентиры. Поэтому и время его жизни было ограничено до минимальных масштабов.

Однако аритмичность времени прослеживается не только в историко-мифологической проекции «Махабхараты» и «Рамаяны». Народы Древнего Индостана активно противопоставляли «свое» (*sva*) время «чужому» (*para*):

*«За пределами Бхараты рано стареют [...]»
Старики не наслаждаются слонами, колесницами, конями, женищинами,
Их голоса становятся хрипыми.
Старики принимают пищу в определенное время.
Они нечисты и не совершают обряды в нужное время.
В Бхарате же можно быть юным тысячу лет!»²*

Мы видим, что аритмичность времени обуславливалась географическими координатами. «Свое» (*sva*) время обладает широкой длительностью. Большую его часть составляет период беззаботной юности, когда можно наслаждаться

¹ Mhb. VI. 14. 4–12; Rām. III. 6. 18.

² Mhb. I. 79. 14–17; Rām. IV. 17. 22.

жизнью без оглядки на повседневные проблемы. «Чужое» (*para*) время – скоротечно. Оно связано с преждевременной старостью и ассоциируется только с негативными явлениями данного возрастного этапа.

Из географической плоскости аритмичность времени экстраполировалась и на социальные представления древних индийцев. Об этом мы узнаем из дидактических сюжетов «Махабхараты» и «Рамаяны»:

*«Дхарма объединяет все варны [...]
Брахманы приносят жертвы и обучают ведам,
Кшатрии защищают людей,
Вайшии заботятся о пропитании,
Шудры служат дваждырожденным.
Бессмертные могут обрести дваждырожденные
В мире Брахмы»¹.*

Использованный нами фрагмент свидетельствует о том, что аритмичность была неотъемлемой характеристикой общественной организации древнеиндийского общества. Только представители первых трех варн – брахманы, кшатрии и вайшии – имели возможность продлить свой век на верхних «этажах» Вселенной. Жизнь шудр была строго ограничена земным существованием, так как небесное царство богов было закрыто для людей, чьей природой являлась служба другим, привилегированным сословиям (служить можно только богам, но никак не людям, считали в Древней Индии²).

Если включить приведенную выше информацию в общий исторический контекст, то можно заметить, что аритмичность времени обнаруживается и в системах мировосприятия остальных народов древности, что свидетельствует о выделении времени в самостоятельную онтологическую единицу. Например, последователи древнекитайского проповедника Лао-Цзы считали, что существует всего два типа времени – время повседневной человеческой жизни

¹ Mhb. III. 153. 29–31; Rām. I. 18. 14.

² Генон Р. Указ. соч. – С. 45.

и время дао¹. Первое регулировалось календарными ритмами, а второе – оперировало категорией вечности. В Древнем Египте, как и в Древней Индии, считали, что жизнь в «чужой» земле шла быстрее, и индивид старел раньше положенного срока. Об этом прямо говорится в «Сказе потерпевшего кораблекрушение»: «Вот провел я, месяц за месяцем, / четыре месяца / на этом острове, / пока не пришло судно из царского подворья [...] / Достигли мы царского подворья, / Но не узнала меня жена, / Состарился я на четыре года»².

Итак, сведения, которые предоставляет национальный эпос Индии, показывают, что в основе древнеиндийского восприятия времени лежала идея дискретности. С наибольшей силой она проявлялась в прерывистости природно-климатических ритмов (сутки, месяцы, сезоны) и повторении сакральных событий (праздник, жертвоприношение). Они противостояли будничному течению дел и постулировали «прерывистость» времени.

Фрагментарность восприятия времени детерминировала его конкретность. Это означает, что время, состоявшее из трех структурных элементов – настоящего (*bhavya*), прошлого (*para*) и будущего (*anagata*), эксплицировалось в предметно-событийной проекции, определявшей саму возможность его существования.

В реконструируемой нами универсальной парадигме времени особое место занимала идея качественной неоднородности. Она фокусировала временной поток амбивалентными частями – временем «благоприятным» (*anukula*) и «неблагоприятным» (*pratikula*), временем «человеческим» (*manuha*) и «нечеловеческим» (*amanuha*). Равным образом, они проявлялись как в духовной, так и в социальной жизни народов Древнего Индостана.

Важно констатировать, что «Махабхарата» и «Рамаяна» также зафиксировали процесс обособления времени в независимую онтологическую

¹ Гране М. Указ. соч. – С. 135.

² Сказ потерпевшего кораблекрушение // Поэзия и проза Древнего мира / сост. М. Коростовцев, В. Афанасьева, И. Дьяконов и др. – М. : Художественная литература, 1973. – С. 34–36.

величину (характерный процесс для всех цивилизаций Древнего мира). Об этом говорит аритмичность, которая постулировала неравномерное движение времени в религиозных, географических и социальных измерениях.

Подведем итог II главе. Анализ пространственных образов национального эпоса Индии показывает, что в основе древнеиндийских представлений о пространстве лежала универсальная модель репрезентации эмпирической действительности.

Материалы, которые мы извлекли из «Махабхарата» и «Рамаяна», позволяют говорить о том, что пространство в картине мира древних индийцев являлось строго упорядоченным. Упорядоченность проявлялась в координации онтологических «отрезков» макро- и мезокосмическими объектами, центральными «опорами» (*skambha*) мироздания: «мировой горой» Меру, «мировым деревом» Шьямой, столицей государства и царским дворцом.

Регламентация окружающего мира напрямую смыкалась с ощущением его качественной неоднородности. Она зависела от функционирования определяющей дихотомии архаического и древнего мировосприятия – «свое–чужое» (*sva-para*), выражавшейся в противопоставлении географических, политических и духовно-нравственных координат «своего», освоенного пространства и «чужой», незнакомой местности.

Важное место в репродуцированной нами пространственной модели «Махабхараты» и «Рамаяны» отводилось идее обособленности мироздания. В соответствии с ней, народы Древнего Индостана осмысливали пространственную протяженность бытия в самобытных и отграниченных образах, выражавших одновременно «лоскутность» и целостность эмпирической действительности.

При этом пространство всегда понималось в его конкретном, предметно-событийном наполнении, что отразилось в поступках и действиях людей, животных, птиц и растений, а также в экспликации экономических и социальных ресурсов – сельскохозяйственных угодий, жилых помещений, дорог и т. п.

Время в картине мира древних индийцев соотносилось с пространством. Соответственно, оно также как и пространство опосредовалось парадигмой универсальности.

По нашему мнению, время в представлениях народов Древнего Индостана координировалось идеей дискретности. Она распространялась на все сегменты эмпирической действительности, но с наибольшей силой проявлялась в природно-климатических ритмах – сутках, месяцах, сезонах, и сакральных событиях, таких как праздник и жертвоприношение. Они противостояли профанному времени и постулировали наличие «пустых» лакун, «нулевых» точек мироздания, где время будто бы исчезало, нивелировалось до уровня потенциальной субстанции.

Отсюда происходила конкретность древнеиндийского образа времени. Как нам удалось установить, она выражалась в трех временных категориях – настоящем (*bhavya*), прошлом (*para*) и будущем (*anagata*). Будучи различными по содержанию, данные темпоральные отрезки конституировались аксиологически неравноценными предметами и событиями, которые выражали саму возможность существования времени.

Важно заметить, что время в картине мира древних индийцев всегда понималось качественно неоднородным. На это указывают две определяющие дихотомии «Махабхараты» и «Рамаяны» – время «благоприятное» (*anukula*) и «неблагоприятное» (*pratikula*), время «человеческое» (*manuḥa*) и «нечеловеческое» (*amanuḥa*). Они охватывали весь спектр событий индийской древности, строго подразделяя эмпирическую действительность на аксиологически неравноценные сегменты.

«Махабхарате» и «Рамаяне» удалось зафиксировать процесс выделения времени в самостоятельную онтологическую категорию. Об этом говорит аритмичность древнеиндийского образа времени. Она выражала асимметричное функционирование времени в различных природно-географических и социальных проекциях бытия.

Глава 3. Пространственно-временные аспекты картины мира древних индийцев: парадигма уникальности (по эпосам «Махабхарата» и «Рамаяна»)

В XIX в. ученые, исследовавшие материальный и духовный мир народов индийского субконтинента (Д. Доусон и Г. Эллиотт¹, В. А. Смит² и др.), делали вывод о том, что их культура – это, прежде всего, индоевропейская культура. Но в XX в. пришло понимание того, что существенную роль на формирование индийской культуры оказали автохтонные племена, чьи традиции не уступали по силе и глубине «арийскому» наследию (А. Бэшем³, Р. Н. Дандекар⁴, Д. Шулман⁵ и др.). Таким образом, сообразовываясь и переплетаясь между собой, разнородные верования, обычаи и традиции образовали уникальную систему мировосприятия, в которой проявлялись такие глубинные психоэмоциональные установки, как: неспешность, самодостаточность, миролюбие, терпимость, конформизм, внутренняя безмятежность, готовность к долгому пути духовных трансформаций и стремление к целостному восприятию окружающего мира.

Тем не менее, анализируя факторы, которые оказали первостепенное влияние на формирование индийского менталитета, ученые историко-культурной направленности нередко отдавали предпочтения религиозно-философским воззрениям индоарийского населения Индостана. Однако по нашему мнению, истоки индийской самобытности коренятся в пространственно-временных рефлексиях коренных и пришлых народов Древней Индии, которые были запечатлены поэмами «Махабхарата» и «Рамаяна».

¹ Elliott H., Dawson J. Op. cit.

² Smith V. A. Op. cit.

³ Бэшем А. Цивилизация Древней Индии. – М., 2006 [1975].

⁴ Дандекар Р. Н. Указ. соч.

⁵ Shulman D. Op. cit.

3.1. Пространственные представления древних индийцев в парадигме уникальности

Древние индийцы не выработали четкого определения пространства. Мы не встретим этого понятия ни в религиозно-философских трактатах (веды, брахманы, упанишады), ни в эпических поэмах «Махабхарата» и «Рамаяна». Санскрит знал лишь частные следствия пространственной ориентации. Например, слово *adhvan* означало «путешествие в некое место»¹; *bhūmi* определяло «место жизни людей»; *dis* квалифицировало «стороны света»²; *nabhas* подразумевало «атмосферу»³; *pātāla* характеризовало «нижний мир»; *pṛthivī* описывало землю как «сушу»⁴; *svarga* фиксировало «небесное пространство»⁵.

Однако язык индийской древности оперировал несколькими существительными, которые верифицировали окружающий мир. Так, особое распространение в поэмах «Махабхарата» и «Рамаяна» получило слово *loka*, означавшее «мир как часть Вселенной»⁶. Не менее важной для эпического повествования являлась лексема *akasa*. Она реферировала вечное, бесплотное, открытое и динамичное «вместилище», эквивалентное божественному Абсолюту*. В свою очередь, часто используемый термин *jagat* постулировал существование макрокосма во всем его многообразии.

¹ Mhb. XI. 17. 77.

² Rām. II. 55. 32.

³ Rām. II. 12. 18.

⁴ Mhb. VI. 22. 46.

⁵ Rām. I. 10. 19.

⁶ Елизаренкова Т. Я. Указ. соч. – С. 211.

* Понятие *akasa* впервые стало употребляться в текстах упанишад, использовавших его в строго ограниченном контексте – при характеристике безличного Брахмана. Что касается санкхьи и йоги, которые развивали учения упанишад, то они заменили понятие *akasa* концептом *prakṛti* (материя), выражавшим материальную первопричину Вселенной. Лишь в эпических произведениях «Махабхарата» и «Рамаяна» термин *akasa* осмысливался в тесной связи с пространственной протяженностью мироздания (см. подробнее: Елизаренкова Т. Я. Указ. соч. – С. 133; Элиаде М. Йога. Бессмертие и свобода. – М., 1999 [1936]. – С. 55–57).

Вследствие этого, можно заключить, что пространство в картине мира древних индийцев имело строгую лингвистическую артикуляцию. Соответственно, оно могло принимать специфические формы, зависевшие от автохтонных и индоарийских традиций осмысления эмпирической действительности.

Сведения национального эпоса Индии показывают, что определяющей характеристикой древнеиндийского образа пространства являлась ***интегративность***. Наиболее выразительно она проявилась в сочетании многочисленных космогонических традиций «Махабхараты» и «Рамаяны», важное место среди которых занимала древнейшая, ведическая, версия мироздания:

*«В начале была тьма,
В начале все было Вритрой [...] /
Когда же пал Вритра [...] /
От ударов Индры,
Боги вознесли дары Индре
И принялись создавать Вселенную [...] /
Змеиное племя Вритры [...] /
Погрузилось в морскую пучину»¹.*

Из цитаты следует, что убийство первобытного змея Вритры заложило основы упорядоченного пространства древних индийцев. Целостность, организованность и осмысленность пришли на смену первобытному хаосу (*asat*). Боги оттеснили его на периферию мироздания, заменив «безвидность» очевидностью, пустоту – наполненностью, тьму – светом, тесноту – простором: «Брахма установил порядок во Вселенной [...] / Светом разогнал тьму, / Воздвиг небесный свод, / Создал воздушное пространство и землю»². Таким образом, уже в древнейших шлоках «Махабхараты» (середина I тысячелетия до

¹ Mhb. III. 17. 22–27.

² Mhb. IV. 13. 31–33.

н. э.) постулировалась дуалистическая природа космогонических процессов – основа сбалансированности и устойчивости всего мироздания¹.

Ведическая традиция органично сосуществовала с брахманическими интерпретациями макрокосмических процессов:

«В эпоху первотворения тебя звали Праджапати [...] Ты был жертвенным обрядом [...] Ты был жертвователем, Ты – сама жертва [...] Голова твоя – небеса, Стопы твои – земля, Тело твое – воздушное пространство»².

В данном случае создателем мира выступает бог Праджапати (глава брахманического пантеона³). Характерно, что сам процесс творения истолковывается авторами фрагмента как жертвоприношение, которое было совершено верховным богом в «нулевой» точке мироздания. Соответственно, обряд являлся главным медиатором творения и маркером космической организации.

Наряду с ведами и брахманами, в «Махабхарате» обнаруживаются идеи упанишад, чьи космогонические рефлексии были отражены в диалоге бога Кришны и героя Арджуны в главном религиозно-этическом памятнике индийской древности – «Бхагавад-Гите»:

*«Кришна сказал:
“Никогда не было так, чтобы я не существовал [...] Знай, неуничтожимо То, Им все это проникнуто Через него все соткано”»⁴.*

¹ Бэшем А. Цивилизация Древней Индии. – М., 2006 [1975]. – С. 120.

² Mhb. III. 14. 12–19.

³ Бэшем А. Цивилизация Древней Индии. – М., 2006 [1975]. – С. 133.

⁴ Mhb. VI. 24. 17.

Указательное местоимение «То» (Asi), которое является главным смыслообразующим сегментом приведенной шлоки, верифицирует неизменную основу мира – безличный Абсолют, эксплицированный в образе бога Кришны. Им была «проникнута» вся наличная действительность. Из него, будто «паутина из паука»¹, эманировала Вселенная. Следовательно, выражалась идея монистической природы макро- и мезокосма².

Помимо мифологических версий, поздние пласты «Махабхараты» и «Рамаяны» (начало I тысячелетия н. э.) зафиксировали попытки философского осмысления бытия, которые проявились в мотивах вайшешики:

*«Весь мир есть Брахман, и превыше него нет ничего.
Мир состоит из пяти элементов: эфира, ветра, огня, воды и земли.
Звук, осязаемость, форма, вкус и запах – их главные качества»³.*

Приведенный фрагмент показывает, что весь существующий мир (пространство) предстает комбинацией пяти составляющих – эфира, ветра, огня, воды и земли. Каждое из них обладало особым качеством – гуной (*guṇa*), которая позволяла Брахману создавать эмпирическую действительность. При этом важно заметить, что космогонические элементы были тождественны безличному Абсолюту. Это означает, что Брахман – в проекции религиозно-философского учения вайшешики – являлся метафорой движущей силы космогенеза и отражал его материалистический характер⁴.

Таким образом, в картине мира древних индийцев органично сочетались различные космогонические мотивы, которые охватывали комплекс духовных традиций – от вед и брахман до упанишад и вайшешики. По мнению создателей

¹ Шохин В. К. Индийская философия. Шраманский период (середина I тысячелетия до н.э.). – М., 2007. – С. 108.

² Там же. – С. 155.

³ Mhb. III. 15. 55–58; Rām. V. 22. 7.

⁴ Шохин В. К. Указ. соч. – С. 19.

национального эпоса Индии, они не противоречили друг другу, но составляли «цвета радуги, являвшиеся частью спектра, и их нельзя было разделить»¹.

Синкретизм спатальных представлений порождал другой уникальный способ восприятия пространственной протяженности мироздания – *пластичность*. С особой силой она выразилась в модификациях космологических образов «Махабхараты» и «Рамаяны».

Ранние пласты литературных памятников (середина I тысячелетия до н. э.) демонстрируют характерную для индоевропейских обществ троичную структуру мироздания²:

«Земля принадлежит людям, ракшасам и асурам [...]»
На небе обитают тридцать три бога.
Самосуций Брахма поддерживает жизнь,
Избавляет трилоку от опасности.
Воздушное пространство отдано гандхарвам
Они сопровождают души в небесные чертоги»³.

Можно заключить, что в свете индоарийской традиции космос образовывался тремя онтологическими уровнями – небом (*dyaus*), воздушным пространством (*antariksa*) и землей (*pṛthivī*). Верхние «этажи» Вселенной населяли боги, во главе которых стоял Брахма; нижние уровни мироздания принадлежали людям и сверхъестественным созданиям демонической природы (ракшасам и асурам). Промежуточная сфера бытия – *antariksa* – отводилась полубогам-гандхарвам.

Аксиологическая матрица небесных просторов (*dyaus*) напрямую соотносилась с посмертными ожиданиями древних индийцев:

«На небе [...]»
Не знают старости и болезней.
Там не найти горя и печали.
Там нет нужды и голода.

¹ Бэшем А. Цивилизация Древней Индии. – М., 2006 [1975]. – С. 19.

² Франкфорт Г., Уилсон Д., Якобсен Т. Указ. соч. – С. 55.

³ Мhb. II. 13. 44.

*Там не найти желаний и страданий [...] /
В мире Брахмы не существует смерти»¹.*

Данный фрагмент красноречиво показывает, что *dyaus* являлось местом, где человеку можно было освободиться от обременительных социально-экономических проблем и духовно-психологических терзаний. Однако самое главное, – небесное царство богов (*dyaus*) являлось территорией, где не существовало смерти, которая порой крайне негативно воспринималась древними индийцами^{*}.

Воздушное пространство (*antariksa*) также наделялось комплиментарными смыслами. Тем не менее, оно было лишено сотериологических коннотаций *dyaus*:

*«Воздушное пространство было наполнено
Божественным светом [...] /
Воздух был наполнен чудным благоуханием [...] /
Всюду раздавались звуки флейт и лютен»².*

В свете процитированного фрагмента заметно, что качественное состояние *antariksa* подчеркивалось положительным образом божественного

¹ Mhb. II. 5. 12–14.

^{*} На страницах национального эпоса Индии можно встретить двоякое отношение к смерти. В ранних пластах эпических произведений «Махабхарата» и «Рамаяна» (середина I тысячелетия до н. э.) смерть не приветствовалась. Герои поэм любили жизнь, наслаждались чувственными радостями; их привлекали шумные празднества, конные ристалища и военные походы: «В молитве [...] / люди просят сыновей и богатство, / удачу в состязаниях и победу в сражениях, / Но у смерти свои превратности» (Mhb. VIII. 7. 9, 10). Тем не менее, отрицательное отношение к смерти не порождало тоскливого ужаса перед ней: «Смерть разрушает тело, но не душу [...] / После кончины встретится человек с предками, / будет в согласии жить с богами» (Rām. II. 55. 17). Однако в поздних пластах национального эпоса Индии (начало I тысячелетия н. э.) трактовки смерти кардинально изменяются. Она становится медиатором процесса перерождения: «Через смерть новая рождается жизнь, / Но жизнь суть страдание» (Mhb. I. 92. 17, 18). Поэтому смерть стала восприниматься негативно. Она акцентировала мучительность непрерывного воспроизведения в разных, но повторяющихся формах одного и того же содержания. Соответственно, древним индийцам следовало размышлять над смертью, избавляться от ее иллюзорного влияния, в основе которого лежала привязанность к материальному миру: «Только глупец, привязанный к миру, / Может говорить о смерти» (Mhb. XVIII. 17. 13).

² Rām. III. 17. 1–7.

света. Он постулировал свет ума, духа и жизни¹. «Чудное благоухание» и торжественная музыка флейт и лютен акцентировали радость и очищение души от греховных помыслов². Следовательно, в рамках воздушного пространства (*antariksa*) бестелесная сущность индивида настраивалась на новую тональность – бессмертное существование в мире богов (*dyaus*).

Ценностные показатели земли (*pr̥thivī*) напрямую соотносились с социальной организацией человеческого рода, исключавшего существ демонической природы³:

*«Жизнь на земле благоприятна,
Если каждая из четырех варн соблюдает свой долг [...]
Если царь справедливо правит,
Охраняет народ и побеждает врагов»⁴.*

Анализируя данный текст, отметим, что качество «нижнего» этажа мироздания напрямую зависело от функционирования специфической структуры общества, в которой выделялись варны брахманов, кшатриев, вайшиев и шудр⁵. Соблюдение дхармического предписания своей социальной страты выступало одновременно маркером и медиатором благополучного развития *pr̥thivī*. Поэтому неукоснительное соблюдение долга – исполнение религиозных обрядов, почтительное отношение к богам и представителям высших сословий – служило символической приметой положительного состояния окружающего мира.

Необходимо отметить, что реконструированная нами вертикальная модель мироздания координировалась главной космической силой – ритой (*ṛta*):

¹ Элиаде М. Йога. Бессмертие и свобода. – М., 1999 [1936]. – С. 55.

² Там же. – С. 57.

³ Ванина Е. Ю. Указ. соч. – С. 211.

⁴ Rām. VI. 19. 44.

⁵ Гусева Н. Р. Индия: тысячелетия и современность. – М., 1971. – С. 132.

*«Правда – корень всего сущего,
Правда – властелин мира,
На правде зиждется человеческая жизнь.
Все проистекает из правды,
Нет ничего выше правды»¹.*

Таким образом, рита (*rta*) – в образе правды – представляла собой универсальный онтологический закон, который упорядочивал хаос (*asat*), регулировал существование Вселенной и определял существование индивида. При этом она не определялась извне, но исходила из самой себя – «определяла всё, включая себя»².

Нужно добавить, что рите (*rta*) противостояла анрита (*anṛta*) – «неправда», «беззаконие». Поэтому все население трех миров – неба (*dyaus*), воздушного пространства (*antariksa*) и земли (*pr̥thivī*) – существовало в пограничном состоянии – между *rta* и *anṛta*. В связи с этим, главной целью жизни любого существа являлось участие в борьбе между силами «правды» и «неправды», «закона» и «беззакония». При этом каждый мог занять ту или иную сторону, в зависимости от своих склонностей, потребностей и интересов:

*«По поведению различают благородного и низкого,
Честного и бесчестного, храброго и мнящего себя храбрым.
Зло может прикинуться добродетелью
Добродетель может нести смятение.
Однако каждый сам выбирает путь»³.*

Помимо приведенной древней версии, укоренявшейся в индоевропейском прошлом, национальный эпос Индии оперировал и другой интерпретацией вертикальной структуры мироздания. По-видимому, она появилась в начале I тысячелетия н. э., (когда в сознании древних индийцев стал утверждаться

¹ Rām. II. 44. 21–27.

² Бэшем А. Цивилизация Древней Индии. – М., 2006 [1975]. – С. 123.

³ Rām. V. 17. 22.

рационально-логический способ мышления¹⁾ и заменила ранее существовавшую пространственную модель²⁾.

Как мы могли убедиться, ранние пласты «Махабхараты» и «Рамаяны» (середина I тысячелетия до н. э.) дифференцировали пространство сферами неба (*dyaus*), воздушного пространства (*antariksa*) и земли (*pr̥thivī*). Однако в поздних слоях эпических произведений на первый план выходит другое космологическое деление. Оно также соответствовало трехчастной парадигме, но оперировало иными пространственными сегментами:

«Существуют три мира [...]
На небе – мир Самосущего [...]
Он недоступен для смертных
Под землей – мир ракшасов и асуров [...]
Земля принадлежит людям»³⁾.

В данном случае мы встречаем свойственную развитому древнеиндийскому сознанию классификацию окружающего мира⁴⁾. Она включала в себя три пространственных «отрезка» – совершенный мир Абсолюта (*svarga-loka*), мир людей (*bhūmi-loka*) и преисподнюю (*pātāla-loka*). Нельзя не заметить, что новый пространственный универсум строго дифференцировал область обитания сверхъестественных существ демонической природы и территорию человеческого рода. Равным образом, он усиливал дихотомию между верхними и нижними «этажами» Вселенной.

В свете конфигурационных изменений пространства трансформируются содержательные и аксиологические коннотации верхних уровней бытия:

«Я – Бхагаван
Я – превыше Всего [...]
На меня этот мир нанизан [...]
Я – сиянье луны и солнца,

¹⁾ Дандекар Р. Н. Указ. соч. – С. 92.

²⁾ Там же. – С. 93.

³⁾ Mhb. I. 67. 16–20.

⁴⁾ Вейнберг И. П. Указ. соч. – С. 66.

*В Ведах Я – это Ом, слог священный
Я – в эфире звук, боги – это Я.
Мир мой – освобождение»¹.*

Использованные нами шлоки демонстрируют несколько важных аспектов. Во-первых, в начале I тысячелетия н. э. многочисленные боги небесного пространства концентрируются в образе верховного Абсолюта – Бхагавана². Он представлял собой запас потенциальных черт, отношений, структур, движений и развитий. Он был одновременно трансцендентен и имманентен мирозданию. Через него и посредством него конституировалась и нивелировалась существующая действительность. Во-вторых, главной ценностной характеристикой верхнего уровня Вселенной отныне являлась *mokṣa* – освобождение от круговорота рождений и смертей, всех страданий и ограничений материального мира. Это выражало абсолютную свободу и внеположенность *svarga-loka* эмпирическому миру.

Небесным просторам диссонировало подземное царство (*pātāla-loka*), образы которого отражали древнеиндийские рефлексии смерти³:

*«Бхагаван сказал:
“Грешники [...]”
На протяжении семисот рождений
Будут они сторожить кладбища.
Питаться собачьим мясом, зваться неприкасаемыми;
Уродливые, безобразные, они будут бродить по миру.
На них будут нападать ракшасы”»³.*

¹ Mhb. VI. 27. 15–21.

² Мюллер М. Указ. соч. – С. 120.

• Формирование представлений о подземном царстве было связано с тем, что на смену мифологическому типу мышления, которое не могло установить целесообразных связей между физиологическим развитием человека и смертью, приходило рационально-логическое понимание действительности, сформировавшее идею биологической дегенерации индивида. Осознав конечность человеческого бытия, беспомощность субъекта перед объективными силами природы, народы Древнего Индостана выработали компенсаторную идею *pātāla-loka*, которая доказывала и утверждала посмертное существование человека в ином пространственном измерении в форме абстрактной, нематериальной субстанции, которую отдельные философские школы индийской древности квалифицировали словом *puruṣa* (см. подробнее: Ванина Е. Ю. Указ. соч. – С. 85).

³ Rām. I. 65. 14.

Итак, *pātāla-loka*, или преисподняя, ассоциировалась с негативными явлениями материальной и духовной жизни – социальной отстранённостью, бесконечными циклами кармических перерождений, бродяжничеством и уродством*. Необходимо также отметить, что подземный мир (*pātāla-loka*) стал обителью многочисленных существ демонической природы, которые еще в середине I тысячелетия до н. э. существовали вместе с людьми.

В новой модели вертикальной проекции мироздания также было конкретизировано положение человеческого рода (*bhūmi-loka*):

*«Существуют четыре варны:
Брахманы, кшатрии, вайшьи, шудры.
Однако и шудрам [...] Могут быть свойственны правдивость и щедрость, [...]
Теперь говорить о происхождении бессмысленно [...]
Деяния, творимые человеком, определяют для него путь»*¹.

Заметно, что, как и в древнейшей версии Вселенной, *bhūmi-loka* было населено людьми, которые подразделялись на варны брахманов, кшатриев, вайшиев и шудр. Тем не менее, изменяются интерпретации социальных страт. На первый план выходит равенство индивидов перед верховным Абсолютом. Отныне приоритет отдается нравственным ориентирам человека, а не его происхождению. Как верно заметил А. Бэшем, это была реакция на начавшийся процесс смешения варн, которые стали заменяться кастами².

* Впоследствии структура подземного мира усложнилась, подразделившись на семь миров. Седьмой мир стал квалифицироваться словом *naraka*, который мы можем перевести христианским термином «ад». Первоначально после смерти человек попадал на шестой уровень *pātāla-loka*, где происходил судебный процесс над его морально-нравственным состоянием, после – праведные души возносились в мир богов, где им отводилось специальное место «спокойствия и блаженства», а грешники отправлялись в седьмое измерение *pātāla-loka* – *naraka*. Исследователи отмечают, что особо важной роли в индусской картине мира ад не играл, хотя в ряде текстов и произведений раннесредневековой живописи можно увидеть сцены мучений грешников в аду (См. подробнее: Ванина Е. Ю. Указ. соч. – С. 59–61)

¹ Мhb. III. 176. 36–39.

² Бэшем А. Цивилизация Древней Индии. – М., 2006 [1975]. – С. 223.

Необходимо констатировать, что пространственная модель начала I тысячелетия н. э. нивелировала значение космического порядка риты (*ṛta*) и акцентировала закон кармы (*karma*):

*«Но сколь различны обретаемые плоды
Из-за превратностей кармы.
Никто не властен над своим жребием.
Эта жизнь – лишь итог прежних деяний»¹.*

Интерпретируя текст, мы можем отметить, что карма (*karma*) лежала в основе всех причинно-следственных отношений и использовалась для понимания связей, выходящих за пределы одного существования. Закон кармы (*karma*) неотвратимо осуществлял реализацию последствий действий индивида, как положительного, так и отрицательного характера, и, таким образом, делал человека ответственным за свою жизнь, за все те наслаждения и страдания, которые она ему уготовляла².

Пластичность пространственных аспектов картины мира древних индийцев также эксплицировалась в модификациях горизонтальных проекций мироздания, чьи древнейшие традиции прослеживаются в описании одного из главных ритуалов индийской культуры – ашвамедхи:

*«Установили двадцать один столб [...]»
Они имели четыре угла и выглядели очень красиво»³.*

Не сосредотачивая внимания на символическом числе двадцать один, которое в данном отрывке обозначает количество прародителей индийского народа (*pitar*, то есть «питающие» потомков), выделим одну фразу, где описывается внешняя форма столбов: «они имели четыре угла». По-видимому, она отразила индоарийские представления о горизонтальной проекции

¹ Mhb. III. 24. 45–47.

² Генон Р. Указ. соч. – С. 132.

³ Rām. I. 14. 5–7.

мироздания, согласно которым окружающий мир подразделялся на четыре стороны света (север, восток, запад, юг), сфокусированные в центре как опоре всей спатальной конструкции. Четырехгранный образ самих столбов имплицитно несет эту информацию¹.

Стороны света имели свои аксиологические коннотации. На это указывают лингвистические данные. Так, на санскрите «восток» обозначался словом *purvadisā*, которое можно перевести как «первейший» и «древнейший». Следовательно, именно восток (*purvadisā*) лежал у истоков всего существующего бытия. С ним ассоциировалась царская власть, которая «поддерживала порядок и правду»²; с ним связывалось духовное прозрение, позволявшее созерцать *atman*, «основу трех миров»³. Восток (*purvadisā*) был также местом ритуальных действий, поддерживавших космический порядок – риты (*ṛta*)⁴.

Северная сторона света верифицировалась словом *uttara*. Оно соответствовало значениям «наилучший» и «наивысший», что равноценно эпитетам многих верховных богов – от Брахмы и Индры до Кришны и Ямы. Кроме того, на севере (*uttara*) располагалась «мировая гора» Меру⁵, оттуда брала свое течение «мировая река» Ганга, там сияла Полярная звезда (ее свет, как сообщает «Махабхарата, «озаряет ночную мглу»⁶), с той стороны восходила Луна, чей свет в «неблагоприятное время пробуждает прекрасную землю со всеми живыми существами»⁷.

Юг и запад воспринимались альтернативой северу и востоку. Южная сторона света (*dakṣiṇā*), несмотря на то, что ее буквальный перевод звучит как «правый» (а это уже позитивная аксиологическая окраска⁸), в целом имела

¹ Подосинов А. В. Указ. соч. – С. 589.

² Mhb. IV. 23. 14.

³ Mhb. VIII. 14. 1.

⁴ Rām. I. 23. 18.

⁵ Rām. II. 34. 17.

⁶ Mhb. III. 13. 61.

⁷ Rām. VI. 92. 33.

⁸ Подосинов А. В. Указ. соч. – С. 92.

негативные коннотации, так как напрямую увязывалась с царством мертвых¹. (Подобные пертурбации объясняются подвижностью ориентационных оценок в древности².) В свою очередь, западная сторона (*pascima*), которая может переводиться как «задний», ассоциировалась с бедствиями, болезнями и несчастьями, которые преследовали людей на протяжении всей жизни. Поэтому герои поэм нередко отмечают, что именно с запада «идет всё дурное»³.

Поздние пласты «Махабхараты» и «Рамаяны» (начало I тысячелетия н. э.) изменили конфигурационную трактовку горизонтальной космологии. Эта ситуация заметна в сюжете жертвоприношения героев эпоса перед битвой на Курукшетре:

*«Вот жертвенный алтарь [...], пять йоджан на восемь сторон,
Здесь великого духом Куру поле,
Основой жизни которого было принесение жертв [...]
Жертвенный огонь воссиял на северо-восток»⁴.*

Заметно, что четырехчастная структура горизонтальной проекции заменилась восьмичастной, в которой, по нашему мнению, кроме главных сторон света стали выделяться промежуточные, подобно северо-востоку⁵. Однако образ жертвенника показывает, что аксиологические координаты пространственных сегментов сохранили прежние значения: они продолжали отражать древнейшие ценностные ориентиры. Север и восток ассоциировались с сакральным началом мироздания, юг и запад – с разрушительной энергией первобытного хаоса (*asat*).

Таким образом, трансформации горизонтально-вертикальных проекций окружающего мира показывают, что представления о пространстве древних индийцев находились в постоянном развитии, они изменялись под

¹ Подосинов А. В. Указ. соч. – С. 97.

² Rām. III. 87. 55.

³ Rām. II. 91. 25; Mhb. XII. 13. 24.

⁴ Mhb. III. 24. 19–21.

⁵ Подосинов А. В. Указ. соч. – С. 94.

воздействием внутренних рефлексий «коллективной личности» индийского субконтинента, что, в свою очередь, и выражало пластичность ее пространственных представлений.

Пластичность пространства порождала третью уникальную характеристику их взаимодействия с окружающим миром – **мобильность (подвижность)**. Доказывая это, проанализируем динамику сакральных представлений по вертикальной оси мироздания.

Для начала отметим, что ранние пласты «Махабхараты» и «Рамаяны» (середина I тысячелетия до н. э.) демонстрируют характерную для всех народов древности ситуацию: обращенный к небу (*dyaus*), или миру богов, «верх» ритуально более чист, чем «низ»:

*«Ашвамедха, раджасуя, госава
Великие жертвоприношения [...] После них каждый будет принят
С почетом в небесном мире»¹.*

В данном случае заметно, что в сознании древних индийцев были установлены строгие связи между совершением главных религиозных обрядов и последующим существованием в небесном пространстве (*dyaus*). В связи с этим, можно сделать вывод о том, что жертвоприношение коня (ашвамедха), царский жертвенный обряд (раджасуя) и возлияние сомы (госава) служили медиаторами: они соединяли нижние и верхние уровни Вселенной, манифестируя сотериологическую зависимость земли (*pṛthivī*) от царства богов (*dyaus*).

Тем не менее, в поздних пластах национального эпоса Индии (начало I тысячелетия н. э.) был зафиксирован процесс постепенной сакрализации нижних «слоев» мироздания, чего не встретить у остальных народов древности. Это отразилось в одной из самых известных книг «Махабхараты» – «Бхагавад-

¹ Mhb. VII. 12. 18–23.

Гите», где была разработана система мирских «путей богопознания». Первый путь получил название *karma-marga*:

*«Лишь на действие будь направлен,
От плода же его отверцайся;
Пусть плоды тебя не увлекают,
Но не будь и бездействием скован»¹.*

Интерпретируя фрагмент, отметим, что *karma-marga* – это путь действия, бескорыстного совершения добрых поступков. Его ценность заключалась в том, что он был предназначен не столько для «профессионалов» (жрецов, мудрецов и аскетов), сколько для тех, кто вел напряженную социальную и трудовую жизнь. Соответственно, индивиду следовало не избегать ритуала, отдавая все заботы о духовной жизни брахманам, а, наоборот, совершать его надлежащим образом и, самое важное, – самостоятельно. Фактически, этот путь означал, что можно приближаться к богу, оставаясь в гуще мирской жизни².

Второй путь «мирского богопознания» квалифицировался лексемой *jñāna-marga*:

*«То, что называют отречением от мира,
И есть йога [...] Соединение с Всевышним [...]
Йогом можно стать
Только избавившись
От стремления к чувственным удовольствиям»³.*

Jñāna-marga – путь знания⁴. Он был ориентирован на религиозных наставников древнеиндийского общества. Специфика данного способа религиозно-мистической деятельности заключалась в том, что отныне мудрецы искали бога не в потусторонних пространственных сферах, как это было

¹ Mhb. VI. 26. 12–15.

² Kosambi D. D. Op. cit. – P. 47.

³ Mhb. VI. 27. 37–39.

⁴ Kosambi D. D. Op. cit. – P. 51.

характерно для древнейших индоарийских традиций, а внутри самих себя, посредством йоги.

Третий путь верифицировался словосочетанием *bhakti-marga* и считался наиболее простым способом богопознания:

«Будь лишь во мне всем сердцем [...]»¹
И ты ко мне придешь!»¹

Bhakti-marga представлял собой путь служения². Человеку достаточно было лишь пробудить в своем сердце любовь к окружающему миру, и он достигал единения с верховным Абсолютом. Соответственно, главным обрядом становилось пылкое религиозное обожание налично данной действительности – эманации трансцендентного Бхагавана³.

Передвижение образов сакральных ориентиров по вертикальной оси мироздания также эксплицировала оппозиция храма (*devakula*) и жилища (*asraya*). Для обоснования этого положения первоначально проанализируем богослужение легендарного царя Духшанты в одном из лесных храмов, которое было описано в ранних пластах «Махабхараты»:

*«При виде богослужений, совершавшихся брахманами в храмах,
Лучший из царей подумал, что сам он находится в мире Брахмы.
И, глядя на эту святую обитель, лучшую из лучших,
Он не мог насытиться созерцанием ее»⁴.*

Анализируя отрывок, мы можем сделать вывод о том, что в середине I тысячелетия до н. э. храм (*devakula*) представал мистическим «оплотом» (*skambha*) мироздания, главным координирующим центром эмпирической действительности, где могла произойти иерофания – внезапное вторжение

¹ Mhb. VI. 27. 45.

² Kosambi D. D. Op. cit. – P. 54.

³ Ibid. – P. 55.

⁴ Mhb. I. 66. 86–89.

священного начала, которые «разрывало» привычную цепь событий и вещей и открывало земным обитателям небесные просторы.

Теперь обратимся к поздним пластам «Рамаяны» (начало I тысячелетия н. э.). Здесь нам не удастся встретить информацию о храмах, так как фокусом бытия становится жилище (*asraya*) человека:

*«Рама [...] вошел с Ситой в построенное жилище [...]»
Удобное, покрытое древесными листьями,
Уютное, чистое, защищенное от ветра,
Вошли, как боги в небесную залу [...]»
Как души праведников в обитель Бхагавана»¹.*

В данном случае можно выделить несколько важных пространственных аспектов. Дом (*asraya*) уподобляется «небесной зале» верховного Абсолюта. Сами хозяева этого дома — Рама и Сита — сравниваются со сверхъестественными сущностями, хотя по своей природе они остаются людьми. В свете подобных объяснений становится очевидным, что *asraya* стало восприниматься прямым аналогом храма (*devakula*). В своем жилище (*asraya*) человек переставал ориентироваться на небесные обители богов. Теперь он мог приобрести трансцендентные характеристики на земле, здесь и сейчас.

Итак, анализ дихотомии «верх–низ» позволяет констатировать, что пространство в картине мира древних индийцев обладало динамичной природой. В период с середины I тысячелетия до н. э. до начала I тысячелетия н. э. сакральные ориентиры перемещались по вертикальной оси мироздания — от поклонения верхним «этажам» Вселенной к почитанию нижних «слоев» мироздания.

Наряду с интегративностью, пластичностью и подвижностью (мобильностью) в системе мировосприятия древних индийцев можно выделить **диффузность** пространственных аспектов, которая выражала стремление к

¹ Rām. II. 14. 17–23; Mhb. III. 123. 33.

концентрации «лоскутной» природно-географической среды в образах океана (*sindhu*) и леса (*vana*).

Вода в образе океана (*sindhu*) являлась ключевым компонентом системы мировосприятия народов Древнего Индостана. Знакомство с ранними пластами «Махабхараты» и «Рамаяны» позволяет утверждать, что водные просторы *sindhu* в середине I тысячелетия до н. э. вызывали чувство страха:

«Вритра был сражен Индрой [...]»
Его потомки нашли убежище в обители океана.
Теперь они желают погубить миры.
Пока есть у них убежище в океане, уничтожить их невозможно.
Следует обратить помыслы на то, как бы уничтожить океан!»¹.

Таким образом, океан (*sindhu*) был местом, где обитали последователи змея Вритры, олицетворявшего сингулярность эпохи первотворения. Они желали уничтожить упорядоченный макро- и мезокосм и восстановить состояние пустоты и безвременья – *asat*. В связи с этим, водные пространства (*sindhu*) отождествлялись с враждебными и опасными силами, которые следовало нивелировать религиозно-мистической деятельностью.

Однако поздние книги эпических произведений дают диаметрально противоположные характеристики *sindhu*:

«И вот увидели боги океан, вместилище вод [...]»
Океан – владыка рек, местопребывание божественного огня.
Океан – вместилище вод, бушующее и чудесное
Океан – источник бессмертия, неизмеримый и непостижимый,
С высоко священными водами, необычайный»².

Ключевым словом данного фрагмента является *akasa* (вместилище), которое ассоциировалось с божественным Абсолютом³. Океан (*sindhu*) стал восприниматься синонимом Бхагавана, его беспредельной и безграничной

¹ Mhb. III. 16. 27–31.

² Mhb. I. 19. 1–7; Rām. I. 87. 40.

³ Елизаренкова Т. Я. Указ. соч. – С. 144.

силы, созидающей мировой порядок. Водные просторы скрывали в себе божественный огонь – *tapas*, который был необходим для преодоления бедствий и несчастий повседневной жизни. Именно поэтому океан (*sindhu*) становится источником бессмертия – амритой (*amṛta*).

«Лоскутная» эмпирическая действительность также могла концентрироваться в образе леса (*vana*)^{*}. В ранних пластах «Махабхараты» и «Рамаяны» – середина I тысячелетия до н. э. – данный сегмент пространства наделялся вполне определенными аксиологическими коннотациями:

*«Лес всегда – страдание, а не радость.
В дремучем лесу рыщут звери и нападают на человека.
В лесу кишат змеи и крокодилы. Реки опасны.
Дороги в лесу непроходимы [...]»
В лесу всегда дует ветер.
Там кроме тьмы, голод»¹.*

Лес (*vana*) со всеми его «движимыми и недвижимыми» объектами был наделен отрицательными смыслами. В лесном пространстве все было пропитано злом: животные охотились на людей, дороги были непроходимы, климат поражал суровостью; здесь царили голод, опасность и смерть. Входить туда можно было только в непробиваемом панцире, с колчаном, полным стрел, с луком и мечами, хотя и это не позволяло надеяться на выживание².

В поздних пластах национального эпоса Индии ценностные показатели *vana* были конкретизированы смысловыми акцентами «чужой» (*para*) земли. Соответственно, с лесом отныне необходимо было бороться всеми возможными способами, а точнее – преобразовывать его в окультуренную местность, *kṣetra*:

^{*} Исследователь индийской культуры С. Гхош отмечал, что в национальном эпосе Индии отразилась ситуация, когда начавшие свое расселение на индийской земле арии еще не освоили лесов, не осмыслили их экологического, экономического и социокультурного значения, но уже осознали их как нечто чуждое, страшное, противостоящее обжитому пространству, даже если под последним подразумевалась временная стоянка кочевого племени. Поэтому *vana* априори наделялась негативными коннотациями (Гхош С. Указ. соч. – С. 45).

¹ Rām. II. 60. 33–44.

² Rām. II. 60. 55.

*«Это был ужасный лес [...]»
Пошли землемеры, искусные пролагатели дорог,
Затем – землекопы, пильщики, грузчики, механики,
Разного рода ремесленники, строители, надзиратели за работами [...]»
Эти люди соединяли все, что нужно соединить,
Выравнивали неровное, разделяли неразделенное»¹.*

В данном фрагменте мы можем наблюдать характерную интенцию начала I тысячелетия н. э.: знания, профессионализм, техническое мастерство, грубая сила и творческая активность противопоставляются однотипной и негативной гомогенности «неразделенного», имманентной хаотичности *vana*. Лесное пространство стремятся «изжить» ровными дорогами, окультуренными деревьями, искусственными водоемами. Тем самым, четко проводилась грань между цивилизацией и природой².

Вследствие проведенной аналитической процедуры мы можем заключить, пространство в картине мира древних индийцев имело диффузный характер, который проявлялся в рассредоточенности природно-географической среды в образах океана (*sindhu*) и леса (*vana*). Их ценностные и содержательные показатели напрямую зависели от процесса познания наличной действительности и выделения человека из мира природы. Если в ранних пластах «Махабхараты» и «Рамаяны» страх являлся главным медиатором освоения бытия, то в поздних сюжетах – намечается дифференцированное отношение к наличной среде.

Итак, национальный эпос Индии показывает, что древнеиндийские представления о пространстве определялись комплексом уникальных категорий, первой среди которых являлась категория интегративности. Интегративность проявлялась в органичном взаимодействии различных космогонических идей и представлений, бравших свое начало в ведах и брахманах и получивших дальнейшее осмысление в упанишадах и вайшешике.

¹ Rām. II. 86. 55–61.

² Дьяконов И. М. Указ. соч. – С. 77.

Эпическое пространство координировалось вертикально-горизонтальными проекциями мироздания, которые обуславливали пластичность пространственных аспектов.

Ранние «срезы» национального эпоса Индии (середина I тысячелетия до н. э.) дифференцировали пространство качественно неоднородными образами неба (*dyaus*), воздушного пространства (*antariksa*) и земли (*prthivī*). Медиатором данных сегментов бытия являлась безличная космическая сила – рита (*ṛta*). Поздние пласты «Махабхараты» и «Рамаяны» (начало I тысячелетия н. э.) классифицировали вертикальную проекцию эмпирической действительности небесами (*svarga-loka*), миром людей (*bhūmi-loka*) и подземельем (*pātāla-loka*). Взаимодействие всех макрокосмических уровней осуществлялось посредством закона кармы (*karma*).

Важно заметить, что для первой вертикальной космологической модели был характерен четырехчастный горизонтальный образ бытия с акцентуацией северной и восточной сторон света. Вторая – постулировала существование восьмичастного пространства, но и здесь сохранялись ценностные показатели древнейших рефлексий эмпирической действительности.

Смена горизонтально-вертикальных проекций мироздания указывает на то, что народы Древнего Индостана могли воспринимать пространство динамичными, способным к трансформации. Вследствие этого, в эпических сюжетах «Махабхараты» и «Рамаяны» можно верифицировать категорию мобильности (подвижности).

Так, древнеиндийские поэмы эксплицируют перемещение сакральных ориентиров по вертикальной оси мироздания – от выполнения ритуальных практик (ашвамедха, госава, раджасуя), фокусировавших социальный космос «вверх», к осуществлению трех путей мирского богопознания, направлявших религиозно-этические ценности «вниз». Аналогичная ситуация выразилась в противопоставлении храма (*devakula*) и жилища (*asraya*), где первый

пространственный сегмент акцентировал сакральную ориентацию «вверх», второй – ценностную доминанту нижних уровней бытия.

Наряду с интегративностью, пластичностью и мобильностью (подвижностью), выделялась диффузность пространственных аспектов картины мира древних индийцев. Она предполагала концентрацию негомогенной природно-географической среды в образах океана (*sindhu*) и леса (*vana*). Представления об океане (*sindhu*) напрямую зависели от религиозно-психологических рефлексий народов индийского субконтинента. Поэтому со временем с водами океана стали связывать идеи божественного творения, порядка и бессмертия. Лес (*vana*) напрямую увязывался с разрушительными интенциями окружающего мира. Его необходимо было преобразовывать в искусственную среду, пригодную для жизни людей, – *kṣetra*.

3.2. Временные представления древних индийцев в парадигме уникальности

Современное историко-культурное знание, которое делает предметом своего изучения временные представления древних индийцев, продолжает постулировать предвзятый и необъективный тезис Г. В. Ф. Гегеля о том, что сознание народов Древнего Индостана не знало времени¹. Так, А. Г. Бельский и Д. Е. Фурман полагают, что «создав картины вечного мира, где все движется по неизменным законам и ничего нового не возникает, а есть лишь движение по кругу, древние индийцы [...] создали предельно устойчивую традиционную цивилизацию, где действительно все „движется по кругу”»². Ему вторит

¹ Гегель Г. В. Ф. Философия религии. – М., 2007. – С. 45.

² Бельский А. Г., Фурман Д. Е. Указ. соч. – С. 97.

Л. Б. Алаев: «Неизменяемость социальных условий [древних индийцев. – С. П.] породила особое отношение к времени – отсутствие ощущения его движения»¹.

По нашему мнению, с утверждениями вышеназванных исследователей следует согласиться только в том случае, если мы понимаем под временем абстрактный континуум, «являющийся формой координации сменяющих друг друга состояний и явлений, их последовательности и длительности, характеризующийся однородностью, непрерывностью, однонаправленностью, необратимостью, равномерностью»². Однако для древних индийцев времени как абстракции вообще не существовало³.

Тем не менее, это не говорит о том, что в их сознании не было представлений о прошлом, настоящем и будущем, ощущений движения времени. На это указывает язык национального эпоса Индии, который оперировал частными, понятными и соизмеримыми с восприятием человека способами определения времени: *para* квалифицировало «прошлое», *bhavya* характеризовало «настоящее», *anagata* определяло «будущее», *rtu* означало время года. Кроме того, отдельные шлоки «Махабхараты» нередко использовали время как объективную онтологическую категорию: «Время разрушает Вселенную, нет сомнения, / Но оно же вновь создает миры, / Нет здесь ничего вечного»⁴.

Таким образом, можно с уверенностью утверждать, что народы индийского субконтинента имели четкие представления о времени. Следовательно: данная категория, подобно пространству, обладала уникальными конфигурационными и содержательными характеристиками.

Сведения, которые обнаруживаются в «Махабхарате» и «Рамаяне», позволяют утверждать, что время в картине мира носителей древнеиндийской культуры ощущалось как **вариабельная** структура, в которой органично

¹ Алаев Л. Б. Средневековая Индия. – М., 2003. – С. 15.

² Вейнберг И. П. Указ. соч. – С. 78.

³ Вассоевич А. Л. Указ. соч. – С. 202.

⁴ Mhb. I. 4. 1.

проявлялись три плана бытия – прошлое (*para*), будущее (*anagata*) и настоящее (*bhavya*). Определяющим временным параметром являлось прошлое (*para*):

*«Тот же, кто видит себя растворенным в мире,
А мир – отраженным в себе,
Познает прошлое и поэтому
Видит будущее, понимает настоящее»¹.*

Данный фрагмент красноречиво показывает, что прошлое (*para*) являлось фундаментом будущих и настоящих состояний: оно структурировало и моделировало временные перспективы, расставляло смысловые акценты в рамках происходящих предметно-событийных цепочек. Соответственно, время было тождественно прошлому (*para*), а точнее, оно являлось самым прошлым (*para*)². Любые объекты и предметы бытия единомоментно существовали вместе с различными временными формами в контексте *para*³.

Прошлое (*para*) имело амбивалентный характер. Прежде всего, оно ассоциировалось с позитивными явлениями мифологической древности:

*«В древние времена люди
Были избавлены от нужды и страха [...]*
*Тогда не было страха пожара, наводнения,
Города и деревни были полны зерном и золотом [...]*
Все тогда жили счастливо [...]
В единстве с богами [...]
То был золотой век»⁴.

В данном случае мы можем увидеть, что прошлое (*para*) являлось символом «золотого века» (*kṛta yuga*). В то время люди находились на вершине нравственного и физического развития, природа не оказывала разрушительного воздействия на социальный космос, а боги были максимально приближены к человеческому роду.

¹ Mhb. XII. 15–19; Rām. I. 44. 25.

² Элиаде М. Священное и мирское. – М., 1994 [1957]. – С. 115.

³ Там же. – С. 220.

⁴ Rām. I. 7. 24–28; Mhb. I. 17. 87.

Вместе с тем, *para* могло отождествляться с негативными последствиями космогенеза:

«В древние времена дайтыи были побеждены богами [...]
Но и сейчас они могут воплощаться здесь, на земле [...]
Рождаться среди разных диких зверей [...]
Могут рождаться царями [...]
Чтобы притеснять варны»¹.

Нельзя не заметить, что в этой шлоке прошлое (*para*) предстает источником появления демонических сил, которые стремятся к дезорганизации упорядоченной Вселенной. В связи с этим, мы можем заключить, что данная временная категория могла прочно увязываться с опасностями природно-географической среды и социальными притеснениями — всем тем, что в представлениях древних индийцев предполагало существование первобытного хаоса (*asat*)².

Из содержания поэм следует, что время могло существовать и в образе будущего (*anagata*). Эта категория временного потока определялась через прошлое (*para*), тем не менее, мы можем утверждать, что *anagata* могло иметь самостоятельное семантическое значение, независимое от *para*:

«Люди размышляют над будущим [...]
Исходя из собственного понимания жизни [...]
У одного и того же человека в разное время возникают разные мысли.
Это зависит от перемены в понимании происходящего.
Установив же замысел, он тяготеет к нему,
Но, нет сомнения, превратности времени не избежать [...]
Не достигнет человек желаемого»³.

Процитированный фрагмент показывает, что идея будущего (*anagata*) выражалась в двух полярных состояниях. С одной стороны, оно было расплывчатым и непонятным, его следовало истолковывать и разгадывать. С

¹ Mhb. IV. 58. 20–34.

² Шарма Р. III. Указ. соч. – С. 355.

³ Mhb. X. 3. 16–19.

другой – *anagata* выглядело определенным и устойчивым; оно должно было неотвратно проявиться в судьбе человека и оказать воздействие на его повседневную жизнь.

Как и категория прошлого (*para*), будущее (*anagata*) являлось амбивалентным временным «отрезком», в котором, прежде всего, прослеживались позитивные ожидания:

*«Придет в наши земли великий царь [...]
Тысячу лет и еще десять тысяч
Он будет жить в мире людей и поддерживать землю,
Словно в золотом веке»¹.*

В этом фрагменте заметен строгий ассоциативный ряд – *anagata* представляет собой долгое и спокойное время, которое равноценно сакральным показателям «золотого века» (*kṛta yuga*). Вследствие этого, мы можем предположить, что народы Древнего Индостана ожидали увидеть в будущем (*anagata*) реминисценции природно-географических, социальных и духовно-нравственных элементов *kṛta yuga*.

Тем не менее, в «Махабхарате» и «Рамаяне» звучали и негативные оценки будущего (*anagata*), особенно, в тех сюжетах поэм, где акцентировалась идея смерти мироздания – *pralaya*:

*«Люди станут торговать дхармой [...]
Люди будут не в силах постичь науку [...]
Люди станут алчные, злобные и глупые [...]
Они погрязнут в смертельной вражде.
Тогда же смешаются между собой варны»².*

В соответствии с процитированным текстом мы можем констатировать, что *anagata* также предполагало религиозно-этическую дегенерацию человеческого рода. С наступлением этого времени служение богу заменится выгодой, интеллектуальное и духовное развитие – косностью, социальный и

¹ Rām. VI. 2. 62–63.

² Mhb. VIII. 12. 3–7; Rām. IV. 22. 47.

общественный порядок – конфликтами. В этом контексте будущее (*anagata*) манифестировало две разрушительные интенции – дезорганизацию космического и социального порядка и возрождение первобытного хаоса (*asat*).

Третьим временными сегментом следует считать настоящее (*bhavya*), сущность которого стереотипно предстает в отдельных работах зарубежных ученых.

Так, по мнению историков-традиционалистов (Р. Генон¹, М. Нобель и А. Кумарасвами²), древние индийцы отличались высокой степенью осознания настоящего. Это отличало их не только от современного человека, который существует на стыке прошлых и будущих состояний³, но и от остальных народов Древнего мира, ориентировавшихся на осмысление временной длительности мироздания через категорию прошлого⁴. Данное положение активно использовалось и в рамках глубинной психологии. Ее ярчайшие представители (К. Роджерс⁵ и А. Лоуэн⁶) единогласно утверждали, что носители древнеиндийской культуры четко осознавали настоящий момент своего существования, что позволяло им жить в гармонии с окружающей их социальной и природной действительностью⁷.

Однако мы вынуждены заметить, что «Махабхарата» и «Рамаяна» демонстрируют более сложную картину временных представлений древних индийцев:

«В будущем отражается прошлое [...]
Жизнь человека [...]
Закljučается в прошлых и будущих деяниях»⁸.

¹ Генон Р. Указ. соч.

² Нобель М., Кумарасвами А. Указ. соч.

³ Там же. – С. 67.

⁴ Генон Р. Указ. соч. – С. 155.

⁵ Роджерс К. Становление личности. Взгляд на психотерапию. – М., 2004.

⁶ Лоуэн А. Депрессия и тело. – М., 2010.

⁷ Там же. – С. 45.

⁸ Mhb. II. 25. 21–26.

Мы можем убедиться, что настоящее (*bhavya*) всегда образовывалось на стыке прошлого (*para*) и будущего (*anagata*). Поэтому целостной реальностью могли обладать только *para* и *anagata*; *bhavya* выступало в роли «лоскутного», едва уловимого сегмента времени.

Тем не менее, фрагментарный характер настоящего (*bhavya*) вовсе не отрицал, а скорее предполагал его ценностные коннотации. В частности, в сюжетах, ориентированных на репрезентацию основных постулатов санкхьи и йоги, наличное время истолковывалось следующим образом:

«Наша жизнь [...]»
Как дождь для томимого жаждой,
Как рождение сына у мужа и жены,
Как находка давно потерянного,
Как великий, радостный праздник»¹.

Содержание фрагмента дает возможность заключить, что настоящее (*bhavya*) смыкалось с позитивными явлениями мироздания. На это указывают не только положительные метафоры жизни, но и отождествление человеческого бытия с праздником (*adharva*), отражавшим максимальную приближенность к сакральному началу Вселенной².

Однако нередко время интерпретировалось в негативном ключе. Данная ситуация характерна для тех фрагментов «Махабхараты» и «Рамаяны», которые транслировали идеи еще не получивших официального статуса святости религиозных учений джайнизма и буддизма:

«Люди не хотят предпочитать добродетель пользе [...]»
Поэтому они страдают в этом мире [...]»
И все равно их ждет смерть.
Люди помнят о праздниках и жертвоприношениях,
Но есть ли в них толк?
Разве богу нужна человеческая пища?»³

¹ Rām. VI. 55. 104–108; Mhb. I. 120. 44.

² Элиаде М. Священное и мирское. – М., 1994 [1957]. – С. 34.

³ Rām. II. 112. 34; Mhb. XVIII. 55. 70.

Приведенный отрывок красноречив: настоящее (*bhavya*) является проекцией человеческих страданий. С одной стороны, индивид страдает в обыденном смысле этого слова – от физических и духовных болезней. С другой стороны, он страдает по причине своего невежества и заблуждений относительно природы реальности*.

Таким образом, время в картине мира древних индийцев координировалось категорией вариабельности. Вариабельность предполагала одновременно дифференциацию и сочетание трех качественно неоднородных и содержательно определенных категорий времени – настоящего (*bhavya*), прошлого (*para*) и будущего (*anagata*), хотя по степени воздействия на осознание судьбы природного и социального космоса следует использовать другой порядок: прошлое (*para*), будущее (*anagata*) и настоящее (*bhavya*). В каждом плане бытия присутствовали амбивалентные характеристики времени. Это их сближало и отчасти нивелировало различия в восприятии временного потока.

Предметно-событийный и аксиологический характер вариабельного времени предполагал его «концептуализацию» идеей *историчности*. Однако в современном историко-культурном знании то, что нам кажется очевидным, получило категорично отрицательную трактовку.

По мнению В. Г. Лысенко, «историческое сознание, связанное с чувством неповторимости и уникальности событий во времени, в целом чуждо традиционному индийскому образу мысли. Ему свойственно представлять их не в виде точек на прямой линии, имеющих начало и конец (как в

* Вследствие этого, от настоящего (*bhavya*) стремились абстрагироваться сложными духовными практиками: «Знай, что те явления, которые происходят в настоящий момент, / Все они созданы временем. / Потому ты не должен терять свой разум. / Ты не должен думать об этом, / Как это делают грешники, зная, что конец их близок» (Mhb. III. 44. 12–15). Заметно, что шлоки «Махабхараты» и «Рамаяны» с джайнистскими и буддийскими мотивами предлагали слушателям поэм, прежде всего, избавление от осознания временного потока, так как именно оно является триггером грешной жизни индивида: рефлексия времени заставляет человека преступать существующие нормы, ориентироваться на сиюминутные желания и совершать неподобающие поступки.

христианстве) или же безначальной и устремленной в бесконечность (как в современной науке), а скорее в виде точечных вспышек на вращающемся круге, возникающих при пересечении отметки „настоящего”»¹. Схожую позицию занял и С. Д. Серебряный: «Традиционная Индия не выработала собственного понятия, аналогичного европейскому понятию „история”, не создала собственных традиций историографии, что было связано, очевидно, с определенным восприятием мироздания в целом и времени в частности»².

По нашему мнению, достаточно критическое отношение исследователей к временным представлениям древних индийцев основывалось на смешении двух разнородных понятий – историзма и историчности³. Проблема заключается в том, что историзм предполагает существование объективного, завершенного прошлого, тогда как историчность постулирует историю как движение, в центре которого находится сам человек⁴. Вследствие этого, народ может существовать исторически ровно в той мере, в какой он не просто «предоставлен» своим историческим условиям, а определенным образом относится к ним⁵. Данный аспект временной ориентации мы можем обнаружить на страницах эпических произведений «Махабхарата» и «Рамаяна».

Образы национального эпоса Индии демонстрируют, что носители древнеиндийской культуры могли выделять в своем прошлом (*para*) наиболее запоминающиеся события, одним из которых являлось странствие Рамы, чье существование не вызывало сомнений:

«Брахма сказал:
“Люди помнят о подвигах Рамы,
Следует полностью описать жизнь
 Добродетельного, благого, самого мудрого из людей.
Нужно поведать о деяниях твердого духом [...]»

¹ Лысенко В. Г. Философия пространства и времени в Индии: школа вайшешика // Рационалистическая традиция и современность. Индия. – М., 1998. – С. 81.

² Серебряный С. Д. Указ. соч. – С. 154.

³ Ванина Е. Ю. Указ. соч. – С. 71.

⁴ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. – М., 2001. – С. 34.

⁵ Там же. – С. 35.

*О всем том тайном и явном, что случилось с мудрым Рамой.
О его подвигах, о его борении с ракшасами»¹.*

Уже на основе данного фрагмента можно сделать вывод о том, что авторы эпических произведений (как и их слушатели) оперировали идеей историчности. Разумеется, они фиксировали не конкретные исторические события, а отдельные их напластования, нередко смешанные с мифологическими существами и героями (например, с Рамой). Следовательно, историчность эпоса «была особой: не конкретной, а обобщенной»². Она выделяла во времени «ту типовую, устойчивую историческую ситуацию, которая отражалась в сюжете эпоса и характере его персонажей»³.

Конкретизирует историчность картины мира древних индийцев обращенность «Махабхараты» и «Рамаяны» на ключевое событие прошлого (*para*):

«Знай, что Икшваку стал первым царем Айодхьи [...] Тогда не было ни засухи, ни голода, не было ни одного разбойника. После [...] царем стал Притху. И у этого царя [...] родился Тришанку. Тришанку за верность правде вместе с телом вознесся на небо [...] Не нарушай же ныне этот вечный закон [...] Икшваку – высший оплот!»⁴.

Заметно, что генеалогический список, являющийся маркером предметно-событийной канвы прошлого (*para*) и залогом существования настоящего (*bhavya*) и будущего (*anagata*), ориентируется на воцарение Икшваку. По логике создателей эпических произведений, именно это событие предопределило существование окружающего мира на столетия вперед и сориентировало всех последующих правителей на развитие достижений легендарного царя. Следовательно, через него выражалась сама возможность

¹ Rām. I. 2. 31–34; Mhb. VIII. 55. 2.

² Ванина Е. Ю. Указ. соч. – С. 74.

³ Там же. – С. 75.

⁴ Rām. VII. 14. 15–20.

существования социального космоса и выстраивалась логика всего исторического процесса.

Анализируя обозначенную проблематику, нельзя не отметить того факта, что историчность времени проявлялась в осмыслении политических феноменов социокультурной действительности:

«Гаутама сказал:
 “Послушайте какой возник у нас спор:
Атри сказал, что царь – вершитель судеб, а я сомневаюсь в этом” [...]
 Санаткумара сказал: “Царь – властелин подданных.
Так было в начале мира [...]
Как солнце на небесах меж богов светом своим разгоняет мрак,
Так царь стал искоренять беззаконие на земле.
Верховное положение царя подтверждается законом”»¹.

Приведенная цитата показывает, что этические, религиозные и правовые основы царской власти легитимировались мифологической эпохой, когда бесконечная, аморфная пустота первобытного хаоса (*asat*) была разделена, структурирована и систематизирована божественным откровением². Это подчеркивало связь правителя с главными событиями прошлого (*para*), которые символически оживали в настоящий момент (*bhavya*) и предполагали потенциальную возможность существования окружающего мира.

Заключая аргументацию историчности времени, отметим такое проявление идеи развития, как появление в процессе космогенеза самого человека:

«Человек – Вишну, человек – Брахма
Огонь – это уста его, земля – его стопы,
Луна и солнце – глаза,
Небосвод, ограниченный горизонтом, – тело,
А воздух – разум»³.

¹ Mhb. VII. 183. 1–7.

² Majumdar R. C. The History and Culture of the Indian People. – Bombay, 1977. – P. 177.

³ Mhb. III. 25. 29–31.

Заметно, что органы человеческого тела, психоэмоциональные установки личности были изоморфны богам, сакральным предметам, элементам и событиям, стоявшим у истоков мироздания. Вследствие этого, можно заключить, что образ человека транслировал ключевые аспекты космогонического процесса, а значит, служил источником памяти о прошлом (*para*), выражая историчную сущность времени.

В соответствии с вышеизложенными фактами констатируем: мифологические, политические и антропологические представления древних индийцев основывались на ощущении их историчного характера. Отрицая историзм как идею объективно завершенного прошлого, народы Древнего Индостана осмысливали сюжеты прошлого (*para*) только в строгом соответствии с настоящим (*bhavya*), что опровергает ориенталистскую идею древнеиндийского антиисторизма.

На фоне варибельности и историчности также проявлялась *лабильность* древнеиндийского восприятия времени, которая с особой силой отразилась в мотивах его направленности.

Дискуссии вокруг данной проблемы диктует необходимость вновь обратиться к историографической традиции. В работах отечественных и зарубежных исследователей: Г. М. Бонгард-Левина¹, А. Бэшема², Р. Генона³, Л. Гонсалес-Реймана⁴, П. А. Гринцера⁵, А. М. Пятигорского⁶ – отмечалось, что древние индийцы воспринимали время как множество повторяющихся циклов, сформированных динамикой окружающей действительности (суточными и сезонными ритмами). В исследованиях Е. Ю. Ваниной⁷, И. П. Глушковой⁸,

¹ Бонгард-Левин Г. В. Индия в древности. – М., 1985. – С. 245.

² Бэшем А. Цивилизация Древней Индии. – М., 2006 [1975]. – С. 34.

³ Генон Р. Указ. соч. – С. 12.

⁴ Gonzalez-Reimann L. Op. cit. – P. 55.

⁵ Гринцер П. А. Указ. соч. – С. 311.

⁶ Пятигорский А. М. Указ. соч. – С. 24, 41, 92.

⁷ Ванина Е. Ю. Указ. соч. – С. 93.

⁸ Глушкова И. П. Индийское паломничество. Метафора движения и движение метафоры. – М., 2000.

В. Лала¹, С. Л. Невелевой², С. Соренсена³, Р. Тхапар⁴, напротив, констатировалось наличие другой – линейной – направленности времени. В основе данного утверждения лежало предположение о том, что древние индийцы могли отмежевываться от наличной реальности и создавать самобытную картину мира, в которой важное место занимало антропоцентрическое, линейное измерение временной длительности мироздания.

По нашему мнению, в трактовке лабильности древнеиндийских представлений о времени, как и в интерпретации других вопросов, относящихся к темпоральным ориентирам картины мира, вовсе не следует занимать крайних позиций. Это не дает возможности адекватно учитывать того, что исследователи мифологического типа мышления называют «древним плюрализмом»⁵, то есть феноменом взаимодействия самых разнообразных и противоречивых представлений о тенденциях развития времени.

Сведения, которые приводят «Махабхарата» и «Рамаяна», позволяют утверждать, что в картине мира древних индийцев время, действительно, могло принимать форму цикличной направленности. Данный процесс квалифицировался санскритской лексемой *sakra* («колесо»), которая характеризовала время в качестве замкнутого, качественно неоднородного, конкретного, дискретного и одновременно безостановочного объекта мироздания. И подобные сентенции мы встречаем, прежде всего, в метафорических изображениях сельскохозяйственной деятельности:

*«У мудреца Бхригу была супруга Пулома.
И вот однажды Бхригу ушел из дома для омовения [...]»
В его обитель тогда пришел ракшас [...]»
Он влюбился в Пулому [...]*

¹ Lal V. Op. cit. – P. 12.

² Невелева С. Л. Указ. соч. – С. 71.

³ Sorensen S. Op. cit. – P. 105.

⁴ Thapar R. Op. cit. – P. 217.

⁵ Пивоев В. М. Мифологическое сознание как способ освоения мира. – Петрозаводск, 1991. – С. 91.

Ракшас решил похитить ее [...] После [похищения. – С. П.] наступила засуха»¹.

Принимая во внимание замечание П. А. Гринцера о том, что мотив похищения в древнеиндийском эпосе символизировал природные ритмы², мы полагаем, что в данном фрагменте манифестировался определяющий цикл древнеиндийского времени – цикл сельскохозяйственных работ. На это указывает образный ряд повествования: мудрец Бхригу выражал благоприятный климатический сезон; его супруга Пулома – землю; безымянный демон-ракшас – неблагоприятный климатический сезон. Взаимодействие этих героев по ассоциации напоминало слушателям древнеиндийского эпоса о диалектике окружающей среды, когда жаркие весенне-летние месяцы пахоты и сева сменялись муссонными дождями и относительно холодной зимой, непригодной для сельскохозяйственных работ³.

Цикличность времени также обнаруживается в представлениях о глобальных ритмах – югах (*yugas*), которым были подвержены политические, экономические, социальные и религиозно-этические явления.

«И все существующее, движущееся и неподвижное [...] Все повторяется вновь, когда по истечении юги мир разрушится [...] Как разнообразные признаки обнаруживаются с изменением времен года, Так и все существа появляются вновь в начале следующей юги. Так вечно вращается в мире это колесо, Не имеющее ни начала, ни конца»⁴.

Анализ использованного нами текста показывает, что древние индийцы понимали время как совокупность четырех «формаций», или мировых веков (*yugas*), перманентно сменяющих друг друга. Это были крита-юга (1 728 000 лет), трета-юга (1 296 000 лет), двапара-юга (864 000 лет) и кали-юга (432 000 лет).

¹ Mhb. II. 5. 11–17; Rām. II. 67. 23.

² Гринцер П. А. Указ. соч. – С. 211.

³ Бэшем А. Цивилизация Древней Индии. – М., 2006 [1975]. – С. 21.

⁴ Mhb. III. 66. 71–74.

лет)^{*}. Обратная логика данных циклов предполагала, что с каждой последующей югой понимание «истины уменьшалось, а невежество росло»¹. Соответственно, окончание каждого временного «отрезка» сопровождалось обновлением мироздания в «нулевой» точке. Из нее формировался новый временной цикл.

«Махабхарата» и «Рамаяна» также фиксируют распространение циклических ритмов на жизнь конкретного индивида. Данная тенденция проявилась в поздних пластах эпических повествований (начало I тысячелетия н. э.), где манифестировалась идея сансары (*samsāra*):

«Человек ввергается он в сансару [...] И, крутясь словно колесо, переходит из одного лона в другое, Вновь и вновь возрождаясь в различных видах существ, От бога до стебля травы, То на земле, то в воде, то в воздушном пространстве»².

Данные шлоки свидетельствуют о том, что в глазах древних индийцев жизнь представляла собой постоянную смену воплощений, согласно которой «душа»^{**} человека после смерти переходила в иные формы существования – животных, растений, минералов или – в порядке повышения – в тела людей или

^{*} Позже к этой системе были добавлены философские размышления ортодоксальных древнеиндийских школ. В соответствии с ними, мировые века перестали быть самостоятельными временными единицами. Отныне они выступали микроскопическими частицами *mahā-yuga*. Сто маха-юг стали объединяться в одну *kalpa* – «день Брахмы». Соответственно, триста шестьдесят *kalpa* – по количеству дней в календарном году древних индийцев – образовывали определяющий макрокосмический цикл – от появления Вселенной из вод Мирового Океана до окончательного уничтожения ее богом Шивой (см. подробнее: Ольденбург С. Ф. Указ. соч. – С. 41–45).

¹ Mhb. III. 66. 75

² Mhb. III. 56. 13–17; Rām. V. 34. 11.

^{**} В картине мира древних индийцев органично существовали разнообразные представления о душе. Так, национальный эпос Индии апеллировал к ведическому толкованию души, согласно которому каждый человек имел две души – телесную и свободную (они, в зависимости от контекста, определялись одним санскритским словом *асу*). Также эпические произведения эксплицировали душу в качестве жизненного принципа (*jīva*). Однако в данном случае под душой понимается прана (*prana*). Создатели древнеиндийского эпоса понимали под ней тонкую субстанцию, оживляющую тело при рождении, регулирующую его жизнедеятельность и покидающую его при смерти (см. подробнее: Пятигорский А. М. Указ. соч. – С. 66).

божеств. Таким образом, индивид оказывался ввергнутым в «океан рождений и смертей»¹, а его жизнь интерпретировалась как череда бесконечного страдания².

Помимо идеи цикличности времени, национальный эпос Индии дает основание утверждать, что время в картине мира древних индийцев могло принимать линейные формы, которые квалифицировались санскритским словом *kāla* (буквальный перевод – «смерть»). Оно выражало представление о времени как необратимом и строго целесообразном процессе.

Мы уже отмечали, что основой древнеиндийского ощущения времени являлась идея мировых веков – юг (*yugas*). Несмотря на то, что время в данной системе было представлено как совокупность четырех циклов, морально-этическая составляющая данной идеи уже предполагала линейную ориентировку времени, так как она отражала нисходящий процесс «порчи» мироздания:

*«Древние люди были [...]»
Правдоречивы, добродетельны и благонамеренны.
Время шло, и [...]»
Поддались они ослеплению алчности,
*Боги тогда отвергли людей [...] Ведь они преступали дхарму»³.**

В свете процитированного фрагмента заметно, что развитие мира предстает в виде поступательного процесса, который сопровождается дегенерацией духовно-нравственного состояния человечества. Поэтому и время для слушателей древнеиндийского эпоса могло выглядеть целесообразным, однонаправленным потоком, который ориентировался на акцентуацию

¹ Rām. I. 68. 6.

² Rām. I. 68. 7.

³ Mhb. I. 181. 9–14.

деструктивного процесса изменений – от высших форм существования общества к низшим*.

Линейная направленность времени также эксплицировалась в описаниях ключевых историко-мифологических событий прошлого, одним из которых был Великий Потоп, положивший конец «золотому веку» (*kṛta yuga*):

*«Океан покрыл тогда все небо громадами синих облаков.
И те облака [...] стали проливать воду в большом изобилии.
И вследствие того [...] небо словно разверзлось.
От множества волн, от потоков воды,
Небесный свод, оглашаемый раскатами грома, упал на землю.
И земля кругом наполнилась водою»¹.*

Приведенный фрагмент фиксирует идею обновления Вселенной, ее очищения от появившихся в конце «золотого века» (*kṛta yuga*) грешников. Вместе с тем, он маркирует – через образ Потопа – определенный временной «отрезок», в котором время развивалось по линейной модели: от начала времен до первой широкомасштабной катастрофы.

Развивая обозначенную проблематику, отметим, что линейная модель времени могла восприниматься основой человеческой жизни, особенно в контексте идеи судьбы (*kārman*):

* Здесь необходимо отметить, что мотив «порчи» мироздания и ориентация времени на ключевое событие прошлого демонстрируют специфику древнеиндийской линейности. Чтобы ее понять, сравним европейское представление об эволюционном развитии с древнеиндийской идеей поступательного движения времени. Итак, на Западе мысль об эволюции предполагает, что простейшие организмы развиваются до сложных растительных и животных форм. Однако, как показывает приведенный фрагмент, древние индийцы считали, что миром руководит процесс инволюции. Изначальная структура бытия, считали они, это абсолютная сверхсложность. Последующие этапы развития Вселенной суть медленная деградация всех структурных элементов Вселенной. Европейская эволюция предполагает развитие от материальных форм к разумным. Древнеиндийский же космогенез подразумевал движение либо от тонкой материи к более плотной и разнообразной, либо от чистого духа к материи. В целом же индийская эволюция – это не развитие от простого к сложному, а движение от сверхсложного Начала к деструктивному многообразию (см. подробнее: Бонгард-Левин Г. В. Индия в древности. – М., 1985. – С. 251–262).

¹ Mhb. I. 22. 1–5.

«Человек над собою не властен
Всесильная, властная судьба его направляет куда хочет.
Все накопленное – гибнет, все поднявшееся – падает [...]
Так и родившийся человек ничего не боится, кроме смерти.
Так же как рушится со временем дом с крепкими стенами,
Гибнут со временем все люди, подвластные старости и смерти»¹.

Итак, древние индийцы начала I тысячелетия н. э. считали, что высшим и окончательным вершителем человеческой жизнедеятельности является судьба – *karman*. Она объясняла все события, явления и процессы, связывала воедино противоречивые факты и вводила в свои линейные пределы все «движимые и недвижимые» объекты мироздания.

Обозначив автономное существование цикличной и линейной модели времени, отметим, что древнеиндийское ощущение времени предполагало активное взаимодействие между *sakra* и *kāla*, особенно в поздних пластах «Махабхараты»:

«Время уничтожает все существа и создает их вновь,
Время проходит неудержимо, одинаково для всех живых существ»².

В данном случае нельзя не отметить один парадоксальный факт. Время с устойчивым постоянством то «уничтожает», то «созидает» окружающую действительность, подчиняя ее своим цикличным законам. Вместе с тем, временной поток сохраняет целенаправленность, он лишен дискретности и оторван от предметно-событийной конкретности, что тождественно *kāla*. На основе их комментариев мы можем сделать вывод о том, что в начале I тысячелетия н. э. в картине мира древних индийцев цикличная и линейная модели времени стали органично дополнять друг друга. В связи с этим наблюдением, следует согласиться с историком Д. Шулманом, который утверждал, что «время “Махабхараты” и “Рамаяны” циклично в перспективе,

¹ Rām. I. 121. 14–18

² Mhb. I. 17. 25.

но оно воспринимается и нами, и самими героями как поступательное движение, причем в худшую сторону»¹.

Таким образом, сюжеты «Махабхараты» и «Рамаяны» позволяют говорить о том, что определяющим уникальным аспектом древнеиндийского образа времени являлась вариабельность. Она предполагала классификацию и органичное взаимодействие трех качественно неоднородных и семантически определенных форм времени – прошлого (*para*), будущего (*anagata*) и настоящего (*bhavya*).

Особой ценностью обладало прошлое (*para*), что обусловило его особое место в картине мира древних индийцев: оно служило основой для конструирования будущего (*anagata*) и прогнозирования настоящего (*bhavya*), являлось главным медиатором положительных интенций «золотого века» (*kr̥ta yuga*) и разрушительных сил первобытного хаоса (*asat*). Семантические показатели будущего (*anagata*) являлись проекцией предшествовавших событий. Тем не менее, *anagata* также не исключало самобытных коннотаций. Как и в случае с прошлым (*para*), они соотносились с образами «золотого века» (*kr̥ta yuga*) и первобытного хаоса (*asat*). Настоящее (*bhavya*) имело «лоскутный» характер. Оно состояло из фрагментов других временных форм. Поэтому его аксиологическая определенность варьировалась религиозно-этическими традициями индуизма: мотивы санкхьи и йоги выражали позитивность эмпирической действительности; джайнистские и буддийские мотивы «Махабхараты» и «Рамаяны» постулировали его негативную предопределенность.

Сосуществование различных форм времени порождало ощущение его историчности, о которой, однако, до сих пор ведутся острые дискуссии. Чтобы решить данную проблему, мы демаркировали два часто смешиваемых понятия – историзма и историчности. Вследствие этого, удалось установить, что эпические произведения индийской древности не воспринимали прошлые

¹ Shulman D. Op. cit. – P. 27.

события, явления и процессы как объективно завершённое прошлое (историзм). Создатели «Махабхараты» и «Рамаяны» оперировали сюжетами *para* ровно в той мере, в какой они отвечали духовным потребностям настоящего (*bhavya*) и конструированию образов будущего (*anagata*), что проявилось в историко-мифологических, политических и антропологических представлениях древних индийцев.

Перечисленные выше характеристики обуславливали лабильность времени. «Махабхарата» и «Рамаяна» указывают, что время картины мира древних индийцев могло координироваться циклическими моделями (*cakra*). Они охватывали все политические, социальные, экономические и духовные аспекты древнеиндийской культуры. Вместе с тем, сюжеты индийского эпоса «вытягивали» время по прямому, линейному вектору – *kāla*. При этом данные модели органично дополняли и заменяли друг друга.

Сделаем общий вывод по III главе. Образы национального эпоса Индии манифестирует уникальные способы восприятия, осмысления и репрезентации пространства в картине мира древних индийцев.

Прежде всего, парадигма уникальности выразилась в интегративности пространственных представлений, которая отразила органичное взаимодействие многочисленных и «открытых» для перекодирования версий мироздания, вобравших в себя многовековой опыт их толкования ведами, брахманами, упанишадами и философией вайшешики.

Вариабельность космогонических традиций специфическим образом отразилась в горизонтально-вертикальных проекциях «Махабхараты» и «Рамаяны». Это обусловило их пластичный характер.

Ранние пласты эпических произведений (середина I тысячелетия до н. э.) постулировали троичную структуру Вселенной, где выделялись сферы неба (*dyaus*), воздушного пространства (*antariksa*) и земли (*prthivī*). Они регулировались безличной космической силой – ритой (*rta*). Однако поздние пласты национального эпоса Индии (начало I тысячелетия н. э.) уже

дифференцировали вертикальную ось эмпирической действительности небесами (*svarga-loka*), миром людей (*bhūmi-loka*) и подземельем (*pātāla-loka*), с акцентуацией закона кармы (*karma*).

Характерно, что первой космологической модели соответствовала квадратичная горизонтальная проекция, в которой проявлялись четыре качественно неоднородные стороны света, сфокусированные в центре, как опоре всей пространственной конструкции. В свою очередь, поздняя версия структурных особенностей Вселенной оперировала восьмичастной моделью нижних уровней мироздания, где манифестировались восемь аксиологически определенных сторон света.

В реконструированной нами уникальной парадигме эпического пространства особое место занимала категория мобильности (подвижности), верифицировавшая динамичный характер пространственной ориентации картины мира древних индийцев. Наиболее ярко она проявилась в смещении сакральных координат «Махабхараты» и «Рамаяны» по вертикальной оси бытия – от поклонения верхним «этажам» мироздания к почитанию «нижних» уровней мироздания.

Поздние пласты литературных памятников зафиксировали восходящую ценность мирских «путей богопознания», которые осуществлялись в противовес древнейшим ритуалам, направленным «вверх». Равным образом, они отразили процесс сакрализации жилища (*asraya*) человека в ущерб положительным коннотациями храмовых комплексов (*devakula*), предполагавших устремленность духовного мира индивида к миру богов (*dyaus*).

Структурный и изменчивый характер пространства в картине мира народов Древнего Индостана эксплицировался в повседневных практиках, репрезентировавших диффузность пространственной ориентации. Вследствие этого, «Махабхарата» и «Рамаяна» концентрировали природно-географические особенности индийского субконтинента образами океана (*sindhu*) и леса (*vana*).

Если с первым пространственным сегментом со временем стали отождествляться представления о божественном Абсолюте, то второй предопределялся негативными коннотациями, усиливавшимися по мере отделения человека от природы.

Специфика пространственных представлений картины мира древних индийцев распространялась на их временные ориентиры. Поэтому определяющей характеристикой эпического времени «Махабхараты» и «Рамаяны» являлась вариабельность, выражавшая взаимосвязь и самобытность трех планов бытия – прошлого (*para*), будущего (*anagata*) и настоящего (*bhavya*).

В основе картины мира древних индийцев лежало прошлое (*para*), посредством которого осмыслялись будущие (*anagata*) и настоящие (*bhavya*) состояния предметов, событий, явлений и процессов. Семантические показатели *para* строго соответствовали ключевым моделям эмпирической действительности, которые могли принимать очертания то «золотого века» (*kṛta yuga*), то первобытного хаоса (*asat*). Категория будущего (*anagata*) представляла собой реализацию последствий действия индивида/общества в прошлом (*para*). Его аксиологические показатели также варьировались в рамках дихотомии «золотого века» (*kṛta yuga*) и первобытного хаоса (*asat*). Настоящее (*bhavya*) носило фрагментарный и непостоянный характер, в нем проявлялись отголоски других временных форм. Вследствие этого, ценностные доминанты *bhavya* по-разному истолковывались многочисленными религиозно-этическими традициями «Махабхараты» и «Рамаяны»: санкхья и йога выражали позитивные смыслы данного временного «отрезка»; джайнизм и буддизм подчеркивали его негативные черты.

Предметно-событийный и аксиологически определенный характер времени обосновывал историчность картины мира древних индийцев, которая противостояла историзму как категории объективного заверщенного прошлого. Поэтому мотивы национального эпоса Индии проакцентировали уникальную

ситуацию: народы Древнего Индостана использовали религиозные, политические и антропологические сюжеты мифологической древности ровно в той мере, в какой они отвечали духовным потребностям настоящего (*bhavya*) и конструированию образов будущего (*anagata*).

Неустойчивый, «размытый» характер древнеиндийского образа времени, проявлявшийся как в его вариабельности, так и в историчности, порождал лабильность временного потока. Так, «Махабхарата» и «Рамаяна» координировали время циклическими моделями (*sakra*), которые были изоморфны социально-политическим, общественно-экономическим и духовным ориентирам «коллективной личности» индийского субконтинента. Равным образом, эпические произведения оперировали идеей поступательного, линейного вектора развития времени – *kāla*. При этом данные модели могли органично дополнять и заменять друг друга в различных повествовательных пластах.

Заключение

Древняя Индия – одна из самых ярких и самобытных цивилизаций доиндустриальной эпохи. Квиетизм, созерцательность, конформизм, ориентация на внутренний мир и покорность мирозданию – вот далеко не полный список того, что отличало древних индийцев от остальных народов древности. Закономерно, для адекватного познания столь сложного, оригинального и многогранного духовного мира населения индийского субконтинента мы обратились к концепту «картина мира», который позволяет рассматривать социально-психологические реакции народов древности, учитывая эпистемологический потенциал культурологии, философии, истории, психологии, лингвистики.

Проанализировав работы ведущих историков культуры (И. П. Вейнберга, Ж. Ле Гоффа, А. Я. Гуревича, А. В. Подосинова и др.), мы пришли к выводу о том, что концепт «картина мира» принадлежит к научному инструментарию интегративного социально-гуманитарного знания, призванного верифицировать истоки цивилизационной самобытности и уникальность культуры народов Древнего мира в историко-культурном, социокультурном, философско-антропологическом, а также социально-психологическом и лингвистическом аспектах.

Если философско-антропологический аспект предполагает изучение человека во всем многообразии его жизнедеятельности и непосредственной связи с окружающим миром, то социально-психологический аспект подразумевает анализ и характеристику коллективных образов мироздания, сложившихся в изучаемой цивилизации. В свою очередь, историко-культурный аспект обуславливает исследование истории как движения, основанного на постепенном, необратимом и направленном изменении от одного культурного состояния к другому, а социокультурный аспект предусматривает выявление

фундаментальных онтологических представлений и обоснование их влияния на повседневную жизнь общества. При этом все перечисленные аспекты дополняются лингвистическим аспектом, который детерминирует анализ языка как источника исторического сознания народа.

В соответствии с данной методологической установкой мы выясняем, что под картиной мира следует понимать всю совокупность (систему) представлений о природном и социальном универсуме, сложившуюся в определённой культурно-исторической общности в конкретный период ее существования (А. Я. Гуревич).

В рамках этого определения картина мира не сводима к близким по содержанию, но не тождественным понятиям «менталитет» и «мировоззрение». Если первая научная категория фиксирует первичные интуиции, архетипы коллективного бессознательного (Ф. Арьес, Ф. Бродель, Ж. Ле Гофф и др.), то вторая – отражает отрефлексированные и систематизированные представления об окружающем мире и месте человека в нем (Г. Гирц, Ф. Гюиз, Р. Редфильд и др.). Картина мира включает в себя оба эти плана, поэтому ее структура обуславливается двумя уровнями психических образований – бессознательным и осознаваемым (Б. Ф. Скиннер, К. Г. Юнг).

Первый уровень, бессознательный, не подлежит разумному истолкованию и объяснению. Он состоит из интуитивно-чувственных образов бытия, обуславливающих действия человека в мире (этот план близок по смыслу к концепту «менталитет» в его исходном варианте). Второй уровень картины мира, осознаваемый, характеризует рефлексии и ценностные доминанты общества, их смыслы и значения, которые предопределяют характер социокультурной динамики. Этот план близок к трактовке понятия «мировоззрение».

Содержание концепта «картина мира» детерминировано различными теоретико-методологическими подходами, так как одни ученые наполняют его исключительно бессознательными образами (А. Ф. Григорьев, С. В. Лурье),

другие выдвигают на первый план социальные рефлексии (О. В. Первушина, А. Д. Хуторянская). Однако мы, учитывая предметно-событийную логику мифологического типа мышления, разделили содержание изучаемого концепта на две группы категорий.

Первую группу составляют онтологические категории. Они могут быть представлены пространством, временем, причиной, изменением, судьбой, числом, отношением частей к целому, отношением чувственного к сверхчувственному. Вторую группу формируют антрополого-социальные категории. Они фиксируют механизмы восприятия посюстороннего и потустороннего, природного и человеческого; аксиологические императивы жизни, смерти, возраста, гендерной идентичности, социального происхождения, общественной структуры, власти, права, истории, труда, семьи.

Перечисленные группы категорий не равноправны: одни из них постигаются в процессе социализации, и их влияние на мировосприятие ограничивается конкретной сферой/этапом жизнедеятельности человека (например, категории права или смерти), другие, наоборот, усваиваются в раннем детстве и формируют «сетку координат» (И. П. Вейнберг, А. Я. Гуревич), посредством которой определяются пути взаимодействия с окружающим миром. Таковыми являются категории пространства и времени.

Наряду с этим, работы И. П. Вейнберга, А. Я. Гуревича, Г. С. Кнабе, И. С. Кона показывают, что в формировании картины мира преобладают, прежде всего, социальные установки, посредством которых воспринимаются и осмысляются все события, явления и процессы эмпирической действительности. Однако в них же добавляется, что господство коллективных проекций бытия не исключает, а скорее предполагает влияние на картину мира индивидуальных рефлексий выдающихся личностей (царей, религиозных лидеров, мифологических персонажей).

Как уже отмечалось, ключевыми категориями концепта «картина мира» являются пространство и время: они обуславливают методы и формы

верификации окружающего мира, тактики и стратегии освоения эмпирической действительности, способы и механизмы репрезентации мезо- и макрокосма. Поэтому закономерно, что многие грани проблемы картины мира и ее пространственно-временных оснований затрагивались в публикациях ученых историко-культурной направленности. Руководствуясь сферой их научных интересов, мы подразделили анализируемые работы на три группы.

Первую группу составили сочинения, посвященные изучению пространственно-временных представлений народов Древнего мира и Раннего Средневековья (И. П. Вейнберг, А. Я. Гуревич, Ж. Дюби, И. С. Клочков, Г. С. Кнабе, Ж. Ле Гофф, А. В. Подосинов и др.).

В данных исследованиях основной акцент делался на репрезентации универсальных форм восприятия эмпирической действительности, которые были характерны для всех народов с мифологическим типом мышления. Поэтому пространство выступало качественно неоднородным, образным, метафоричным и конкретным. Время эксплицировалось в координатах диффузности, аксиологической неравноценности, аритмичности и цикличности.

Вторая группа была сформирована работами, авторы которых делали предметом своего исследования древнеиндийскую цивилизацию (в том числе, мировоззрение и менталитет народов индийского субконтинента).

Анализ научных трудов показал следующие результаты. В ориенталистских сочинениях А. И. Вострикова, Р. Генона, Д. Д. Косамби, В. Лала, В. Г. Лысенко, М. Мюллера, А. М. Пятигорского, С. Д. Серебряного и других определялись метафизические корни национального характера индийцев. Вследствие этого, пространство концептуализировалось категорией синкретизма, время осмыслялось идеей пустотности (*śūnyatā*). Представители новой культурной истории: М. Альбанезе, М. Ф. Альбедиль, А. Бэшем, Е. Ю. Ванина, И. П. Глушкова и другие – придавали первостепенное значение анализу индийского менталитета и, как следствие, выявлению его

основополагающих параметров, таких как: ощущение беспредельности пространства и бесконечности времени. Ученые-марксисты (Г. М. Бонгард-Левин, Н. Р. Гусева, С. Гхош и др.) подчеркивали варно-кастовую обусловленность онтологических представлений народов Древнего Индостана и зависимость их пространственно-временных образов от эволюции хозяйственного уклада.

Третья группа работ была укомплектована исследованиями, в которых затрагивалась проблема пространственно-временной направленности сюжетов «Махабхараты» и «Рамаяны» (П. А. Гринцер, Р. Н. Дандекар, С. Л. Невелева, Р. Тхапар, Д. Шулман и др.).

В этих трудах основное внимание было сконцентрировано на изучении эпического образа времени с точки зрения его структурных особенностей, исторического измерения и архетипического наполнения. Важно заметить, что в свете подобных установок время эксплицировалось в амбивалентных, порой взаимоисключающих координатах: одни ученые видели его замкнутым, дискретным, симультанным, внеисторичным (П. А. Гринцер, Р. Н. Дандекар); другие – выявляли его бесконечность, однородность, линейность и подверженность историческому измерению (С. Л. Невелева, Р. Тхапар, Д. Шулман).

Проведенный историографический анализ позволил заключить, что проблема пространства и времени в картине мира древних индийцев исследована фрагментарно. Об этом говорит не только относительно слабая изученность древнеиндийской онтологии, но и вполне определенные методологические «лакуны»: ученые практически не учитывали эвристические возможности интегративного концепта «картина мира», нередко (ученые I и III группы) игнорировали художественный нарратив «Махабхараты» и «Рамаяны» и, в целом, подходили к категориям пространства и времени с одной позиции – либо историко-культурной, либо социокультурной, либо лингвистической. Поэтому мы посчитали целесообразным изучить пространственно-временные

аспекты картины мира древних индийцев с точки зрения междисциплинарной парадигмы, учитывая опыт и научные традиции, сложившиеся в культурологии, философии, истории, психологии и лингвистике.

Исследование (при помощи компаративного анализа) пространственных аспектов картины мира древних индийцев показало, что в основе их спатальных представлений лежала универсальная, характерная для всех народов доиндустриальной эпохи «сетка» осмысления и репрезентации эмпирической действительности.

Как можно заключить из текстов «Махабхараты» и «Рамаяны», пространство в картине мира древних индийцев являлось, прежде всего, упорядоченным. Упорядоченность предполагала, что народы индийского субконтинента воспринимали окружающий мир не как континуум, а как строго упорядоченную систему, в которой все элементы макро- и мезокосма координировались главным структурообразующим центром – «оплотом» (*skambha*) Вселенной, выступавшим в образах «мировой горы» Меру, «мирового дерева» Шьямы, столицы государства и царского дворца.

Относительно данных фокусирующих точек определялась качественная неоднородность пространственного универсума. С наибольшей силой она проявилась в классификации окружающего мира аксиологически неравноценными и в основе своей антагонистическими сегментами бытия – «своей» (*sva*), освоенной, территорией и «чужой» (*para*), неизвестной, землей. Как нам удалось установить, противоречия между ними носили базовый характер, так как они проявлялись в географических, социально-политических и духовно-нравственных аспектах культурной жизни народов Древнего Индостана.

В свете реконструированной нами картины мира древних индийцев пространство также характеризовалось обособленностью. Данная универсальная черта выражала идею о том, что все значимые элементы макро- и мезокосма – от Вселенной и сторон света до храма и отдельного жилища –

являлись ограниченными, автономными и самобытными объектами, между которыми не существовало прямой коррелятивной связи. Подобно тому, как упорядоченный космос (*sat*) был отделен от первобытного хаоса (*asat*), независимо друг от друга существовали и остальные пространственные сегменты, составлявшие сердцевину древнеиндийских представлений о мироздании.

В основе репродуцированной нами типологии пространственных аспектов картины мира древних индийцев также лежала идея предметной и событийной наполненности окружающего мира – его конкретности. В контексте эпических произведений «Махабхараты» и «Рамаяны» это означало, что население индийского субконтинента видело пространство только там и только тогда, где и когда существовали определенные события и предметы. Они являлись главными структурообразующими элементами воспринимаемого мира и одновременно с этим выражали его «лоскутный» характер.

В силу того, что народы Древнего Индостана измеряли время пространственными категориями, универсальная парадигма мифологического сознания распространилась и на их временные ощущения.

Сведения, выявленные нами в ходе изучения национального эпоса Индии, позволяют утверждать, что носители древнеиндийской культуры воспринимали время дискретным, то есть постоянно прерывающимся. Данный способ постижения эмпирической действительности равным образом отразился в природно-географических и религиозно-этических мотивах «Махабхараты» и «Рамаяны» – от движения небесных светил и чередования суточных ритмов до праздника и жертвоприношения (*adharva*). Несмотря на семантические различия, структурные особенности и содержательное наполнение, они выражали идею фрагментированного времени, постоянно изменяющегося в промежутке между отдельными стабильными состояниями.

«Прерывистость» времени порождала его предметно-событийную конкретность. Как следует из художественного нарратива индийского эпоса,

идея конкретности эксплицировала одно фундаментальное ощущение, свойственное всем народам Древнего мира: время может существовать только в непосредственной связке с определенными событиями и предметами, выражающими потенциальную возможность бытования мироздания.

На фоне дискретности и конкретности в картине мира древних индийцев также выделялось ощущение качественной неоднородности времени. Изучив тексты «Махабхараты» и «Рамаяны», мы установили, что качественная неоднородность нашла свое выражение в бинарных оппозициях, «рассекавших» временной поток на амбивалентные части: время «благоприятное» (*anukula*) и «неблагоприятное» (*pratikula*), время «человеческое» (*manuḥa*) и «нечеловеческое» (*amanuḥa*). Эти взаимоисключающие категории охватывали весь спектр повседневной культуры древних индийцев, но в особенности, сферу семейно-бытовых отношений и религиозно-мистической деятельности.

Примечательно, что все перечисленные выше универсальные характеристики регулировались категорией аритмичности. На это указывают разнообразные сюжеты национального эпоса Индии: «порча» мироздания в историко-мифологической перспективе, движение времени в различных пространственных пластах, зависимость течения временного потока от сословной принадлежности героев древнеиндийского эпоса. В этих сюжетах рефреном звучала одна-единственная мысль: отдельные временные потоки значительно длиннее/короче, чем другие.

Таким образом, культурная самобытность народов Древнего Индостана, на которую указывали исследователи XIX–XX в., не исключала ориентации их картины мира на комплекс универсальных способов восприятия и осмысления пространства и времени, характерных для всех народов Древнего мира.

Важным направлением нашего научного поиска являлась верификация уникальной парадигмы пространственно-временных аспектов картины мира древних индийцев.

Интерпретация сюжетов национального эпоса Индии позволила нам заключить, что пространственные представления народов индийского субконтинента обуславливались идеей интегративности, которая выражала органичное взаимодействие многочисленных, «открытых» для перекодирования версий мироздания, включавших в себя многовековой опыт их толкования ведами, брахманами и упанишадами, а также натуралистической философией вайшешики.

Синкретизм космогонических традиций предопределил пластичность воспринимаемого пространства, проявившуюся в содержательно-оценочных измерениях горизонтально-вертикальных проекций мироздания.

Нам удалось установить, что ранние пласты «Махабхараты» и «Рамаяны» (середина I тысячелетия до н. э.) дифференцировали природно-социальный универсум тремя сферами, координировавшимися космической силой, ритой (*rta*): небом (*dyaus*), воздушным пространством (*antariksa*) и землей (*prthivī*). Однако поздние сюжеты эпических произведений (начало I тысячелетия н. э.) уже классифицировали вертикальную структуру мироздания небесами (*svarga-loka*), миром людей (*bhūmi-loka*) и подземельем (*pātāla-loka*), акцентируя закон кармы (*karma*). При этом первой космологической модели соответствовал четырехчастный горизонтальный универсум, вобравший в себя четыре аксиологически неравноценные стороны света (север, юг, запад, восток), сфокусированные в центре как опоре всей спатальной конструкции. В свою очередь, поздняя версия мироздания напрямую соотносилась с восьмичастной моделью нижних «этажей» Вселенной, где уже выделялись промежуточные стороны света (к примеру, северо-восток).

В выявленной нами уникальной парадигме эпического пространства особое место занимала категория мобильности (подвижности). Она фиксировала динамичный характер пространственных представлений древних индийцев, опровергая сложившиеся историографические штампы об их статичности.

Наиболее ярко мобильность пространства проявилась в смещении сакральных координат «Махабхараты» и «Рамаяны» по вертикальной оси мироздания – от почитания храма (*devakula*), фокусирувавшего социальный универсум «вверх», к сакрализации жилища (*asraya*), направлявшего религиозно-этические ценности «вниз». Векторная подвижность пространственных представлений также соотносилась с религиозно-этическими практиками героев национального эпоса. Так, в поздних пластах эпических произведений (начало I тысячелетия н. э.) становится заметна крепнущая ценность мирских «путей богопознания», которые осуществлялись в противовес древнейшим ритуалам и практикам, направленным «вверх», к небожителям.

«Подвижный» характер пространства в картине мира древних индийцев постулировал его диффузность. Поэтому «Махабхарата» и «Рамаяна» концентрировали природно-географическую среду индийского субконтинента образами океана (*sindhu*) и леса (*vana*). В аксиологических координатах носителей древнеиндийской культуры первый пространственный образ отождествлялся с представлениями о божественном Абсолюте, второй – предопределялся негативными коннотациями, усиливавшимися по мере выделения человека из мира природы.

Уникальность пространственных аспектов восприятия мира отразилась на временных представлениях древних индийцев.

Проанализировав сведения «Махабхараты» и «Рамаяны», мы выяснили, что в основе древнеиндийских представлений о времени лежала идея вариабельности, которая наиболее полно выразилась в существовании и органичной взаимосвязи трех планов бытия – прошлого (*para*), будущего (*anagata*) и настоящего (*bhavya*).

В основе древнеиндийского мировосприятия лежало прошлое (*para*), которое служило источником предметно-событийных процессов будущего (*anagata*) и настоящего (*bhavya*). Семантическое наполнение *para* строго

соответствовало ключевым этапам космогенеза. Поэтому оно могло принимать очертания то «золотого века» (*krta yuga*), то первобытного хаоса (*asat*). Категория будущего (*anagata*) представляла собой реализацию последствий действия индивида/общества в прошлом (*para*). Ее аксиологические показатели также детерминировались образами «золотого века» (*krta yuga*) и первобытного хаоса (*asat*).

Что касается настоящего (*bhavya*), то оно носило фрагментарный характер. Его специфические очертания опосредовались противоречивыми и парадоксальными императивами других временных форм. Вследствие подобной «неустойчивости», ценностные доминанты *bhavya* были отданы на откуп различным религиозно-этическим традициям, сформировавшим концептуальные основания «Махабхараты» и «Рамаяны»: если санкхья и йога подчеркивали позитивные смыслы данного временного «отрезка», то джайнизм и буддизм акцентировали его негативные черты.

Вариабельный характер древнеиндийского образа времени предполагал его историчность. Как непосредственная черта временных аспектов картины мира древних индийцев она противостояла историзму, оперировавшему идеей объективно завершенного прошлого. Вследствие этого, историчность времени выражала – посредством религиозно-этических, социально-политических и антропологических мотивов национального эпоса Индии – уникальную для доиндустриальной эпохи ситуацию: народы индийского субконтинента использовали сюжеты мифологической древности ровно в той мере, в какой они отвечали духовным потребностям настоящего (*bhavya*) и конструированию образов будущего (*anagata*).

Наряду с вариабельностью и историчностью выделялась еще одна специфическая черта древнеиндийского восприятия времени – лабильность. Она постулировала отсутствие единой «концепции» времени, подразделяя весь временной поток на две ключевые формы – *sakra* и *kāla*. Расшифровывая данные лексемы, мы установили, что, с одной стороны, «Махабхарата» и

«Рамаяна» координировали время циклическими моделями – *sakra*. Они были изоморфны социально-политическим, общественно-экономическим и духовным ориентирам «коллективной личности» Древней Индии. С другой стороны, национальный эпос Индии мог оперировать идеей поступательного, линейного вектора развития времени – *kāla*, которая проявлялась в историко-мифологических и антропологических представлениях древних индийцев.

В соответствии с приведенными выше выводами можно заключить, что пространственно-временные аспекты картины мира древних индийцев обуславливались не только парадигмой универсальности, но и парадигмой уникальности, которая предопределила формирование своеобразного индийского менталитета с его созерцательностью, квиетизмом, конформизмом и ориентацией на духовный мир (в ущерб практическим знаниям).

Подведем итог исследования. Нам удалось установить, что концепт «картина мира», фиксирующий образы природного и социального универсума, принадлежит к научному инструментарию, который позволяет системно и многоаспектно верифицировать социально-психологические реакции народов доиндустриальной эпохи. Вопреки общепринятым представлениям, доказано, что пространственно-временные аспекты картины мира древних индийцев обуславливались парадигмой универсальности, что подтверждает глубинное психологическое единство всех народов Древнего мира. Вместе с тем, обосновано, что онтологические основания древнеиндийской картины мира направлялись уникальными характеристиками, которые стали основой для формирования своеобразного индийского менталитета, фундаментом неповторимого в других цивилизациях Древнего мира социогенеза и уникальности культуры Древней Индии.

Перспективность дальнейших исследований заявленной в данном сочинении проблемы предполагает верификацию комплекса социальных координат. Зафиксированные «Махабхаратой» и «Рамаяной», они способны эксплицировать уникальные аксиологические и праксиологические акценты

культуры повседневности народов Древнего Индостана в середине I тысячелетия до н. э. – начале I тысячелетия н. э.

Библиографический список

Источники

1. The Mahābhārata: Sanskrit Edition [Text] : Vol. I. The Ādiparvan / ed. by V. S. Sukthankar. – Poona : Oriental Research Institute, 1933. – 692 p.
2. The Mahābhārata: Sanskrit Edition [Text] : Vol. II. The Sabhāparvan (part 1–2) / ed. by F. Edgerton. – Poona : Oriental Research Institute, 1943–1946. – 240 p.
3. The Mahābhārata: Sanskrit Edition [Text]: Vol. III–IV. Āraṇyakaparvan (parts 1-2) / ed. by V. S. Sukthankar. – Poona : Oriental Research Institute, 1942. – 956 p.
4. The Mahābhārata: Sanskrit Edition [Text]: Vol. V. The Virāṭaparvan / ed. by R. Vira. – Poona : Oriental Research Institute, 1936. – 621 p.
5. The Mahābhārata: Sanskrit Edition [Text]: Vol. VI. The Udyogaparvan / ed. by S. K. De. – Poona : Oriental Research Institute, 1940. – 521 p.
6. The Mahābhārata: Sanskrit Edition [Text]: Vol. VII. The Bhīṣmaparvan / ed. by S. K. Belvalkar. – Poona : Oriental Research Institute, 1947. – 560 p.
7. The Mahābhārata: Sanskrit Edition [Text]: Vol. VIII–IX. The Droṇaparvan / ed. by S. K. De. – Poona : Oriental Research Institute, 1958. – 635 p.
8. The Mahābhārata: Sanskrit Edition [Text]: Vol. X. The Karṇaparvan / ed. by P. L. Vaidya. – Poona : Oriental Research Institute, 1954. – 170 p.
9. The Mahābhārata: Sanskrit Edition [Text]: Vol. XI. The Sālyaparvan / ed. by R. N. Dandekar. – Poona : Oriental Research Institute, 1961. – 125 p.
10. The Mahābhārata: Sanskrit Edition [Text]: Vol. XII. Part. 1. The Sauptikaparvan / ed. by H. D. Velankar . – Poona : Oriental Research Institute, 1948. – 290 p.

11. The Mahābhārata: Sanskrit Edition [Text]: Vol. XII. Part. 2. The Sautikaparvan / ed. by V. G. Paranjpe. – Poona : Oriental Research Institute, 1956. – 396 p.
12. The Mahābhārata: Sanskrit Edition [Text]: Vol. XIII–XVI. The Śāntiparvan / ed. by S. K. Belvalkar. – Poona : Oriental Research Institute, 1954–1966. – 430 p.
13. The Mahābhārata: Sanskrit Edition [Text]: Vol. XVII. The Anuśāsanaparvan / ed. by R. N. Dandekar. – Poona : Oriental Research Institute, 1966. – 180 p.
14. The Mahābhārata: Sanskrit Edition [Text]: Vol. XVIII. The Āśvamedhikaparvan / ed. by R. D. Karmakar. – Poona : Oriental Research Institute, 1960. – 134 p.
15. The Vālmīki-Rāmāyaṇa: Critical Edition [Text]: Vol. I. The Bālākāṇḍa / ed. by G. H. Bhatt. – Baroda: Oriental Institute, 1958. – 432 p (на санскрите).
16. The Vālmīki-Rāmāyaṇa: Critical Edition [Text]: Vol. II. The Ayodhyakāṇḍa / ed. by G. H. Bhatt. – Baroda : Oriental Institute, 1959. – 428 p (на санскрите).
17. The Vālmīki-Rāmāyaṇa: Critical Edition [Text]: Vol. III. The Aranyakāṇḍa / ed. by G. H. Bhatt. – Baroda : Oriental Institute, 1963. – 335 p (на санскрите).
18. The Vālmīki-Rāmāyaṇa: Critical Edition [Text]: Vol. IV. The Kiṣkindhākāṇḍa / ed. by G. H. Bhatt. – Baroda : Oriental Institute, 1966. – 320 p (на санскрите).
19. The Vālmīki-Rāmāyaṇa: Critical Edition [Text]: Vol. V. The Sundarakāṇḍa / ed. by G. H. Bhatt and U. P. Shah. – Baroda : Oriental Institute, 1969. – 293 p (на санскрите).
20. The Vālmīki-Rāmāyaṇa: Critical Edition [Text]: Vol. VI. The Yuddhakāṇḍa / ed. by U. P. Shah. – Baroda : Oriental Institute, 1973. – 267 p (на санскрите).
21. The Vālmīki-Rāmāyaṇa: Critical Edition [Text]: Vol. VII. The Uttarakāṇḍa / ed. by U. P. Shah. – Baroda : Oriental Institute, 1975. – 620 p (на санскрите).

22. Антидэвовская надпись Ксеркса [Текст] / Хрестоматия по истории Древнего мира / под ред. В. В. Струве. – В 3 т. – Т. 1. Древний Восток. – М. : Учпедгиз, 1950. – С. 126–128.
23. Геродот. История [Текст] / Геродот / пер. и прим. Г. А. Стратановского. – Л. : Наука, 1972. – 600 с.
24. Гесиод. Труды и дни [Текст] / Гесиод / пер. В. В. Вересаева. – М. : Лабиринт, 2001. – 256 с.
25. Гомер. Илиада [Текст] / Гомер / пер. Н. И. Гнедича. – М. : Художественная литература, 1978. – 498 с.
26. Гомер. Одиссея [Текст] / Гомер / пер. В. В. Вересаева. – М. : Госполитиздат, 1953. – 322 с.
27. Древнеегипетские анналы [Текст] / Хрестоматия по истории Древнего мира / под ред. В. В. Струве. – В 3 т. – Т. 1. Древний Восток. – М. : Учпедгиз, 1950. – С. 98–102.
28. Махабхарата [Текст] : Книга I / пер. и комм. В. И. Кальянова. – М. : Изд-во Академии наук СССР, 1950. – 736 с.
29. Махабхарата [Текст] : Книга II / пер. и комм. В. И. Кальянова. – М. : Изд-во Академии наук СССР, 1962. – 256 с.
30. Махабхарата [Текст] : Книга III / пер. и комм. Я. В. Василькова, С. Л. Невелевой. – Л. : Наука, 1987. – 800 с.
31. Махабхарата [Текст] : Книга IV / пер. и комм. В. И. Кальянова. – Л. : Наука, 1967. – 216 с.
32. Махабхарата [Текст] : Книга V / пер. и комм. В. И. Кальянова. – Л. : Наука, 1976. – 592 с.
33. Махабхарата [Текст] : Книга VI / пер. и комм. В. Г. Эрмана. – М. : Ладомир, 2009. – 480 с.
34. Махабхарата [Текст] : Книга VII / пер. и комм. В. И. Кальянова. – СПб. : Наука, 1992. – 656 с.

35. Махабхарата [Текст] : Книга VIII / пер. и комм. Я. В. Василькова, С. Л. Невелевой. – М. : Наука, 1990. – 328 с.
36. Махабхарата [Текст] : Книга IX / пер. и комм. В. И. Кальянова. – М. : Ладомир, 1996. – 352 с.
37. Махабхарата [Текст] : Книги X, XI / пер. и комм. Я. В. Василькова, С. Л. Невелевой. – М. : Янсук, 1998. – 240 с.
38. Махабхарата [Текст] : Книга XII / пер. и комм. Я. В. Василькова, С. Л. Невелевой. – М. : Восточная литература, 1999. – 320 с.
39. Махабхарата [Текст] : Книга XIII / пер. и комм. Я. В. Василькова, С. Л. Невелевой. – М. : Восточная литература, 2000. – 410 с.
40. Махабхарата [Текст] : Книга XIV / пер. и комм. Я. В. Василькова, С. Л. Невелевой. – СПб. : Наука, 2006. – 312 с.
41. Махабхарата [Текст] : Книги XV–XVIII / пер. и комм. Я. В. Василькова, С. Л. Невелевой. – СПб. : Наука, 2005. – 240 с.
42. Плутарх. Сравнительные жизнеописания [Текст] / Плутарх / пер. В. А. Алексеева. – М. : АСТ, 2014. – 870 с.
43. Рамаяна [Текст] : Книга I / пер. П. А. Гринцера. – М. : Восточная литература, 2003. – с. 445 с.
44. Рамаяна [Текст] : Книга II / пер. П. А. Гринцера. – М. : Восточная литература, 2008. – 422 с.
45. Рамаяна [Текст] : Книга III / пер. П. А. Гринцера. – М. : Восточная литература, 2013. – 420 с.
46. Сказ потерпевшего кораблекрушение [Текст] / Поэзия и проза Древнего мира / сост. М. Коростовцев, В. Афанасьева, И. Дьяконов и др. – М. : Художественная литература, 1973. – С. 34–36.
47. Хроники Чжан Цаня [Текст] / Поэзия и проза Древнего мира / сост. М. Коростовцев, В. Афанасьева, И. Дьяконов и др. – М. : Художественная литература, 1973. – С. 234–236.

48. Энума Элиш [Текст] / Когда Ану сотворил небо: Литература Древней Месопотамии / сост. и пер. В. К. Афанасьевой, И. М. Дьяконова. – М. : Алетейя, 2000. – С. 32–65.
49. Эпос о Гильгамеше («О все выдавшем») [Текст] / пер. И. М. Дьяконова. – М. : Восточная литература, 1961. – 212 с.

Сборники

1. Когда Ану сотворил небо: Литература Древней Месопотамии [Текст] / сост. и пер. В. К. Афанасьевой, И. М. Дьяконова. – М. : Алетейя, 2000. – 456 с.
2. Поэзия и проза Древнего мира [Текст] / сост. М. Коростовцев, В. Афанасьева, И. Дьяконов и др. – М. : Художественная литература, 1973. – 736 с.
3. Хрестоматия по истории Древнего мира [Текст] / под ред. В. В. Струве. – В 3 т. – Т. 1. Древний Восток. – М. : Учпедгиз, 1950. – 361 с.
4. Хрестоматия по истории Древнего мира [Текст] / под ред. В. В. Струве. – В 3 т. – Т. 2. Греция и эллинизм. – М. : Учпедгиз, 1951. – 340 с.
5. Хрестоматия по истории Древнего мира [Текст] / под ред. В. В. Струве. – В 3 т. – Т. 3. Рим. – М. : Учпедгиз, 1953. – 280 с.

Литература

1. Аверинцев, С. С. Поэтика ранневизантийской литературы [Текст] / С. С. Аверинцев. – М. : Наука, 1977. – 320 с.
2. Азов, А. В. Проблема нового интегративного знания: обзор дискуссий [Текст] / А. В. Азов // Ярославский педагогический вестник. – Ярославль, : Изд-во ГОУ ВПО «ЯГПУ им. К.Д. Ушинского», 2018. – №6. – С. 320–324.
3. Алаев, Л. Б. Историография истории Индии [Текст] / Л. Б. Алаев. – М. : Институт востоковедения РАН, 2013. – 472 с.
4. Алаев, Л. Б. Средневековая Индия [Текст] / Л. Б. Алаев. – СПб. : Алетейя 2003. – 304 с.

5. Алиев Г. Ю. Персоязычная литература Индии [Текст] / Г. Ю. Алиев. – М. : Наука, 1968. – 248 с.
6. Алиханова Ю. М. Литература и театр Древней Индии [Текст] / Ю. М. Алиханова. – М. : Восточная литература, 2008. – 287 с.
7. Альбанезе, М. История Индии: от возникновения до XIII века [Текст] / М. Альбанезе. – М. : АСТ, Астрель, 2008. – 292 с.
8. Альбедиль, М. Ф. Забытая цивилизация в долине Инда [Текст] / М. Ф. Альбедиль. – СПб. : Наука, 1991. – 192 с.
9. Анго, М. Классическая Индия [Текст] / М. Анго. – М. : Вече, 2008. – 416 с.
10. Антонова, Е. В. Месопотамия на пути к первым государствам [Текст] / Е. В. Антонова. – М. : Восточная литература, 1998. – 228 с.
11. Антонова, Е. В. Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии. Опыт реконструкции мировосприятия [Текст] / Е. В. Антонова. – М. : Наука, 1984. – 262 с.
12. Антонова, К. А. Очерки общественных отношений и политического строя Могольской Индии времен Акбара [Текст] / К. А. Антонова. – М. : Изд-во Академии наук СССР, 1952. – 285 с.
13. Антонова, К. А., Бонгард-Левин Г. М., Котовский Г. Г. История Индии. Краткие очерки [Текст] / К. А. Антонова, Г. М. Бонгард-Левин, Г. Г. Котовский. – М. : Мысль, 1973. – 558 с.
14. Ардзинба, В. Г. Ритуалы и мифы Древней Анатолии [Текст] / В. Г. Ардзинба. – М. : Наука, 1982. – 250 с.
15. Арьес, Ф. Человек перед лицом смерти [Текст] / Ф. Арьес. – М. : Прогресс, 1992. – 550 с.
16. Ассман, Я. Египет: теология и благочестие ранней цивилизации [Текст] / Я. Ассман. – М. : Присцельс, 1999. – 368 с.

17. Ахиезер, А. С. Россия: критика исторического опыта (социокультурная динамика России) [Текст] / А. С. Ахиезер. – Новосибирск : Сибирский хронограф, 1998. – 792 с.
18. Ахундов, М. Д. Концепции пространства и времени [Текст] / М. Д. Ахундов. – М. : Наука, 1982. – 224 с.
19. Ашрафян, К. З. Аграрный строй Северной Индии (XIII – середина XVIII в.) [Текст] / К. З. Ашрафян. – М. : Институт востоковедения, 1965. – 320 с.
20. Базарова, Е. В. Понятие картины мира в историко-культурных и психологических исследованиях [Электронный ресурс] / Е. В. Базарова. – Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/ponyatie-kartiny-mira-v-istoriko-kulturologicheskikh-psihologicheskikh-issledovaniyah> (дата обращения: 24.01.2016).
21. Барт, Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика [Текст] / Р. Барт. – М. : Прогресс, 1989. – 616 с.
22. Бахтин, М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса [Текст] / М. М. Бахтин. – М. : Художественная литература, 1990. – 545 с.
23. Бельский, А. Г., Фурман Д. Е. Сикхи и индусы: Религия, политика, терроризм [Текст] / А. Г. Бельский, Д. Е. Фурман. – М. : Главная редакция восточной литературы, 1992. – 128 с.
24. Березкин, Е. Ю. Мифы Старого и Нового Света [Текст] / Е. Ю. Березкин. – М. : АСТ, Астрель, 2009. – 250 с.
25. Берк, П. Историческая антропология и культурная история [Текст] / П. Берк // Новый литературный журнал. – 2005. – №5. – С. 31–69.
26. Бессмертный, Ю. Д. Историческая антропология: французский опыт и российская историографическая ситуация [Электронный ресурс] / Ю. Д. Бессмертный. – Режим доступа: <http://cmb.rsuh.ru/article.html?id=57958> (дата обращения: 11.10.2016).

27. Блок, М. Короли-чудотворцы: очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии / М. Блок. – М. : Языки русской культуры, 1998. – 712 с.
28. Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока [Текст] / отв. ред. М. Т. Степанянц. – М. : Восточная литература, 1993. – 224 с.
29. Бонгард-Левин, Г. М. Древнеиндийская цивилизация [Текст] / Г. М. Бонагрд-Левин. – М. : Наука, 1980. – 333 с.
30. Бонград-Левин, Г. М. Древняя Индия: история и культура [Текст] / Г. М. Бонгард-Левин. – СПб. : Алетейя, 2001. – 288 с.
31. Бонгард-Левин, Г. М. Индия в древности [Текст] / Г. М. Бонгард-Левин. – М. : Наука, 1985. – 758 с.
32. Бонгард-Левин, Г. М. Индия эпохи Маурьев [Текст] / Г. М. Бонгард-Левин. – М. : Наука, 1973. – 360 с.
33. Бонград-Левин, Г. М., Бухарин, М. Д., Вигасин, А. А. Индия и античный мир [Текст] / Г. М. Бонгард-Левин, М. Д. Бухарин, А. А. Вигасин. – М. : Восточная литература, 2002. – 360 с.
34. Бонгард-Левин, Г. М., Грантовский, Э. А. От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история [Текст] / Г. М. Бонгард-Левин, Э. А. Грантовский. – М. : Наука, 1983. – 320 с.
35. Бонгард-Левин, Г. М., Ильин, Г. Ф. Древняя Индия. Исторический очерк [Текст] / Г. М. Бонгард-Левин, Г. Ф. Ильин. – М. : Наука, 1969. – 250 с.
36. Бродель, Ф. Что такое Франция [Текст] / Ф. Бродель. – В. 3 т. – Т. 1. – М. : Изд-во им. Сабашниковых, 1995. – 406 с.
37. Бэшем, А. Цивилизация Древней Индии [Текст] / А. Бэшем. – Екатеринбург : У-Фактория, 2006. – 496 с.
38. Бэшем, А. Чудо, которым была Индия [Текст] / А. Бэшем. – М. : Наука, 1994. – 616 с.

39. Ванина, Е. Ю. Средневековое мышление: индийский вариант [Текст] / Е. Ю. Ванина. – М. : Восточная литература, 2007. – 375 с.
40. Васильков, Я. В. Земледельческий миф в древнеиндийском эпосе (Сказание о Рашьяшринге) [Текст] / Я. В. Васильков // Литература и культура Древней и Средневековой Индии. – М. : Восточная литература, 1979. – С. 99–133.
41. Вассоевич, А. Л. Духовный мир народов Классического Востока [Текст] / А. Л. Вассоевич. – М. : Алетейя, 1998. – 542 с.
42. Вебер, М. Избранное. Образ общества [Текст] / М. Вебер. – М. : Юрист, 1994. – 706 с.
43. Вежбицкая, А. Понимание культур через посредство ключевых слов [Текст] / А. Вежбицкая. – М. : Языки славянской культуры, 2001. – 288 с.
44. Вейнберг, И. П. Человек в культуре Древнего Ближнего Востока [Текст] / И. П. Вейнберг. – М. : Наука, 1986. – 208 с.
45. Вие, М. История Японии с древних времен до эпохи Мэйдзи [Текст] / М. Вие. – М. : АСТ, Астрель, 2009. – 120 с.
46. Восточная поэтика. Специфика художественного образа [Текст] / под ред. П. А. Гринцера. – М. : Наука, 1983. – 262 с.
47. Востриков, А. И. Тибетская историческая литература [Текст] / А. И. Востриков. – М. : Восточная литература, 1962. – 320 с.
48. Гаврюшина, Н. Д. Премчанд и роман хинди XX века [Текст] / Н. Д. Гаврюшина. – М. : Институт востоковедения РАН, 2006. – 224 с.
49. Гачев, Г. Д. Наука и национальные культуры (гуманитарный комментарий к естествознанию) [Текст] / Г. Д. Гачев. – Ростов-на-Дону : Изд-во Ростовского университета, 1993. – 320 с.
50. Гачев, Г. Д. Образы Индии [Текст] / Г. Д. Гачев. – М. : Наука, 1993. – 393.
51. Гегель, Г. В. Ф. Философия религии [Текст] / Г. В. Ф. Гегель. – М. : РОССПЭН, 2007. – 415 с.

52. Гелен, А. Образ человека в свете современной антропологии [Текст] / Гелен А. // Личность. Культура. Общество. – Вып. 3. – М. : Изд-во МГУ, 2007. – С. 37–53.
53. Генон, Р. Очерки об индуизме [Текст] / Р. Генон. – М. : Беловодье, 2003. – 320 с.
54. Гиппенрейтер, Ю. Б. Происхождение и развитие психики [Текст] / Ю. Б. Гиппенрейтер // Введение в общую психологию. М., 1996. – М. : Наука, 2006. – С. 25–45.
55. Гирц, К. Интерпретация культур [Текст] / К. Гирц. – М. : РОССПЭН, 2004. – 560 с.
56. Глушкова, И. П. Из индийской корзины [Текст] / И. П. Глушкова. – М. : Восточная литература, 2003. – 296 с.
57. Глушкова, И. П. Индийское паломничество. Метафора движения и движение метафоры [Текст] / И. П. Глушкова. – М. : Восточная литература, 2000. – 264 с.
58. Голд, Д. Основы поведенческой географии [Текст] / Д. Голд. – М. : Прогресс, 1990. – 304 с.
59. Голосовкер, Я. Э. Логика мифа [Текст] / Я. Э. Голосовкер. – М. : Наука 1987. – 213 с.
60. Гране, М. Китайская цивилизация [Текст] / М. Гране. – М. : Алгоритм, 2016. – 416 с.
61. Грант, М. История Древнего Израиля [Текст] / М. Грант. – М. : Терра, 1998. – 336 с.
62. Гринцер, П. А. Древнеиндийский эпос. Генезис и типология [Текст] / П. А. Гринцер. – М. : Наука, 1974. – 418 с.
63. Гулыга, А. В. Миф как философская проблема [Текст] / А. В. Гулыга // Античная культура и современная наука. – М. : Наука, 1985. – С. 271–276.

64. Гуревич, А. Я. Вопросы культуры в изучении исторической поэтики [Текст] / А. Я. Гуревич // Историческая поэтика: итоги и перспективны изучения. – М. : Наука, 1986. – С. 153–167.
65. Гуревич, А. Я. Жак Ле Гофф и «Новая историческая наука» во Франции [Текст] / А. Я. Гуревич // Ле Гофф Ж. Цивилизация Средневекового Запада. – М. : Издательская группа Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. – С. 352–372.
66. Гуревич, А. Я. Индивид и социум на средневековом Западе [Текст] / А. Я. Гуревич. – М. : РОССПЭН, 2005. – 350 с.
67. Гуревич, А. Я. Проблема ментальностей в современной историографии [Текст] / А. Я. Гуревич // Всеобщая история: дискуссии, новые подходы. – М. : Наука, 1989. – 290 с.
68. Гуревич, А. Я. Категории средневековой культуры [Текст] / А. Я. Гуревич. – М. : Наука, 1972. – 320 с.
69. Гусева, Н. Р. Джайнизм [Текст] / Н. Р. Гусева. – М. : Наука, 1968. – 126 с.
70. Гусева, Н. Р. Индия: тысячелетия и современность [Текст] / Н. Р. Гусева. – М. : Наука, 1971. – 145 с.
71. Гусева, Н. Р. Легенды и мифы Древней Индии [Текст] / Н. Р. Гусева. – М. : Вече, 2008. – 316 с.
72. Гхош, С. Легенды и предания Древней Индии [Текст] / С. Гхош. – М. : Центрполиграф, 2009. – 250 с.
73. Гюиз, Ф. Древняя Персия [Текст] / Ф. Гюиз. – М. : Вече, 2007. – 336 с.
74. Дандамаев М. А. Культура и экономика Древнего Ирана [Текст] / М. А. Дандамаев. – М. : Наука, 1980. – 419 с.
75. Дандекар, Р. Н. От вед к индуизму. Эволюционирующая мифология [Текст] / Р. Н. Дандекар. – М. : Восточная литература, 2002. – 286 с.
76. Древо индуизм [Текст] / отв. ред. И. П. Глушкова. – М. : Восточная литература, 1999. – 567 с.

77. Дьяков, А. М. Национальный вопрос в современной Индии [Текст] / А. М. Дьяков. – М. : Наука, 1963. – 145 с.
78. Дьяков, А. М. Национальный вопрос и английский империализм в Индии [Текст] / А. М. Дьяков. – М. : Наука, 1948. – 132 с.
79. Дьяконов, И. М. Архаические мифы Востока и Запада [Текст] / И. М. Дьяконов. – М. : Наука, 1990. – 247 с.
80. Дьяченко, Е. Е. Картина мира: социально-психологический аспект [Текст] / Е. Е. Дьяченко // Новое литературное обозрение. – 2004. – №2. – С. 35–46.
81. Дюби, Ж. Трехчастная модель, или представления средневекового общества о самом себе [Текст] / Ж. Дюби. – М. : Языки русской культуры, 2000. – 316 с.
82. Дюмезиль, Ж. Верховные боги индоевропейцев [Текст] / Ж. Дюмезиль. – М. : Наука, 1986. – 234 с.
83. Евсюков, В. В. Мифы о Вселенной [Текст] / В. В. Евсюков. – Новосибирск : Наука, 1988. – 176 с.
84. Елизаренкова, Т. Я. Грамматика ведийского языка [Текст] / Т. Я. Елизаренкова. – М. : Восточная литература, 1982. – 410 с.
85. Елисеефф, В., Елисеефф, Д. Японская цивилизация [Текст] / В. Елисеефф, Д. Елисеефф. – Екатеринбург: У-Фактория. 2006. – 528 с.
86. Ерохина, Т. И. Личность и текст в культуре русского символизма [Текст] / Т. И. Ерохина. – Ярославль : Изд-во ГОУ ВПО «ЯГПУ им. К.Д. Ушинского», 2009. – 330 с.
87. Злотникова, Т. С. Человек. Хронотоп. Культура [Текст] / Т. С. Злотникова. – Ярославль : Изд-во ГОУ ВПО «ЯГПУ им. К.Д. Ушинского», 2011. – 331 с.
88. Иванов, Вяч. Вс., Топоров, В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период) [Текст] / Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. – М. : Наука, 2012. – С. 33–53.

89. Ильин, Г. Ф. Особенности рабства в Древней Индии [Текст] / Г. Ф. Ильин // Вестник древней истории. – №1. – С. 52–83.
90. Иорданский, В. Б. Хаос и гармония [Текст] / В. Б. Иорданский. – М. : Наука, 1982. – 343 с.
91. Каган, М. С. Град Петров в истории русской культуры [Текст] / М. С. Каган. – СПб : Паритет, 2006. – 477 с.
92. Касевич, В. Б. Буддизм. Картина мира. Язык [Текст] / В. Б. Касевич. – М. : Восточная литература, 1996. – 245 с.
93. Кей, Д. История Индии [Текст] / Д. Кей. – М. : АСТ, 2006. – 772 с.
94. Кейпер, Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии [Текст] / Ф. Б. Я. Кейпер. – М. : Наука, 1986. – 196 с.
95. Клочков, И. С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время [Текст] / И. С. Клочков. – М. : Восточная литература, 1983. – 206 с.
96. Кнабе, Г. С. Историческое пространство и историческое время в культуре Древнего Рима [Текст] / Г. С. Кнабе // Культура Древнего Рима: в 2 т. – Т. 2. – М. : Наука, 1985. – С. 108–167.
97. Кон, И. С. Открытие «я» [Текст] / И. С. Кон. – М. : Политиздат, 1978. – 367 с.
98. Кондаков, И. В. Русская культура. Краткий очерк истории и теории. – М. : Книжный дом «Университет» (КДУ), 1994. – 360 с.
99. Короцкая, А. А. Архитектура Индии Раннего Средневековья [Текст] / А. А. Короцкая. – М. : Наука, 1964. – 245 с.
100. Костина, А. В. Новый вектор исследования картины мира в области культурологического знания [Электронный ресурс] / А. В. Костина. – Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/novyy-vektor-issledovaniya-kartiny-mira-v-oblasti-kulturologicheskogo-znaniya> (дата обращения 24.01.2016).
101. Котовская, М. П. Зрелищные искусства Индии [Текст] / М. П. Котовская. – М. : Наука, 1982. – 259 с.

102. Кривачек, П. Вавилон. Месопотамия и рождение цивилизации [Текст] / П. Кривачек. – М. : Центрполиграф, 2015. – 352 с.
103. Кудрявцев, М. К. Кастовая система в Индии [Текст] / М. К. Кудрявцев. – М. : Восточная литература, 1992. – 264 с.
104. Кузнецова, Т. Ф. Картина мира [Электронный ресурс] / Т. Ф. Кузнецова. – Режим доступа: <http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2008/4/Kuznetsova/> (дата обращения: 29.12.2015).
105. Лапин, Н. И. Социокультурный подход и социетально-функциональные структуры [Текст] / Н. И. Лапин // Социологические исследования. – 2000. – №7. – С. 3–12.
106. Ле Гофф, Ж. Средневековый мир воображаемого [Текст] / Ж. Ле Гофф. – М. : Издательская группа «Прогресс», 2001. – 440 с.
107. Ле Гофф, Ж. Цивилизация Средневекового Запада [Текст] / Ж. Ле Гофф. – М. : Издательская группа «Прогресс», 1992. – 376 с.
108. Леви-Брюль, Л. Первобытное мышление [Текст] / Л. Леви-Брюль. – М. : Педагогика-Пресс, 1980. – 608 с.
109. Леви-Стросс, К. Структурная антропология [Текст] / К. Леви-Стросс. – М. : ЭКСМО-Пресс, 2001. – 512 с.
110. Лелюхин, Д. Н. Государство в Древней Индии [Текст] / Д. Н. Лелюхин. – М. : Художественная литература, 1997. – 250 с.
111. Леонтьев, А. Н. Избранные психологические произведения [Текст] / А. Н. Леонтьев: в 2 т. – Т. 2. – М. : Наука, 1983. – 350 с.
112. Леру, Ф. Друзиды [Текст] / Ф. Леру. – СПб. : Евразия, 2003. – 283 с.
113. Леруа Ладюри, Э. Монтайю, окситанская деревня [Текст] / Э. Леруа Ладюри. – Екатеринбург : Изд-во Уральского ун-та, 2001. – 544 с.
114. Лётина, Н. Н. Российский хронотоп в культурном опыте рубежей XVIII–XIX вв. [Текст] / Н. Н. Летина. – Ярославль : Изд-во ГОУ ВПО «ЯГПУ им. К.Д. Ушинского», 2009. – 257 с.

115. Лидова, Н. Р. Драма и ритуал в Древней Индии [Текст] / Н. Р. Лидова. – М. : Наука, 1992. – 149 с.
116. Липовский, И. П. Библейский Израиль. История двух народов [Текст] / И. П. Липовский. – М. : Гуманитарная академия, 2010. – 440 с.
117. Лихачев, Д. С. Поэтика древнерусской литературы [Текст] / – М. : Наука, 1979. – 360 с.
118. Лосев, А. Ф. Философия. Мифология. Культура [Текст] / А. Ф. Лосев. – М. : Политиздат, 1991. – 525 с.
119. Лотман, Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история [Текст] / Ю. М. Лотман. – М. : Языки русской культуры, 1996. – 464 с.
120. Лоуэн, А. Депрессия и тело [Текст] / А. Лоуэн. – М. : ОЛМА-Пресс, 2010. – 260 с.
121. Лубский, А. В. Альтернативные модели исторического исследования [Текст] / А. В. Лубский. – М. : Социально-гуманитарные знания, 2005. – 352 с.
122. Лысенко, В. Г. Классическая индийская философия в переводах и исследованиях российских ученых (1990–1996) [Текст] / В. Г. Лысенко // Проблемы новейшей историографии философии зарубежного Востока. – М. : Восточная литература, 1998. – С. 46–66.
123. Людтке, А. История повседневности в Германии: новые подходы к изучению труда, войны и власти [Текст] / А. Людтке. – М. : РОССПЭН, 2010. – 560 с.
124. Медушевская, О. М. Пространство и время в науках о человеке. Избранные труды [Текст] / О. М. Медушевская. – М. : Центр гуманитарных инициатив, 2013. – 463 с.
125. Маккей, Э. Древнейшие культуры долины Инда [Текст] / Э. Маккей. – М. : Изд-во иностранной литературы, 1951. – 180 с.

126. Маковельский, А. О. История логики [Текст] / А. О. Маковельский. – М. : Наука, 1964. – 256 с.
127. Малявин, В. В. Китайская цивилизация [Текст] / В. В. Малявин. – М. : АСТ, Астрель, 2001. – 192 с.
128. Марков, Б. В. Разум и сердце: история и теория менталитета [Текст] / Б. В. Марков. – СПб. : Наука, 1993. – 190 с.
129. Медведев, Е. М. Очерки истории Индии до XIII века [Текст] / Е. М. Медведев. – М. : Наука, 1990. – 331 с.
130. Мелетинский, Е. М. Поэтика мифа [Текст] / Е. М. Мелетинский. – М. : Наука, 2000. – 407 с.
131. Миронов, В. Б. Древний Восток и Азия [Текст] / В. Б. Миронов. – М. : Вече, 2006. – 450 с.
132. Мортимер, У. Древний Индостан [Текст] / У. Мортимер. – М. : Центрполиграф, 2005. – 206 с.
133. Мюллер, М. Шесть систем индийской философии [Текст] / М. Мюллер. – М. : Искусство, 1995. – 448 с.
134. Напольских, В. В. Очерки по этнической истории [Текст] / В. В. Напольских. – Казань : Ин-т археологии им. А. Х. Халикова, 2015. – 250 с.
135. Невелева, С. Л. Мифология древнеиндийского эпоса (пантеон) [Текст] / С. Л. Невелева. – М. : Наука, 1975. – 118 с.
136. Нобель, М., Кумарасвами, А. Мифы буддизма и индуизма [Текст] / М. Нобель, А. Кумарасвами. – М. : Центрполиграф, 2010. – 286 с.
137. Ольденбург, С. Ф. Культура Индии [Текст] / С. Ф. Ольденбург. – М. : Наука, 1991. – 277 с.
138. Ортега-и-Гассет, Х. Восстание масс [Текст] / Х. Ортега-и-Гассет // Избранные труды. – М. : Прогресс, 1991. – С. 14–66.
139. Осипов, А. М. Краткий очерк истории Индии до X века [Текст] / А. М. Осипов. – М. : Наука, 1948. – 190 с.

140. Пандей, Р. Б. Древнеиндийские домашние обряды [Текст] / Р. Б. Пандей. – М. : Восточная литература, 1990. – 320 с.
141. Первушина, О. В. Концепт «картины мира» в системе культурологии и социально-гуманитарных наук [Текст] / О. В. Первушина // Мир науки, образования, культуры. – Горно-Алтайск : Горно-алтайский государственный университет, 2008. – №5. – С. 148–153.
142. Перепелкин, Ю. Я. История Древнего Египта [Текст] / Ю. Я. Перепелкин. – СПб. : Летний сад, 2000. – 560 с.
143. Перфилова, Т. Б. «Назад в будущее». Ф. И. Буслаев: опыт изучения картины мира человека архаических и древних обществ [Текст] / Т. Б. Перфилова. – Ярославль : РИО ЯГПУ, 2017. – 506 с.
144. Пиаже, Ж. Избранные психологические труды [Текст] / Ж. Пиаже. – М. : Просвещение, 1994. – 659 с.
145. Пивоев, В. М. Мифологическое сознание как способ освоения мира [Текст] / В. М. Пивоев. – Петрозаводск : Карелия, 1991. – 320 с.
146. Плеснер, Х. Ступени органического и человек [Текст] / Х. Плеснер. – М. : Прогресс, 1988. – 552 с.
147. Подосинов, А. В. Ex oriente lux! Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии [Текст] / А. В. Подосинов. – М. : Языки славянской культуры, 1999. – 720 с.
148. Пятигорский, А. М. Материалы по истории индийской философии [Текст] / А. М. Пятигорский. – М. : Восточная литература, 1962. – 255 с.
149. Рабинович, И. С. Сорок веков индийской литературы [Текст] / И. С. Рабинович. – М. : Наука, 1969. – 339 с.
150. Радкау, Й. Природа и власть. Всемирная история окружающей среды [Текст] / Й. Радкау. – М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. – 472 с.
151. Роджерс, К. Становление личности. Взгляд на психотерапию [Текст] / К. Роджерс. – М. : Прогресс, 2004. – 320 с.

152. Саид, Э. Ориентализм [Текст] / Э. Саид. – М. : Русский мир, 2006. – 636 с.
153. Сапронов, П. А. Феномен героизма [Текст] / П. А. Сапронов. – М. : Гуманитарная академия, 2005. – 512 с.
154. Серебряный, С. Д. Многозначное откровение «Бхагавад-гиты» [Текст] / С. Д. Серебряный // Древо индуизма. – М. : Восточная литература, 1999. – С. 152–194.
155. Синха, Н. К., Банерджи, А. Ч. История Индии [Текст] / Н. К. Синха, А. Ч. Банерджи. – М. : Восточная литература, 1965. – 290 с.
156. Снесарев, А. Е. Этнографическая Индия [Текст] / А. Е. Снесарев. – М. : Наука, 1981. – 279 с.
157. Спенсер, Г. Социальная статика [Текст] / Г. Спенсер. – М. : Гама-Принт, 2013. – 496 с.
158. Сустель, Ж. Повседневная жизнь ацтеков накануне испанского завоевания [Текст] / Ж. Сустель. – М. : Молодая гвардия, 2007. – 320 с.
159. Сыров, В.Н. Значение картины мира в современной науке и философии [Текст] / В. Н. Сыров // Картина мира: модели, методы, концепты. – Томск, Изд-во Томского ун-та, 2001. – С. 22–35.
160. Тайлор, Э. Первобытная культура [Текст] / Э. Тайлор. – М. : Политиздат, 1989. – 573 с.
161. Таммита-Дегольда, С. Индия. История страны [Текст] / С. Таммита-Дегольда. – М. : АСТ, 2000. – 320 с.
162. Тиллих, П. Избранное. Теология культуры [Текст] / П. Тиллих. – М. : Юрист, 1995. – 479 с.
163. Томпсон, Р. Ведическая космография и астрономия [Текст] / Р. Томпсон. – М. : Философская книга, 2016. – 384 с.
164. Токарев, С. А. Ранние формы религии [Текст] / С. А. Токарев. – М. : Политиздат, 1990. – 622 с.
165. Уолперт, С. Индия. История, культура, философия [Текст] / С. Уолперт. – М. : Азбука-Аттикус, 2008. – 290 с.

166. Февр, Л. Бои за историю [Текст] / Л. Февр. – М. : Наука, 1991. – 598 с.
167. Франкфорт, Г., Уилсон, Д., Якобсен, Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека [Текст] / Г. Франкфорт, Д. Уилсон, Т. Якобсен. – М. : Наука, 1984. – 236 с.
168. Фрейд, З. Тотем и табу [Текст] / З. Фрейд. – М. : АСТ, 1997. – 448 с.
169. Фрэзер, Д. Золотая ветвь: исследование магии и религии [Текст] / Д. Фрэйзер. – М. : Терра, Книжный клуб, 2001. – 578 с.
170. Хайдеггер, М. Время картины мира [Текст] / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. – М. : Прогресс, 1993. – С. 41–63.
171. Хайдеггер, М. Основные проблемы феноменологии [Текст] / М. Хайдеггер. – СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 446 с.
172. Хасанов, А. И. Феномен времени [Текст] / А. И. Хасанов. – М. : ИПК, 1998. – 79 с.
173. Хейзинга, Й. Осень Средневековья [Текст] / Й. Хейзинга. – М. : Прогресс, 1995. – 416 с.
174. Хуторянская, А. Д. Картина мира в гуманитарной науке [Электронный ресурс] // А. Д. Хуторянская. – Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/kartina-mira-v-gumanitarnoy-nauke> (дата обращения: 29.12.2015).
175. Хюбнер, К. Истина мифа [Текст] / К. Хюбнер. – М. : Республика, 1996. – 448 с.
176. Цивьян, Т. В. Модель мира и ее лингвистические основы [Текст] / Т. В. Цивьян. – М. : КомКнига, 2006. – 280 с.
177. Чернышев, Ю. Г. Социально-утопические идеи и миф о «золотом веке» в Древнем Риме [Текст] / Ю. Г. Чернышев. – Новосибирск : Изд-во Новосибирского ун-та, 1994. – 340 с.

178. Шарма, Р. Ш. Древнеиндийское общество [Текст] / Р. Ш. Шарма. – М. : Прогресс, 1987. – 632 с.
179. Шеллер, М. Избранные произведения [Текст] / М. Шеллер. – М. : Гнозис, 1994. – 420 с.
180. Шохин, В. К. Индийская философия. Шраманский период (середина I тысячелетия до н. э.) / В. К. Шохин. – СПб. : Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2007. – 423 с.
181. Шпенглер О. Закат Европы [Текст] / О. Шпенглер: в 2. – Т. 2. – М. : Прогресс, 1993. – 530 с.
182. Щербатской, Ф. И. Буддийская логика [Текст] / Ф. И. Щербатской – М. : Прогресс, 1988. – 192 с.
183. Эдвардс, М. Древняя Индия. Быт, религия, культура [Текст] / М. Эдвардс. – М. : Центрполиграф, 2010. – 224 с.
184. Элиаде, М. История веры и религиозных идей [Текст] / М. Элиаде: в 3 т. – М. : Критерий, 2001. – 466 с.
185. Элиаде, М. Йога. Бессмертие и свобода [Текст] / М. Элиаде. – СПб. : Лань, 1999. – 240 с.
186. Элиаде, М. Священное и мирское [Текст] / М. Элиаде. – М. : МГУ, 1994. – 144 с.
187. Эрман, В. Г. Очерки истории ведийской литературы [Текст] / В. Г. Эрман. – М. : Наука, 1980. – 232 с.
188. Юнг, К. Г. Архетип и символ [Текст] / К. Г. Юнг. – М. : Ренессанс, 1991. – 304 с.
189. Юнг, К. Г. Человек и его символы [Текст] / К. Г. Юнг. – СПб. : Б. С. К., 1996. – 564 с.
190. Bhandarkar, R. G. The Collected Works [Текст] / R. G. Bhandarkar. – Poona : Oriental Research Institute, 1927. – 320 p.

191. Bryant, E. The Quest for the Origins of Vedic Culture: The Indo-Aryan Migration Debate [Текст] / E. Bryant. – New York: Oxford University Press, 2001. – 355 p.
192. Dutt, R. C. A History of Civilization in Ancient India [Текст] / R. C. Dutt. – Poona : Oriental Research Institute, 1922. – 245 p.
193. Elliott, H., Dawson, J. The History of India as Told by Its Own Historians [Текст] / H. Elliott, J. Dawson. – L. : Trubner and Co., 1877. – 290 p.
194. Elphinstone, M. The History of India [Текст] / M. Elphinstone. – L. : Trubner and Co., 1843. – 320 p.
195. Gleig, G. R. The History of the British Empire in India [Текст] / G. R. Gleig. – L. : W.H. Allen & Co., 1835. – 280 p.
196. Gonzalez-Reimann, L. The Mahabharata and the Yugas [Текст] / L. Gonzalez-Reimann. – New York : Peter Lang, 2002. – 186 p.
197. Holzman, A. The Mahābhārata [Текст] / A. Holzman. – L. : Oxford University Press, 1925. – 245 p.
198. Hopkins, E. W. Epic Mythology [Текст] / E. W. Hopkins. – L. : Oxford University Press, 1935. – 340 p.
199. Inden, R. Imagining India [Текст] / R. Inden. – Cambridge : Asia Publishing House, 1992. – 530 p.
200. Jacobi, H. The Ramayana. History and Genesis [Текст] / H. Jacobi. – New Delhi : Oxford University Press, 1976. – 340 p.
201. Kanakasabhai, V. The Tamils 1800 years ago [Текст] / V. Kanakasabhai. – Madras : Mann and Co., 1904. – 480 p.
202. Kosambi, D. D. The Culture and Civilization of India [Текст] / D. D. Kosambi. – Delhi : Oxford University Press, 1977. – 350 p.
203. Lal, V. The History of History. Politics and Scholarship in Modern India [Текст] / V. Lal. – Delhi : Oxford University Press, 2003. – 321 p.
204. Majumdar, R.C. An Advanced History of India [Текст] / R. C. Majumdar. – L. : Oxford University Press, 1960. – 455 p.

205. Majumdar, R. C. The History and Culture of the Indian People [Текст] / R. C. Majumdar. – Bombay : Asia Publishing House, 1977. – 354 p.
206. McLeod, J. The History of India [Текст] / J. McLeod. – L. : Greenwood Publishing Group, 2002 – 632 p.
207. Michaels, A. Hinduism. Past and Present [Текст] / A. Michaels. – New Jersey: Princeton University Press, 2004. – 630 p.
208. Mukerji, D. P. On Indian History. A Study in Method [Текст] / D. P. Mukerji. – Bombay : Sheldon Pollock, 1945. – 340 p.
209. Naoroji, D. Poverty and Un-British Rule in India [Текст] / D. Naoroji. – Poona : Oriental Research Institute, 1901. – 240 p.
210. Patil, N. B. Folklore in the Mahābhārata [Текст] / N. B. Patil. – L. : Oxford University Press, 1983. – 550 p.
211. Redfeild, R. The Little Community. Viewpoints for the Study of a Human Whole [Текст] / R. Redfeild. – Chicago, Illinois : University of Chicago Press, 1955. – 131 p.
212. Singh, B. P. Indian culture. The State, the Art and Beyond [Текст] / B. P. Singh. – Delhi : Oxford University Press, 2000. – 360 p.
213. Shulman, D. Studies in Tamil, Telugu and Sanskrit. [Текст] / D. Shulman. – Delhi : Oxford University Press, 2004. – 334 p.
214. Skinner, B. F. Beyond Freedom and Dignity [Текст] / B. F. Skinner. – New York : Penguin Books, 1971. – 216 p.
215. Sharma, A. Hinduism and Its Sense of History [Текст] / A. Sharma. – Oxford : Oxford University Press, 2003. – 532 p.
216. Smith, V. A. The Early History of India from 600 B. C. to the Muhammaddan Conquest [Текст] / V. A. Smith. – Oxford : Oxford University Press, 1924. – 245 p.
217. Sorensen, S. An Index to the Names in the Mahabharata [Текст] / S. Sorensen. – Delhi : Oxford University Press, 1963. – 210 p.

218. Sukthankar, V. S. On the Meaning of the Mahābhārata and its Critics [Текст] / V. S. Sukthankar. – Bombay : Oriental Research Institute, 1980. – 420 p.
219. Thapar, R. Asokan India and the Gupta Age [Текст] / R. Thapar. – Delhi : Oxford University Press, 1986. – 245 p.
220. Wach, J. Sociology of Religion [Текст] / J. Wach. – Chicago : University of Chicago Press, 1944. – 355 p.
221. Winternitz, M. A History of Indian Literature [Текст] / M. Winternitz. – New Delhi : Oxford University Press, 1977. – 420 p.

Авторефераты диссертаций

1. Григорьев, А. Ф. Этническая картина мира гребенских казаков: опыт культурологического анализа [Текст] : автореф. ... д-ра культурологии / А. Ф. Григорьев. – Краснодар: Изд-во Краснодарского университета, 2012. – 32 с.
2. Дерига, Е. С. Сущность и структура этнической картины мира в контексте конструирования социальной реальности [Текст] : автореф. ... канд. филос. наук / Е. С. Дерига. – Томск : Изд-во Томского университета, 2008. – 18 с.
3. Королева, Н. Н. Смысловые образования в картине мира личности [Текст] : автореф. ... дис. канд. психол. наук / Н. Н. Королева. – СПб. : Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1998. – 23 с.

Учебные и энциклопедические издания

4. Всемирная история [Текст] / гл. ред. О. А. Чубарьян и др. – В 6 т. – Т. 1. – М. : Наука, 2011. – 260 с.
5. Гуревич, П. С. Философская антропология: учебное пособие [Текст] / П. С. Гуревич. – М. : Изд-во МГУ, 2009. – 416 с.
6. Драч, Г. В. Культурология: учебно-методическое пособие [Текст] / Г. В. Драч. – М. : Альфа-М, 2000. – 432 с.
7. Ермолин А. Е. Миф и культура: учебно-методическое пособие [Текст] / А. Е. Ермолин. – Ярославль : Александр Рутман, 2002. – 122 с.

8. Zubov, A. B. Лекции по истории религии [Текст] / А. Б. Зубов. – М. : Альпина нон-фикшн, 2016. – 202 с.
9. Индийская философия: Энциклопедия [Текст] / отв. ред. М. Т. Степанянц. – М. : Восточная литература, 2009. – 950 с.
10. Лурье, С. В. Историческая этнология: учебно-методическое пособие [Текст] / С. В. Лурье. – М. : Академический проект: Гаудеамус, 2004. – 624 с.
11. Мифы народов мира [Текст] : в 2 т. / гл. ред. А. С. Токарев. – М. : Сов. энциклопедия, 1980. – 1400 с.
12. Перфилова, Т. Б. История цивилизаций Древнего Востока: учебное пособие [Текст] / Т. Б. Перфилова. – Ярославль : Изд-во ГОУ ВПО «ЯГПУ им. К.Д. Ушинского», 2011. – 337 с.
13. Серкин, В. П. Психология субъективной семантики и психосемантики : учебное пособие [Текст] / В. П. Серкин. – М. : Изд-во МГУ, 2008. – 320 с.
14. Словарь средневековой культуры [Текст] / под ред. А. Я. Гуревича. – М. : РОССПЭН, 2007. – 624 с.
15. Смит, Р. История психологии [Текст] / Р. Смит. – М. : Академия, 2008. – 520 с.
16. Теория и методология исторической науки: терминологический словарь [Текст] / Отв. ред. А. О. Чубарьян. – М. : Аквилон, 2014. – 576 с.
17. Топоров, В. Н. Модель мира [Текст] / В. Н. Топоров // Мифы народов мира: в 2 т. – Т. 2. – М. : Сов. энциклопедия, 1980. – С. 161–166.
18. Флиер, А. Я. Культурология для культурологов: учебное пособие [Текст] / М. : Академический проект, 2000. – 496 с.