

ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ В АРЕАЛАХ АЗИИ

М.Ф. Альбедиль

АНТРОПОМОРФНЫЙ КОД В ОПИСАНИЯХ МИФОЛОГИЧЕСКОГО ПРОСТРАНСТВА (ДРЕВНЕИНДИЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ)

В древнеиндийской культуре, базирующейся на мифологической картине мира, категория пространства была одной из основополагающих. Судя по древним текстам, например ведийским, наличие пространства считалось важнейшей характеристикой упорядоченной и организованной вселенной, противостоящей неорганизованному миру, хаосу, в котором пространство отсутствовало.

Стоит подчеркнуть, что мифологическое пространство понималось иначе, чем постулируется современной физико-математической наукой, по крайней мере со времен И. Ньютона. Оно не воспринималось как непрерывное и однородное, геометризованное и бесконечно делимое на части, в каждой из которых оно должно быть равно самому себе. Современные представления тяготеют к объективизации пространства и его оторванности от субъекта, к его овеществлению и покорению, наконец, к его унификации и лишению качественных различий.

Что же касается мифотворческой мысли, то она не абстрагировала понятие пространства от своего эмпирического знания о нем, а также от его переживания как качественно конечного и отделенного границами, своего или чужого. Вследствие этого оно не было таким рационализированным, как нынешнее. Через квалифицирующие ассоциации пространственные представления обычно связывались с конкретными ориентациями, имеющими эмоциональную окраску, поэтому пространство оказывалось неоднородным, качественным, конечным; оно воспринималось как оживотворенное и одухотворенное.

Важной характеристикой пространства была и его равносущность времени: они были организованы сходным образом и потому взаимопределяемы. Вследствие этого любое полноценное описание пространства предполагало и его временные характеристики. Союз времени и пространства, хронотоп, не считался абстрактной категорией, а переживался как конкретно-чувственный образ, как живая, осязаемая реальность. И пространство, и время могли быть дружественными или враждебными к людям, насыщенными благой, сакральной энергией или лишенными ее.

Вероятно, понятие пространства в процессе космогенеза (как оно описано в ведийских текстах) появилось не сразу. Скорее всего, первоначальным вариантом следует считать двучленное деление космоса, выраженное в формуле *дьява притхиви*, «земля и небо»; ему предшествовало состояние неорганизованного мира, где земля и небо составляли единое целое. Трехчленное деление пространства является более поздним вариантом; оно подразумевает разделение вселенной на землю, воздушное пространство и небо, или небесный свод.

Таким образом, пространство появляется в результате сакрального акта творения уже после того, как реализована идея становления мира. Пространству отводится роль посредствующего члена, который занимает центральное положение в структуре этой вселенной, соединяя два полюса космоса и сохраняя его статус как упорядоченного мира. Нарушение этой связи, дезартикуляция космоса грозит гибелью вселенной и обратному превращению ее в «несозданный» мир [Brown 1965: 30].

Показательно, что в категориальном аппарате древних индийцев не было специального термина для обозначения пространства, хотя, по мнению австрийского индолога Э. Фраувальнера, роль пространства в мифологической модели мира принадлежала *акаше*, воспринимаемой позже как носитель звука [Frauwallner 1973: 72–73]. Скорее всего, этот термин, образованный от глагола *а-каш* («смотреть», «узнавать»), использовался не как понятийный эквивалент с определенным набором значений, а как некая метафора или описательное понятие. В ведах она понимается как синоним неба или атмосферы, а также как некое тонкое первовещество, эфирная субстанция, пронизывающая всю вселенную, из которой происходит все сущее в ней. В более поздних текстах, особенно философских, значения акаши становятся еще более разнообразными.

Само происхождение организованного пространства и его свойства по-разному описываются в мифах творения и соответствующих им ритуалах. Особый интерес представляют собой случаи, когда разные воз-

никающие части пространства обнаруживают единый источник происхождения, например происходят из членов тела первочеловека. Есть и «зеркальные» варианты, когда части первочеловека происходят из разных частей космического пространства.

В этом смысле показателен один из ведийских гимнов, посвященных космическому гиганту-первочеловеку, тысячеглавому, тысячеглазому и тысяченогому Пуруше (букв. «человек»; имя образовано от глагола со значением «наполнять»), которого боги принесли в жертву в изначальные времена. В гимне последовательно описывается, как из тела этого первочеловека разворачивался весь видимый феноменальный мир: элементы живого и неживого, гимны и напевы, ритуальные формулы, земля и луна, солнце и воздушное пространство, животные, живущие в воздухе, в лесу и в деревне и т.п. Пуруша со всех сторон покрывает землю и властвует над бессмертием, он «распространяется над тем, что ест пищу и что ее не ест», он — «это вселенная, которая была и которая будет» [Ригведа 1972: 260]. Но Пуруша выступает не только как источник видимой вселенной. В гимне устанавливаются и конкретные ряды соответствий его частей тела и отдельных элементов пространства:

Луна из его духа рождена,
Из глаза солнце родилось,
Из уст — Индра и Агни,
Из дыханья родился ветер.

Из пупа возникло воздушное пространство,
Из головы развилось небо,
Из ног — земля, стороны света — из уха.
Так они устроили миры

[Там же, 261].

Этот древнеиндийский миф о творении элементов вселенной из частей тела первосущества относится к числу универсальных. Многочисленные параллели ему обнаруживаются как в индоевропейских, так и в других традициях. В вавилонской космогонии таким существом (первоисточником мира) оказалась праматерь Тиамат — дракон, из тела которого были созданы небо и земля. В иранской мифологии сходный персонаж — бык, которого принес в жертву сначала Ариман, а потом Митра. В скандинавской — гигант Имир, расчлененный богами, в китайской — великан Паньгу и т.п. Благодаря выстраиваемым рядам соот-

ветствий частей тела первосущества и элементов вселенной последние получали свое мифопоэтическое значение и сакральное осмысление [Топоров 1983: 243].

Приведенный пример показывает, что тело первочеловека оказалось удобной моделью, с помощью которой мифологическое сознание конструировало и описывало пространство Вселенной. Если воспользоваться формулировкой выдающегося отечественного ученого А.Ф. Лосева, то о таком мифологическом первочеловеке можно говорить как о носителе определенной степени абсолютной мировой целостности. При этом особенностью такого целостного человека является воплощенная в нем мировая сила и мировое самоутверждение [Лосев 1988: 132].

Мифологические интуиции пространства и их моделирующие возможности еще ждут своего детального исследования. В аспекте анализа моделирующих систем значительный интерес представляют работы немецкого ученого и мыслителя Э. Кассирера о человеке как о «символическом животном» [Cassirer 1955: 13]. Он отмечал, что продуктивная символическая деятельность «приложима не только к языку, но и к мифу, религии и искусству, которые в конечном итоге на нем основываются» [Cassirer 1979: 57]. Представляется, что работы Э. Кассирера могут послужить надежной методологической основой для изысканий в области пространственно-временных мифологических моделей.

Итак, тело человека и его жизненные функции были положены в основу архаической мифологической классификации пространства, которая получила выражение прежде всего в ряде оппозиций: верх — низ, правое — левое, передняя часть — задняя часть и т.п. Вполне возможно, что особенности человеческого телесного восприятия обусловили и привычную трехмерность пространства. Еще А. Пуанкаре показал, что человек гораздо больше приспособлен к трехмерному пространству, чем к двух- или четырехмерному [Пуанкаре 1923: 44–45].

Пространство космоса, как и собранное из отдельных частей тело человека, качественно неоднородно. В его горизонтальной структуре выделяются центр как место высшей сакральной ценности и противостоящая ему периферия с постепенным убыванием сакральности. Центр земли в вертикальном разрезе вселенной отождествлялся с центром неба. Здесь проходит ось мира, связующая и скрепляющая все части мироздания, все космические зоны. Как говорится в одном из гимнов Ригведы, «на пуп неба воссел жрец, готовящий жертву» [Ригведа 1972: 98]. Только в таком сакральном месте, в центре мира, могут и должны совершаться ритуалы, поскольку лишь там мир людей может соеди-

ниться с миром богов, и потому центр мира отмечался пупом Вселенной, алтарем, храмом, мировым древом, мировой горой, крестом и т.п. [Топоров 1983: 256].

Таким образом, по мифологическим воззрениям, организованный мир (макрокосм), тождественный человеческому телу (микрокосму), состоит из такого пространства, на разных полюсах которого находится небесный свод с богами и небожителями и земля с людьми и всем, что на ней существует. А между ними через центр — некое сакральное место — осуществляется постоянная связь. Создание опоры и расширение пространства, пригодного для жизни, наличие структурированного пространства само по себе является важной характеристикой организованного мира; оно необходимо для его полнокровного существования.

Эти древние мифологические интуиции пространства и пространственных отношений, основанные на антропоморфной модели, позже получили развитие в традиционных религиях Индии, а также разнообразное рациональное осмысление в местных философских традициях.

Библиография

- Ригведа. Избранные гимны. М., 1972.
Лосев А.Ф. Дерзание духа. М., 1988.
Пуанкаре А. Почему пространство имеет три измерения // Пуанкаре А. Последние мысли. Пг., 1932.
Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М., 1983.
- Brown W.N.* Theories of Creation in the Rig Veda // Journal of the American Oriental Society. 1965. Vol. 85, No 1.
Cassirer E. The Philosophy of Symbolic Forms. New Haven, 1955. Vol. 2.
Cassirer E. Symbol, Myth and Culture. New Haven, London, 1979.
Frauwallner E. History of Indian Philosophy. Delhi, 1973. Vol. 2.