

PHILOSOPHY OF THE EAST

Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture

ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

Философская антропология, философия культуры

Оригинальная статья

Философские науки

УДК 2-1(34):[130.2:2+233-247];2-28=03.211+=03.212=161.1)

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-4-1097-1113

Древнеиндийский хронотоп в палийских и санскритских источниках

Евгений Геннадиевич Вырщик

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,

bimbisara@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-5240-8871>

Аннотация. Автор анализирует проблему хронотопа в древнеиндийских текстах, написанных на санскрите («Ману-Смрити», «Артхашастра», «Рамаяна», «Брихадараньяка-Упанишада») и пали («Симависодхани»). «Хронотоп» – это категория, введенная советским ученым Михаилом Бахтиным (1895–1975). Эта категория описывает, как конфигурации времени и пространства представлены в языке и дискурсе. В частности, автор анализирует проблему представлений о пространстве применительно к категориям «страна» и «Царство». Исследование дало два основных результата. Во-первых, так называемое «священное пространство» в древнеиндийских текстах всегда представлялось в виде квадрата (или прямоугольника). Это похоже на то, что называется Васту-мандалой в Васту-Видье, традиционной науке о строительстве. Во-вторых, «сакральное пространство» в древнеиндийских текстах на санскрите и пали связано с множеством разнородных явлений: пространством, социумом, временем и т. д. В подобном отрывке, взятом из «Брихадараньяка-Упанишады», автор обнаруживает замечательное явление: в чисто пространственном, на первый взгляд, описании количество временных категорий едва ли не превосходит количество пространственных, то есть мы наблюдаем пространство, описанное через время. Следовательно, в древнеиндийской культуре пространство и время неотделимы друг от друга. Автор делает вывод, что в древнеиндийской культуре мы имеем дело с хронотопом как единой и неделимой категорией, а старые представления об атемпоральности древнеиндийской культуры в корне неверны.

Ключевые слова: палийская литература; упанишады; «Ману-смрити»; «Рамаяна»; хронотоп

Для цитирования: Вырщик Е. Г. Древнеиндийский хронотоп в палийских и санскритских источниках // *Ориенталистика*. 2020. Т. 3, № 4. С. 1097–1113. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-4-1097-1113.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





Ancient Indian chronotope in Pali and Sanskrit sources

Yevgeniy G. Vyrschikov

*Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,
bimbisara@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-5240-8871>*

Abstract. The author analyses the *chronotope* problem in the Ancient Indian texts written in Sanskrit (“Manu-Smriti”, “Arthashastra”, “Ramayana”, “Brihadaranyaka-Upanishad”) and Pali (“Simavisodhani”) languages. The “chronotope” is a category introduced by the Soviet scholar Mikhail Bakhtin (1895–1975). This category describes how configurations of time and space are represented in language and discourse. In particular, the author analyses the problem of the ideas of space regarding the “country” and “Kingdom” categories. The research has yielded two main results. In the first instance, the so-called “sacred space” in the ancient Indian texts is always represented in form of a square (or rectangle). It is similar to what is called a *Vastu-mandala* in the *Vastu-Vidya*, the traditional science of building and construction. In the second instance, the so-called “sacred space” in the ancient Indian texts written in Sanskrit and Pali is associated with a set of heterogeneous phenomena: space, *socium*, time, etc. In a similar passage taken from the *Brihadaranyaka Upanishad* the author discovers a remarkable phenomenon. In describing the spatial reality, the number of times where one refers to the category of “time” is higher than that, which refers to the spatial category. This fact invites a conclusion: in ancient Indian culture, the categories of space and time are inseparable and always go together. Therefore, the ancient Indian culture definitively included a category of *the chronotope*. As a result of this discovery one should not any longer take into consideration the common topic of the “atemporal” character of the ancient Indian culture.

Keywords: Pali literature; Upanishads; “Manu-Smriti”; “Ramayana”; chronotope

For citation: Vyrschikov Ye. G. Ancient Indian chronotope in Pali and Sanskrit sources. *Orientalistica*. 2020;3(4):1097–1113. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-4-1097-1113.

Введение

Нередко принято считать, что древнеиндийская культура относится к числу культур «атемпоральных», или иначе – «пространственных» (в сущности, по умолчанию это предполагается в подавляющем большинстве работ по культуре Древней Индии). Такая атрибуция предполагает, что время в рассматриваемой культуре не входит в число значимых культурных доминант. Так это или нет – на этот вопрос может ответить только анализ источников. И первый вопрос, который неизбежно возникает в связи с этим, – а что же собой представляла в древнеиндийской культуре такая категория как пространство? Для этого рассмотрим пространственные описания в древнеиндийских памятниках, они осветят эту проблему.

Сама проблема представлений о географическом пространстве в древнеиндийской культуре – это, прежде всего, проблема соотношения



пространства географического и пространства сакрального, как это будет видно из текстов. Это касается равно и палийских, и санскритских источников.

Страна как сакральное пространство

Рассмотрим для примера отрывок из позднего палийского текста «Симависодхани» (это один из текстов с подобным названием, данный был взят из источника [1]), который автором уже был переведен и проанализирован (хотя и в ином ключе) в [2, с. 173–174]:

1. Raṭṭhasīmā nāma kāsikosalādikā soḷasa mahājanapadā. “Soḷasamahānagara”ntipi tesam nāmaṃ. Tattha soḷasa mahājanapadāni nāma. Aṅgaratṭhaṃ, magadharatṭhaṃ, kosalaratṭhaṃ, vajjiratṭhaṃ, cetiyaratṭhaṃ, kururatṭhaṃ, pañcālaratṭhaṃ, majjharatṭhaṃ, surasenaratṭhaṃ, assakarattṭhaṃ, avantiratṭhaṃ, gandhālaratṭhaṃ, mallaratṭhaṃ, kambojaratṭhanti imāni soḷasamahājanapadāni nāma.

Границы страны, называемой Каши-Кошала⁽¹⁾, включают в себя шестнадцать махаджананапад. «Великий город “шестнадцати”» – воистину, [таково] их имя. Там [находящуюся страну] «Шестнадцать махаджананапад» именуют. Страна Анга, страна Магадха, страна Кошала, страна Ваджи, страна Четья, страна Куру, страна Панчала, страна Мадджха⁽²⁾, страна Шурасена, страна Ассака, страна Аванти, страна Гандхара, страна Малла, страна Камбоджа – это имена шестнадцати махаджананапад.

Комментарий

⁽¹⁾ Это составное имя по логике должно обозначать (уж не знаю как – ведь Кошала потом упоминается) две дополнительные *махаджананапады*, иначе счет не сходится: в перечне «шестнадцати» перечислено только 14 *махаджананапад*; впрочем, возможно, две оставшиеся *махаджананапады* были известны «по умолчанию» и потому не упомянуты в тексте, но отчего – неясно;

⁽²⁾ Здесь, очевидно, пали *majjha* означает не санскр. *madhya*, как должно бы, а искаженное палийское слово *maccā* – «за древностию лет», то есть санскр. *matsya*; отсутствие племени *матсья* среди упомянутых *куру*, *панчала* и *шурасена* выглядело бы странно; эту гипотезу подтверждают и аналогичные фрагменты основного корпуса палийского канона.

Несмотря на позднее происхождение, в своем перечислении древних царств и племен данный памятник следует многочисленным подобным перечням, которые содержит палийский канон, в особенности Сутта-питака (см.: [2]). Нетрудно видеть, что шестнадцать *махаджананапад* здесь прямо названы «Великий город “шестнадцати”», то есть, согласно традиции канона, мы имеем дело с сакральным пространством, в основе которого



лежит *васту-мандала*, на которой и строится город (см.: [2, с. 171–172]). Страна здесь изначально задается как некое сакральное пространство.

На первый взгляд в брахманистских памятниках дело обстоит не так, но только на первый взгляд. О том, что это не так, говорит отрывок из «Ману-смрити», гл. II, абз. 17–24 (см.: [3]).

**sarasvatīdṛṣadvatyor devanadyor yad antaram |
taṃ devanīrmitaṃ deśaṃ brahmāvartaṃ pracakṣate || 17 ||
tasmindeśe ya ācāraḥ pāraṃparyakramāgataḥ |
varṇānāṃ sāntarālānāṃ sa sadācāra ucyate || 18 ||
kurukṣetraṃ ca matsyāśca pañcālāḥ sūrasenakāḥ |
eṣa brahmaṛṣideśo vai brahmāvartādanantaraḥ || 19 ||
etaddeśaprasūtasya sakāśād agrajanmanaḥ |
svaṃ svaṃ caritraṃ śikṣeraṃ pṛthivyāṃ sarvamānavāḥ || 20 ||
himavadvindhyayor madhyaṃ yat prāgvinaśanād api |
pratyageva prayāgācca madhyadeśaḥ prakīrtitaḥ || 21 ||
ā samudrāttu vai pūrvādāsamudrāttu paścimāt |
taylor evāntaraṃ giryor āryāvartaṃ vidur budhāḥ || 22 ||
kṛṣṇasāraṣṭu caratī mṛgo yatra svabhavataḥ |
sa jñeyo yajñīyo deśo mleccchadeśastvataḥ paraḥ || 23 ||
etān dvijātayo deśān saṃśrayeraṃ prayatnataḥ |
sūdrastu yasminkasmin vā nivasedvṛttikarsītaḥ || 24 ||**

[Ту,] которая между божественными реками Сарасвати и Дришадвати – |
Ту страну, богами созданную, называют Брахмавартой || 17 ||
В той стране происходящий от традиции обычай – |
Он вечным обычаем возглашается – [и для] варн⁽¹⁾,
[и для] смешанных [каст] || 18 ||
И [земля] Курукшетра, и матсьи, панчалы, шурасенаки – |
Это Брахмаришидеша, воистину [она стоит] сразу после Брахма-
варты || 19 ||

От высокородного [брахмана], рожденного в этой стране, |
Да будут изучать свои обычаи все манавы⁽²⁾ на Земле || 20 ||
[Землю] между Гималаями и [горами] Виндхья, к востоку от Винишаны, |
К западу от Праяги – Мадхьядешей именуют || 21 ||
От восточного же океана до западного океана – |
[Пространство] между теми горами Арьяварты назвали мудрые || 22 ||
Там, [где] черная антилопа⁽³⁾ бродит, где водится дикая газель – |
[Лишь] та страна должна быть признана достойной яджни,
но далее этого – страна млеччхов⁽⁴⁾ || 23 ||
[Лишь] в этих странах⁽⁵⁾ дваждырожденные
пусть стремятся поселиться, |
Шудра же в состоянии истощения пусть живет в любой. || 24 ||



Комментарий

(1) Слово varṇa в ведийском и санскрите означает также «цвет». Налицо подобнозначность оппозиций чистый цвет : смешанный цвет и варна : смешанная каста;

(2) *Манава* (санскр. mānava) – здесь: молодой брахман-ученик;

(3) Черная антилопа в настоящее время водится только на открытой равнине, избегая лесистой и возвышенной местности;

(4) *Млечча* – неарии по крови, языку и обычаям, не признающие «дхармы четырех варн и ашрамов»;

(5) Неясно, что подразумевается под «странами» (deśān): вся Арьяварта или лишь три перечисленные деши (санскр. deśa 'край, страна').

При анализе того или иного памятника Древней Индии важно иметь представление о том, в каком именно регионе Индии он создавался. Как нетрудно видеть из текста «Ману-смрити», «чистая» («высшая») земля – *Брахмаварта* – расположена между реками Сарасвати и Дришадвати. Следующая (низшая по отношению к ней) земля – *Брахмаришидеша* – включает страны *Куру*, *Матсья*, *Панчала*, *Шурасена*. В этой земле чисты только брахманы. Далее к востоку – земля *Мадхьядеша* («Срединная страна») недвусмысленно соотносится с мифологическим «срединным миром», расположенным между «верхним» и «нижним» мирами. Последующая территория – город *Праяга* и пространство от него до Восточного Океана (нынешний Бенгальский залив) – специального названия не имеет. Очевидно, она соотносится с мифологическим «нижним миром», местом ритуально нечистым и опасным. Жители этой «нечистой» земли, само собой, также считались «нечистыми», на что в тексте «Ману-смрити» есть многочисленные прямые указания. Авторы заняли здесь позицию принципиальную: «нечистым» городом у них является даже *Праяга*, который стоит у слияния рек Ганги и Ямуны, на святом месте. Очевидно, что авторами «Ману-смрити» были брахманы Северо-Запада. В их глазах Восточная Индия в принципе была «нечистой» землей, и ее жители в лучшем случае могли рассчитывать на статус *вратьев*. Но, во-первых, и на это нельзя было рассчитывать твердо: одна и та же группа населения могла то считаться *вратьями*, то числиться низшей кастой. Так, в одной и той же главе *дравиды* объявляются то *вратьями* (гл. X, абз. 22), то *шудрами* (гл. X, абз. 43–44). А во-вторых, по какому принципу «Ману-смрити» объявляет ту или иную группу населения *вратьями*? Если, не мудрствуя, просто перечислить всех *вратьев*, станет ясно, что «чистота рода» здесь ни при чем. В числе прочих *вратьев* (гл. X, абз. 43–44) фигурируют *камбоджа* (жители южного Афганистана), *явана* (греки или эллинизированные этнические группы), *шака* (саки или иные среднеазиатские кочевники), *пахлава* (парфяне) и *чина* (китайцы), то есть натуральные *млечча*. А. А. Вигасин подметил тут любопытную закономерность, а



именно – склонность авторов «Ману-смрити» зачислять во *вратьи* наиболее могущественных иностранцев, тогда как «свои» чаще всего довольствовались званием «смешанных» каст [4, с. 292]. Однако и из этого правила есть многочисленные исключения. Наиболее могущественные из независимых племен Восточной Индии также числятся *вратьями* (исключение составляют *магадхи* и *андхры*, хотя их сила несомненна). То, что племенные объединения были могущественным и постоянно действующим фактором древнеиндийской политики, подтверждает «Артхашастра». Там прямо говорится (гл. XI, абз. 1; см.: [5]), что привлечение на свою сторону племенных сообществ – более важный фактор в войне, нежели сильное войско и могущественные союзники.

Надо, однако, заметить, что в «Артхашастре» эти племена (среди них присутствуют и *малы*, и *личчавы*, и *вриджелики* – палийские *ваджи*) называются не *вратьями*, а *кшатрийскими союзами* (*kṣatriyaśreṇi*). Термин *вратья* в «Артхашастре» также присутствует, но в совсем другом разделе (см. гл. III, абз. 7) и с иным значением, нежели в «Ману-смрити». Он обозначает лишь лиц, рожденных от отца и матери равной касты, но не соблюдающих брахманских обрядов.

Таким образом, упомянутые племена могли получить тот или иной оценочный термин-характеристику в зависимости от контекста и памятника. Есть еще одна важная характеристика этих племен (гл. XI, абз. 1): *gāja-śabda-upajīvināḥ* букв. 'живущие [с] титулом «царь»', в противоположность *камбоджам, сураштрам* и им подобным (*vārtā-śāstra-upajīvināḥ*, букв. 'живущие оружием [как] способом существования'). Смысл этих выражений ясен, только если рассматривать их не по отдельности, а так, как они даны в тексте, – как противопоставление. Тогда понятно, что они противопоставляются как «царствующие» (на своей территории) и как вынужденные (ради хлеба насущного и социального статуса) поставить свой клинок (*śāstra*) на службу кого-то «царствующего»; то есть как независимые племена и служилые.

Однако не всё при рассмотрении данной проблемы можно списать на воздействие социальных или политических факторов. Как сейчас будет показано, возникает ряд вопросов, требующих иного подхода.

Итак, как уже говорилось, именно на Северо-Западе, по-видимому, была создана «Ману-смрити», и именно эта, самая «чистая» территория, Брахмаварта, зовется *вартой* (*varta*), как и вся пригодная для ариев территория – Арьяварта (перенос смысла «целого» на наиболее важную часть-*деша*). Остальные территории называются просто *деша* (*deśa*). Территория от Праяги и ниже по Ганге и вовсе названия не имеет. То есть мы наблюдаем парадоксальную для брахманистского памятника картину: нарастание «нечистоты» территории с запада на восток, тогда как по всем брахманским канонам все должно быть строго наоборот. Данная инверсия произошла по причинам, главным образом, социокультурным:



«нечистое», по понятиям брахманов Северо-Запада, население делает «нечистой» и землю, на которой проживает. Однако со всем этим сопряжена одна проблема чисто культурного ряда, не имеющая прямого отношения к социальной сфере.

Рассмотрим еще раз переведенный отрывок. Нетрудно видеть, что для «Ману-смрити» универсальным термином для обозначения страны (страны, а не царства!) является *деша* (санскр. *deśa* 'край, страна' от основы *dīś* 'сторона света', (гл.) 'указывать'). Термин *деша* здесь имеет больший объем, нежели термин *варта*: Брахмаварта является *дешей* (*taṃ devanīrmitaṃ deśaṃ brahmāvartaṃ pracakṣate*, «Ману-смрити», гл. II, абз. 17); более того, Арьяварта – понятие, включающее в себя несколько *деша* – противопоставляется *млеччха-деше* (гл. II, абз. 22–23):

Арьяварта (*āryāvarta*): Страна млеччхов (*mlecchadeśa*)

Однако даже в пределах «Ману-смрити» термин *деша* не может претендовать на универсализм. В этом небольшом отрывке обрисованы представления, относящиеся к двум важным для культуры Древней Индии терминам, которые пересекаются с термином *деша* лишь отчасти. Рассмотрим, как именно задается каждая *деша* в тексте.

1. *Брахмаварта*, как уже говорилось, задается как территория между двумя реками – Сарасвати и Дришадвати.

2. *Брахмаришидеша* – это «и Курукшетра, и матсьи, панчалы, шурасенаки» (*kurukṣetraṃ sa matsyāśca pañcālāḥ śūrasenakāḥ*). По множественному числу можно думать, что здесь имеются в виду названные племена как таковые. Однако способ обозначения племени *куру* через территорию Курукшетры (*kurukṣetraṃ sa* вместо ожидаемого *kuravaśca*) говорит о том, что тут мы имеем дело именно с племенными территориями, то есть с так называемыми *махаджанпадами* (санскр. пали *mahājanapada*). Именно *джанпада* – основная территориальная единица в «Артхашастре». Здесь передача смысла организована как в палийском каноне, где, когда хотят сказать о Северной Индии в целом, перечисляют некоторое количество выделенных, знаковых *махаджанпад* (как мы это могли видеть выше). Но, в отличие от *деша* (как она дана в «Ману-смрити»), *махаджанпада* очень конкретна, привязана к доминирующему на данной территории племени или царству и, как следствие, мельче.

3. *Мадхьядеша* (Срединная страна) задается как пространство между Гималаями и горами Виндхья с севера на юг и между Винашаной и Праягой с запада на восток, то есть представляет собой прямоугольник. Аналогичный прямоугольник представляет собой Арьяварта, но этот прямоугольник расширен с запада на восток: Арьяварта простирается от Западного до Восточного океана.

В связи с последним нам необходимо выяснить два вопроса: что это за прямоугольник; и, что не менее важно, не навязали ли мы «темному»



месту в тексте свои собственные представления? На последний вопрос однозначный ответ дает «Брихадараньяка-упанишада» (гл. I, брх. 1, абз. 1; см.: [6]), где образ жертвенного коня вписан в некую пространственную область в виде четырехугольника, ориентированного, на первый взгляд, в вертикальной плоскости. Однако при этом его боковыми гранями (как и в «Ману-смрити») являются лежащие в горизонтальной плоскости Восточный и Западный океаны, а значит, и весь четырехугольник определенным образом проецируется на горизонтальную плоскость. Перед нами характерный для архаических пространственных классификаций изоморфизм вертикальной и горизонтальной классификаций в соответствии с индийской традицией:

верх = север

низ = юг

При этом ориентация жертвенного коня не оставляет сомнений, что оппозиция *восток : запад* также соотносится с оппозицией *верх : низ*:

восток = передняя часть коня = верх

запад = задняя часть коня = низ

По-видимому, данный четырехугольник совпадает с тем, который обрисован в «Ману-смрити» для Арьяварты (хотя слово «Арьяварта» в «Брихадараньяка-упанишаде» не употребляется). Во всяком случае, о западной и восточной границах обитаемого мира «Брихадараньяка-упанишада» говорит прямо, а не косвенно, и с границами Арьяварты из «Ману-смрити» они совпадают. Любопытно также, что, в отличие от «Ману-смрити», ритуальный статус Востока здесь выше, чем у Запада.

В пользу существования представления о южной границе обитаемого мира в древней Северной Индии прямо говорит и «Рамаяна» (кн. II–III, см.: [7]). Удалившись в изгнание, Рама, Лакшмана и Сита пересекают страну с севера на юг, от пригималайской области (Айодхья) до реки Годавари (нынешние Махараштра и Андхра-прадеш). И по мере продвижения на юг в эпосе наблюдается «обезлюдивание» и «одичание» местности (хотя историческая долина Ганги была и многолюднее, и «цивилизованнее» более северных областей). Наконец, предположительно у гор Виндхья и за ними (судя по маршруту) Рама, Лакшмана и Сита встречают из людей уже только отшельников-аскетов, добровольно покинувших «обитаемый мир». Это страна злых чудовищ и добрых зверей, люди здесь – чужаки.

Таким образом, нетрудно видеть, что описываемый прямоугольник схож с фигурой, которую в Средние века будут называть *мандала* (санскр. *maṇḍala*), – это знак освященной и окультуренной территории в виде прямоугольника или квадрата.

Для ранневедийских ариев подобное представление о земле нехарактерно. При совершении жертвоприношения земной огонь у них распо-



лагался на западной («нечистой») оконечности жертвенной площадки и горел в круглом очаге – знаке хаоса и изменчивости, в отличие от квадратного очага с «небесным» огнем – знака мирового порядка и незыблемости, горевшего на восточной («чистой») оконечности. Не случайно одно из значений слова *мандала* – ‘*круг, шар*’. Однако в поздней, десятой, мандале Ригведы появляется понятие о четырехгранной, ритуально очищенной, упорядоченной земле – *чатуссракти*, букв. «четырёхточечной» [8, с. 300]. В еще более позднее время в концепции *вастувидьи* – учении о правильно организованном пространстве [9, с. 226] – это понятие обозначается термином *мандала*.

Представление о «царстве-прямоугольнике», подобное изложенному выше, излагается и в «Артхашастре». Вообще, «Артхашастре» чужда симуляция конкретных географических представлений, характерная для «Ману-смрити». Ее картина пространства подчеркнута схематична и не маскируется под географическую реальность. Основа пространственных представлений в «Артхашастре» – это понятие о существовании трех пространственных локусов: города-крепости, джанапады и леса. Это представление и ложится в основу государственного строительства (фантастического, но все же). Какие-либо географизмы и этнографизмы, в отличие от «Ману-смрити» и палийского канона, авторам «Артхашастры» явно неинтересны, исключая XI раздел, касающийся действий по отношению к племенам, здесь без них не обойтись. Палийскому же канону, в свою очередь, чужда такая тщательная самоцензура, которую мы наблюдаем в брахманистских текстах, в силу иной культуры текстовой деятельности. Кроме того, без многочисленных географических и этнографических указаний в повествовании авторам никак не обойтись – ведь вся и реальная, и легендарная жизнь Будды прошла в дикой местности или среди племен, подобных тому, из которого он был родом. Но, если говорить о самой основе взгляда на географическое пространство, о способе его ценностной классификации, тут подход у авторов «Артхашастры» и палийского канона совпадает, с одной лишь разницей – это взгляды с противоположных полюсов. Если в палийском каноне это взгляд из леса, то авторы «Артхашастры» смотрят на мир не просто из города, а из «внутреннего города» (*антахпуры*) – царской резиденции.

Представление о «царстве-прямоугольнике» в «Артхашастре» излагается во II разделе, глава 3. Любопытно, что сама глава, судя по названию (*durga-vidhānam* ‘*строительство крепостей*’), должна бы посвящаться именно строительству крепостей, но на деле она посвящена сакральному обустройству *джанапады*. При этом предыдущие главы посвящены – (1) **глава 1**: обустройству *джанапады*, *janapada-niveśaḥ* ‘*обустройство упорядоченной территории-джанапады*’; и (2) **глава 2**: частичному упорядочиванию дикой земли, *bhūmi-cchidra-vidhānam* ‘*устройство земли, негодной [для обработки]*’. Однако одного этого для полноценно-



го обустройства *джанапады* недостаточно. В главе 3 раздела II делается для этого завершающий и главный шаг. По четырем основным сторонам света (*caturdiśam*) на границе *джанапады* (*janapadānte*) устраиваются укрепления. Этим они напоминают ворота крепости, описываемые в последующей, 4 главе, которые посвящены соответствующим *локапалам*. С утилитарно-практической точки зрения это выглядит странно: а кто мешает врагу вторгнуться не с основной, а с промежуточной стороны света? Ведь страна – не крепость, стен у нее нет. Тогда эти укрепления и крепости оказываются бесполезными, их можно легко обойти и отрезать гарнизон. Но дело, как обычно, в том, что наши авторы свою миссию по защите страны понимают своеобразно. Собственно физической защитой страны занимаются военачальники и воины, а не ученые брахманы, поэтому крепости и полевые укрепления встанут там, где им положено стоять по соображениям стратегии. Но где бы они ни стояли, будет считаться, что они закрывают страну с четырех сторон света. В этом и состоит ритуальная защита страны. Что мы имеем в виду? Дело в том, что в данной главе говорится, несмотря на название, вовсе не о крепостях как таковых. Если присмотреться к тексту внимательно, мы обнаружим, что, во-первых, крепости вписаны в геостратегическое пространство *джанапады* не для защиты всей территории царства. Крепости выдвинуты на край *джанапады*, окультуренной, ритуально чистой территории, но не дальше. Во-вторых, вставшие по четырем граням прямоугольника крепости и укрепления очерчивают *джанападу* как прямоугольник, подобный тому, что уже фигурировал в *шастре* как *васту*. «Пришпилив» *джанападу* с четырех сторон, крепости не дают данной земле стать «круглой», какой она должна быть по природе, и таким образом реализуют концепцию *чатуспракти*. Посредством укреплений царь не только защищает страну, но и ритуально очищает ее, изгоняет из нее хаос и делает сакральной территорией.

Таким образом, ко времени традиции ранних упанишад в североиндийской культуре укореняется представление о существовании особой ритуально чистой и окультуренной территории, имеющей вид прямоугольника и, следовательно, несущей в себе «небесный» порядок, в противовес всей окружающей земле, которой по ее природе свойственен хаос. В литературе дхармасутр и дхармашастр ее иногда называют Арьявартой. В переведенном выше отрывке из «Ману-смрити» противопоставление небесного порядка и хаоса выражено оппозицией *Арьяварта* : *млеччха-деша*. Любопытно, что при этом ни в одном упомянутом случае эта территория не называется *мандалой*, хотя усилия авторов втиснуть очерченные территории именно в прямоугольник (квадрат) не могут остаться незамеченными, особенно при сравнительном анализе памятников. Термин *мандала* именно в этом смысле становится общекультурным медленно, постепенно, и, видимо, поздно.



В связи с этим возникает одна проблема, а именно: каждый элемент *мандалы* как упорядоченного пространства сопряжен не только с некоторой пространственной, но и с временной единицей. Попросту, одна не существует без другой.

Категория пространства-времени в культуре Древней Индии

Между тем древнеиндийская культура обладает богатейшим набором категорий, обозначающих временные промежутки. И их список не ограничивается календарными циклами или обозначением временных промежутков.

Само **представление** о «временах творения и бытия сотворенного», получивших впоследствии названия *манвантара*, *кальпа*, *юга* и др., как и представление о паузах между ними – *пралаях* и *маханпралаях*, является, вероятнее всего, достаточно старым. Однако факт: почти в каждой письменной культуре «осевого времени» спонтанно возникает такой жанр, как исторические (или, по выражению В. В. Малявина, «квазиисторические») хроники. Даже в древнецейлонской культуре, столь близкой к древнеиндийской, существовал такой жанр как «Махавамса». Однако никакого намека на движение в сторону той или иной формы «квази-историзма» не содержит индо-палийская культура, хотя с самого раннего времени имеет и пригодный аппарат, и соответствующую ему культуру психической деятельности, но, по-видимому, отсутствует соответствующая текстовая мотивация. На этом фоне ссылки на «циклическое время» Древней Индии как причину сложившейся ситуации выглядят, по меньшей мере, странно. Особенно если учесть, что древнецейлонская культура не только производная от древнеиндийской, но до Средних веков, без сомнения, являлась ее частью, да и циклизм времени также не был ей чужд. И совсем уж несостоятельны попытки представить генеалогические списки пуран как ступень в неизбежном развитии подзадержавшегося «исторического сознания» – понятно, что даже еще две тысячи лет независимого развития не привели бы к появлению в индийской культуре и зачатков историзма. Дело в том, что уже в ходе сложения древнеиндийской культуры произошли метаморфозы, пустившие ее развитие по совершенно другому, отличному от всех пути.

«Брихадараньяка-упанишада», без сомнения, старейшая из упанишад. Этот памятник уже не относится к древней «ведийской» культуре, но достаточно стар, чтобы относиться к моменту зарождения так называемой «Гангской цивилизации» из уже сложившихся локальных культур долины Ганги и прилегающих территорий. Обратим внимание на уже упоминавшуюся выше в статье самую первую брахману «Брихадараньяка-упанишады» (гл. I, брх. 1, абз. 1–2; см.: [6]).



(3) Термин *pūrvārdha* обозначает и переднюю, и восточную, и более высокую часть, в противоположность *jaghanārdha* (западная = задняя = нижняя, см. текст);

(4) Трудно утверждать точно, но, кажется, здесь друг за другом следуют метафоры природных явлений, связанных с грозой, производимые жертвенным конем как вселенским существом: молнии («сверкание»), грома («сотрясение») и дождя;

(5) Возможно, имеется в виду *вач* (санскр. *vac*) – священная, божественная речь (ср. с одноименной богиней Вач), нашедшая свое воплощение в ржании жертвенного коня;

(6) Существа, принадлежащих к разным слоям брахманистского космоса, носят разные виды коней: конь для богов называется *гайа*, или *хайа* (санскр. *haya*), для гандхарвов – *ваджин* (санскр. *vājin*), для асуров – *арван* (санскр. *arvan*), для людей – *ашва* (санскр. *aśva*); подобные слова о приносимом в жертву коне-*ашва* намекают на его обладание всеми вышперечисленными качествами и, следовательно, на способность, преобразаясь, пронизывать все слои мироздания.

Что бросается сразу в глаза в этом отрывке, так это тождество

Жертвенный конь = Год

Однако Жертвенный конь одновременно ассоциируется с пространством (санскр. *antarikṣa*) в виде призмы между Небом, Землей, Западным и Восточным морями, основанием которой служит прямоугольник. То есть Год отождествляется с прямоугольником – упорядоченным пространством.

Более того, среди перечисленных основных категорий временные не уступают пространственным:

члены [тела коня] = сезоны года
суставы = месяцы и полумесяцы
копыта = дни и ночи

Нетрудно видеть, что в пределах года перечислены все значимые временные циклы. Более того, временные категории напрямую связаны с пространственными:

передняя часть коня = восход = восток
задняя часть коня = закат = запад

Здесь же перечисляются основные пространственные категории, связанные с частями тела жертвенного коня. В свете транзитивности Год = Жертвенный конь = [Призма:] Небо – Земля – Восточное море – Западное море, и (учитывая все вышесказанное) нет смысла говорить о времени и пространстве по отдельности. Здесь мы имеем дело с целостной кате-



горией **пространство – время**, то есть с *хронотопом*. Его существование связано с четким пониманием носителями культуры, что каждый акт локомоции совершается не только в пространстве, но и во времени. Год – это заверченный цикл, но и жертвенный конь завершает свой жизненный цикл с завершением обряда *ашвамедха*. В других памятниках Древней Индии мы также можем наблюдать подобные явления.

Распространенная основа *antara-* (кстати, встречающаяся в каждом из переведенных выше отрывков) связана с обозначением не только пространственных промежутков (линейных, угловых и объемных), но и временных. Основа *antara-* как будто отсылает нас к чистой длительности какого-либо промежутка (пространственного или временного), но это тоже неверно: пространство в культуре Древней Индии анизотропно, как и время; в разных направлениях они обладают разными свойствами, и это явление определено архаическое. Уже в древности все классификационные схемы в Индии так или иначе завязываются на схему сакрального пространства, связанного напрямую со временем (время сопрягается с сакральным пространством через сакральный способ локомоции: перечисление в тексте элементов пространства и ассоциированных с ними категорий происходит по кругу от востока до севера через юг и запад, то есть повторяя суточное движение солнца).

Все вышесказанное напоминает архаический хронотоп дописьменных культур, где пространственные и временные признаки сходятся в едином фокусе, ценность каждого определяется всем комплексом других. И если в «исторических» (или «квазиисторических») культурах (до европейского Возрождения) произошло постепенное разложение доисторического хронотопа и выделение времени как самоценной категории (особенно сильно – в городской культуре европейского Средневековья), то в Древней Индии произошло прямо противоположное: постепенная категоризация смысловых элементов доисторического хронотопа и сложение на его основе новой системы культурных категорий – пространства – времени культуры классической Индии.

Таким образом, и в историческое время классическая индийская культура осталась неисторической. Это вовсе не означало культурную стагнацию, напротив, не много было в древности культур, развивавшихся так же динамично, как индийская. Но ее культурная ауторефлексия никакого видения развития не предусматривала. Поэтому развитие не могло найти отражение в текстах, ведь развитие – вещь «недолжная», а потому отражения в тексте не заслуживающая (тут вступал в действие «внутренний цензор» авторов).

Сама идея подобной категоризации принадлежит В. Н. Романову, впервые она подробно, с серьезным теоретическим обоснованием, изложена в [12, с. 65–100]. Хотя в деталях не со всем в этой работе можно согласиться (особенно с тем, что касается генезиса буддизма, – некото-



рые детали прямо противоречат источникам), но все же и сейчас, спустя время, идея в целом представляется без преувеличения революционной. И если важнейшим (по В. Н. Романову, – единственным) побудительным мотивом текстовой деятельности в Древней Индии изначально является категоризация ритуала, то неизбежна и категоризация замкнутого на себя внутреннего пространства – времени – движения ритуала, а впоследствии и закрепление этих категорий как общекультурных. Даже в таком памятнике, как «Артхашастра», относящемся уже к поздней древности, хорошо просматривается мифо-ритуальная основа текста, не дающая «сбить себя с толку» практической тематике, которой она вроде бы посвящена, она не дает *шастре* выродиться в политический трактат (литературы *смрити* это также касается в полной мере).

Поэтому, думается, пресловутая «атемпоральность» индийской культуры – это результат не недоразвитости историзма, а следствие интенсивного развития иных культурных доминант, совершенно исключая историзм как явление из культурной жизни. Именно недостаточно интенсивное развитие древнецейлонской культуры в этом «классическом» направлении привело к тому, что происходило со всеми «варварскими» культурами в раннесредневековой Европе, – к расщеплению мифо-ритуального пространства – времени и выделению исторического времени как самоценной категории. В индо-палийской субкультуре (как и прочих раннебуддийских субкультурах Индии) подобных процессов не наблюдается: в ученики-*бхикшу* попадали бывшие миряне с уже сформировавшимся «атемпоральным» мироощущением (на Цейлоне же и мирская культура была в основе своей уже буддийская, лишенная брахманистской «прививки»). Впрочем, это не помешало древнеиндийской культуре быть наиболее развитой среди современных ей культур древности, несмотря на наличие среди последних культур «исторических».

Литература

1. *Sīmavisodhanī // Chattha Sanghayana Tipitaka*. URL: <http://www.tipitaka.org/chattha> (дата обращения 23.06.18)
2. Вырщиков Е. Г. Два образа города в палийских текстах: культурные представления в исторической перспективе // *Вестник Института востоковедения РАН*. 2018. № 3. С. 169–177.
3. *Manava Dharma-śāstra. The code of Manu / Critically ed. by J. Jolly* (1887). London: Kessinger Publishing, LLC; 2010. 382 p.
4. Вигасин А. А. *Древняя Индия – от источника к истории*. М.: Восточная литература; 2007. 392 с.
5. *The Kautīliya Arthaśāstra / Ed. R. P. Kangle*. Part I. Delhi: Shri Jainendra Press; 1986. 343 p.



6. *The principal Upanishads* / Ed. with introduction, text, translation and notes by S. Radhakrishnan (1888), London: India HarperCollins; 1994. 958 p.
7. *The Ramayana of Valmiki*. In 7 vols. / Gen. ed. G. H. Bhatt, U.P. Shah. Baroda: The Oriental Institute; 1960. Vols. 2–3. 584 p.; 416 p.
8. Вертоградова В. В. Архитектура // *Культура Древней Индии*. М.: ГРВЛ; 1975. С. 293–314.
9. Тюлина Е. В. Пространство, его «испытание» и почитание в обрядах освящения скульптуры и архитектуры // *Индия – Тибет: текст и феноменология культуры*. М.: Языки славянской культуры; 2012. С. 226–241.
10. *Упанишады* / Пер., исслед. и коммент. А. Я. Сыркина, М.: Восточная литература; 2000. 784 с.
11. *Шатапатха-брахмана. Кн. X: тайная* / Пер., вступ. ст. и примеч. В. Н. Романова, М.: Восточная литература; 2010. 198 с.
12. Романов В. Н. *Историческое развитие культуры*. М.: Наука; 1991. 190 с.

References

1. Sīmavisodhanī. *Chattha Sanghayana Tipitaka*. – URL: <http://www.tipitaka.org/chattha> (In Pali)
2. Vyrschikov Ye. G. Two images of the city in Pali texts: cultural representations in historical perspective. *Journal of the Institute of Oriental Studies RAS*. 2018;(3):169–177 (In Russ.)
3. *Manava Dharma-śāstra. The code of Manu*. Critically ed. by J. Jolly (1887). London: Kessinger Publishing, LLC; 2010. 382 p.
4. Vigin A. A. *Ancient India – from source to history*. Moscow: Vostochnaya Literatura; 2007. (In Russ.)
5. Kangle R. (ed.) *The Kautilīya Arthasāstra*. Part I. Delhi: Shri Jainendra Press; 1986. 343 p.
6. *The principal Upanishads*. Ed. with introduction, text, translation and notes by S. Radhakrishnan (1888). London: India HarperCollins; 1994. 958 p.
7. Bhatt G. H. (gen. ed.) *The Ramayana of Valmiki*. In 7 vols. U.P. Shah, Baroda: The Oriental Institute; 1960. Vols. 2–3. 584 p.; 416 p.
8. Vertogradova V. V. Architecture. *Culture of Ancient India*. Moscow: GRVL; 1975, pp. 293–314. (In Russ.)
9. T'ulina E. V. Space, its “testing” and veneration in the rites of consecration of sculpture and architecture. *India–Tibet: the text and the phenomenology of culture*. Moscow: Yazyki slav'anskoy kul'tury; 2012, pp. 226–241 (In Russ.)
10. Syrkin A. Ya. (Transl., research and comments) *The Upanishads*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2000. 784 p. (In Russ.)
11. Romanov V. N. (transl., introd. and note) *Shatapatha-brahmana. Book X: secret*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2010. 198 p. (In Russ.)
12. Romanov V. N. *Historical development of culture*. Moscow: Nauka; 1991. 190 p. (In Russ.)



Информация об авторе

Вырщиков Евгений Геннадиевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Отдела истории и культуры Древнего Востока, Институт востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия.

Information about the author



Yevgeniy G. Vyrschikov – Ph. D., Senior Research Fellow, Department of History and Culture of the Ancient East, Institute of Oriental studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 14 октября 2020 г.

Одобрена рецензентами: 28 октября 2020 г.

Принята к публикации: 04 ноября 2020 г.

Article info

Received: October 14, 2020

Reviewed: October 28, 2020

Accepted: November 04, 2020