

*Ірина Сумченко***ОСОБЛИВОСТІ СПРИЙНЯТТЯ ПРОСТОРУ І ЧАСУ В
ТРАДИЦІЙНІЙ КУЛЬТУРІ**

Проаналізовано антропо-аксіологічний зміст часу і простору, який міститься в культурі традиційних суспільств. Підкреслено, що вироблене в традиційній культурі сприйняття простору і часу становить основу різноманіття культурних світів.

Ключові слова: час, простір, традиційна культура.

Проанализировано антропо-аксиологическое содержание времени и пространства, содержащееся в культуре традиционных обществ. Подчеркнуто, что выработанное в традиционной культуре восприятие пространства и времени составляет основу разнообразия культурных миров.

Ключевые слова: время, пространство, традиционная культура.

The antropous-axiological content of time and space contained in traditional societies culture is analyzed. The principal idea is that the traditional culture's perception of space and time makes basis of variety of cultures.

Keywords: time, space, traditional culture.

Поняття «простір» та «час» та аналіз пов'язаних з ними проблем має досить тривалу історію теоретичної зацікавленості, протягом якої зміст цих категорій збагачувався та конкретизувався. В сучасній літературі можна зустріти різні підходи до інтерпретації цих феноменів.

З одного боку, у понятійному апараті сучасної науки простір та час займають одне з центральних місць. Серед характерних рис простору та часу як фундаментальних форм матеріального буття виокремлюються, передусім, об'єктивність і реальність, тобто незалежність від людської свідомості та діяльності. Такий підхід до простору і часу отримав назву природничо-наукового (див.: [14, с. 7]).

З іншого боку, простір і час виступають найважливішими універсальними культури, адже вони «не тільки існують об'єктивно, але і суб'єктивно переживаються і усвідомлюються людьми, причому в різних цивілізаціях і суспільствах, на різних стадіях суспільного розвитку, в різних прошарках того самого суспільства і навіть окремими індивідами ці категорії сприймаються і використовуються неоднаково» [10, с. 25-26]. Розуміння ж простору і часу залежить від низки різноманітних умов природного і соціокультурного характеру.

Можна погодитися з думкою В. С. Стьопіна про те, що аналіз категорій культури дозволяє зрозуміти причини та перебіг переходу емоційно-розсудкового сприйняття дійсності до раціонально-категоріального

філософського осмислення, так водночас і зворотній процес, а саме спонування філософії через аналіз культурних засад до саморефлексії культури (див.: [23]). Універсалії культури, підкреслює Стьопін, пронизуючи всі сфери людського буття, виконують три функції.

Перш за все, культурні універсалії є своєрідним «категоріальним упакуванням», завдяки чому відбувається трансляція людського досвіду. По-друге, вони виступають «базисною структурою людської свідомості, їх смисли визначають категоріальний склад свідомості в кожному конкретну історичну епоху». По-третє, система категорій утворює узагальнену картину світу і вводить певну ціннісну шкалу, прийнятну для кожного типу культури. Простір та час як універсалії культури віднесені В. С. Стьопіним до предметних категорій, в яких фіксуються «найбільш загальні характеристики об'єктів, перетворюваних в діяльності» [24, с. 18].

Звернення до традиційної культури є напроцуд важливим та евристично актуальним, тому що тривалий час ставлення до усього традиційного було дещо зневажливим і поверховим, зокрема до традиційної культури як до примітивного явища, яке поступово, але неминуче зникне. Але у ХХ ст. ситуація у гуманітарному знанні починає кардинально змінюватися: традиційну культуру оцінюють вже як глибинну основу будь-якого культурного утворення, деякі ж сучасні автори наголошують на її «реанімації», «ренесансі» в постмодерністську епоху (Р. Барт [4], Ж. Бодріяр [6], М. Мафесолі [19]).

Разом з цим варто зазначити, що поняття «традиційна культура» є невизначеним, часто змістовно «перевантаженим». «Звідси існування на рівних таких термінів як «традиційна», «архаїчна», «доіндустріальна», «аграрна», «селянська», «дописемна», «побутова», «повсякденна», «неспеціалізована» (культура), нарешті, «фольклор», яке демонструє сучасні дослідження, що присвячені аналогічній проблематиці» [15]. На нашу думку, ці поняття не можуть виступати синонімами, хоча певні аспекти цих явищ змістовно перехрещуються.

До традиційної культури коректно відносити культуру таких суспільств, в яких традиція розглядається як єдиний ефективний «механізм відтворення соціальних інститутів і норм, при якому підтримка останніх обґрунтовується, узаконюється самим фактом їхнього існування у минулому» [18, с. 140]. За цих обставин традицію відрізняють такі особливості як стійкість, повторюваність, багатозначність, вибірковість стосовно культурної спадщини, спрямованість на мотиваційну поведінку людини тощо (див.: [12, с. 115]). Не дивлячись на довготривалість свого існування (від епохи первісної культури), традиційна культура існує і зараз у традиційних суспільствах Африки, Азії тощо, а її елементи присутні

практично у всіх культурах. Тому дослідження традиційної культури через універсалиї «простір» і «час» дозволяє поглибити розуміння підвалин культур різного типу.

Філософське осмислення просторово-часової проблематики має настільки давнє і фундаментальне підґрунтя, що у межах даної статті немає сенсу робити навіть його побіжний огляд.

Розробка універсалиї культури, зокрема, простору і часу знайшла своє відображення у низці праць С. Б. Кримського, зокрема в його статті «Склад культури: хронотопи і символи» [17], у роботі М. М. Бахтіна «Форми часу й хронотопу в романі. Нариси з історичної поетики» [5], у книзі А. Я. Гуревича «Категорії середньовічної культури» [10].

Проблема особливостей сприйняття простору і часу у різноманітних культурах розглядається такими мислителями як Г. Гачев, М. Еліаде, Г. Кнабе, Дж. Фрезер, О. Шпенглер, П. Штомпка, А. Шюц та ін.

Водночас проблема сприйняття простору і часу в традиційній культурі, незважаючи на її актуальність, у культурфілософському ракурсі вивчена недостатньо, зокрема мало уваги приділено усвідомленню просторово-часових підвалин культури традиційного суспільства як ядра єдності і відмінності культур подальших періодів людської історії. Ця обставина і визначила ціль даної статті.

Процес виникнення і розвитку традиційної культури пов'язаний із епохою становлення людини як соціальної істоти, з освоєнням навколишнього середовища і створенням безпечного («свого») світу. Традиційна свідомість, особливо у первісну епоху, просякнута міфами, через які вона намагається відтворити «інший» часо-простір, який, в свою чергу, символізує водночас потенціальну можливість й існування земного світу, а з іншого боку, який розглядається як світ, що існує паралельно земному світові. Виникнення міфологічного часо-простіру розглядається у традиційній культурі як певне витиснення або знищення хаосу, безодні. Так, згідно з переказом одного з міфів давньогрецьким мислителем Гесіодом, із союзу хаосу (який розташувався серед першопотенцій) з найтемнішою безоднею – тартаром виникає мати-земля Гея, далі Ереб (морок) та Ніч, ця ж пара, у свою чергу породжує Ефір та Геліру (день) (див.: [9, с. 5–23]). Міф з подібним сюжетом зустрічається у багатьох традиційних культурах. Наприклад, в китайській міфології із Хуньдуня (хаосу), що символізує первісну єдність та потенційно містить в собі все, що може існувати, внаслідок поділу виникають два божества, які виступили творцями світу (див.: [31, с. 156–158]).

Таким чином, міфопоетичний світ виникає як певне заповнення порожніх речами, істотами, стихіями тощо та упорядкування всього

сушого через створення хронотопу. У процесі створення такого світу беруть участь міфологічні герої: першопредки, деміурги та ті, що через передавання предметів і явищ переносять частину його властивостей у світ людей. «Першопредок-деміург – культурний герой не просто один з можливих персонажів міфу, але міфологічний персонаж *par excellence*, особливо в архаїчних міфологіях, який типологічно суворо відповідає уявленню про міфічний час першотворення та який моделює колектив – носій міфологічних традицій у цілому» [20].

Однак міфічний світ знаходиться в особливому хронотопі, а тому просторо-часові характеристики його інші: екстемпоральність (позачасовість) та змістовне конституювання (неможливість його існування поза наповненням). Буденний світ розглядався людиною прадавньої епохи як проекція, «тінь» світу міфопоетичного.

Поступово уявлення та сприйняття простору і часу поглиблюються і стають більш варіативними. Разом із міфологічним часо-простором виникає уявлення про структурування часу і простору, з'являється оцінка просторо-часових характеристик життя: наприклад, «погані часи» – «добрі часи», формується розуміння бінарної опозиції: сакральне (поглиблення уявлень про міфічний світ) – профанне (розширення знань про навколишній, буденний світ). Виникає членування світу на «своє», «спільне» – «чуже» («інше»). Саме виділення спільного часо-простору стало підґрунтям побудови цілісної картини світу, з одного боку, та основою культурної ідентифікації та диференціації, з іншого.

На думку Є. М. Мелетінського, «в архаїчних і стародавніх суспільствах космічна модель <...> є основою певної універсальної глобальної символічної моделі, котра реалізується в ритуалах – цих сакралізованих і стереотипізованих формах соціальної поведінки, в упорядкуванні <...> храму і міста, у сімейно-шлюбних відносинах, в одязі, в приготуванні їжі, у виробничій діяльності, в найрізноманітніших планах в сфері колективних уявлень та поведінки. На всіх цих рівнях відтворюються ті ж символи та структурні конфігурації» [20].

Традиційна культура Китаю демонструє одну з найбільш розгорнутих і детально продуманих часово-просторових моделей, яку можна розглядати як яскравий приклад важливості розуміння часу і простору для культурогенези. У китайській культурі структурування простору і часу та вироблення п'ятичленної космологічної концепції стало тією домінантою, що визначає особливості світосприйняття китайців.

У світовому просторі, згідно з китайською моделлю Всесвіту, було виокремлено особливий сакральний часо-простір – чжун (центр), інші ж чотири зони розміщуються згідно зі сторонами світу і порами року (тобто

схід-весна, південь-літо, захід-осінь та північ-зима). «Такому погляду на світ притаманна низка певних властивостей. Через парадигму річного циклу світ бачиться людині як гранично упорядковане діяння, що складається із суворо послідовних, обов'язкових та явлених процесів і природних феноменів – зміна пір року, яка супроводжується тими самими кліматичними прикметами і природними явищами» [16, с. 116].

У сакральному часо-просторі (чжуні) китайці розміщували політичний центр світу, який ототожнювався з правителем Китаю, та, відповідно, з його палацом у китайській столиці. Цьому уявленню про «центровість» китайського імператора, а отже і країни, відповідає одна із самоназв Китаю – чжун го (центральна або серединна держава) [13, с. 76].

«Просторово-часовий синкретизм виявляється в ізоморфізмі структури космічного простору та подій міфічного часу» [20]. Сакральний часо-простір сприймається людиною традиційної культури якісно неоднорідним: час – через свою оберненість («одвічне повернення»), простір – через виділення сакрального центру (де панує гармонія, порядок і де здійснюється ритуал) та іншого, буденного простору (де панує хаос). «Центр простору, таким чином, зливається з місцем споконвічних одкровень, що лежать в основі суспільства. Оскільки ці сакральні місця є центром зустрічі космічних сил, вертикальною віссю світу, осередком, місцем маніфестації божественного, легко зрозуміти, що для різних народів і тим більше для різних культур, ці місця (і зв'язані з ними міфічні часи) різні» [7, с. 31]. Виникає також уявлення про циклічність природних і соціокультурних процесів.

Буденний простір, на відміну від сакрального, – це місце хаосу, небезпеки, місце чужого, іншого, це часо-простір, опанування якого розглядається як «приєднання його до космізованого та організованого культурного простору» [26, с. 341].

Символом культурного всесвіту стають творіння архітектури. Приватне житло – це місце прихистку і відносно безпечного часо-простору. Дім (постійний – солом'яна ночівля або ж мурована будівля; переносний – юрта, вігвам або ж яранга) – це «завжди семантизований простір, що зазнав деякого ціннісного акцентування, зміст, який приписується опанованому простору та найбільш адекватно описується за допомогою таких категорій, як своє, близьке, яке належить людині і пов'язаний з поняттям долі <...>; головний (сакральний), пов'язаний з огнем вогнища і т. д.» [3, с. 19]. Тому для людини традиційної культури важливим є розташування її помешкання щодо сторін світу, географічних орієнтирів – шляху, річки тощо.

«Усвідомлення і сприйняття людиною сакральності простору формується культурною спадщиною предків. Тому для мусульманина – це мечеть, для християнина – храм, для іудея – синагога тощо» [7, с. 31].

Сакральна споруда уособлювала особливості сприйняття міфопоетичного всесвіту. Так, «в архітектурі пагоди утілюється принцип циклічності, коловороту за спіраллю, який виступає універсальним для японців. Його можна виявити і в храмовій архітектурі, і в класичних повістях, і в структурі окремого віршу, тому що такий принцип бачення світу. Стиль мислення не міг не відобразитися на сприйнятті часу, і тому ми говоримо: “Дні йдуть своїм звичаєм”, а японці говорять: “Один день знаходить на інший (хі о касанеру)”» [11, с. 193].

Традиційне суспільство вважало життєво необхідним зв'язок із сакральним незмінним світом, який допомагає протистояти хаосу та який містить зразки «гарного» минулого, тобто в такий спосіб відбувається моральне оцінювання модусів часо-простору. Звідси концепт «золотого віку» як втраченої досконалості виникає практично у всіх традиційних культурах світу. Крайній варіант такого образу – розвиток від досконалого першопочатку до настільки спотвореного часо-простору, що він зникає, його поглинає хаос, настає «кінець світу».

Для недопущення есхатологічного розвитку подій та для демонстрації визнання першопочатку традиційна культура намагається через ритуал реконструювати сакральний часо-простір. Ритуал переживається як безпосередня даність, він актуалізує глибинні прошарки людського існування. Завдяки ритуальній практиці відбувається оновлення світу для забезпечення його існування. На думку М. Ткача, «обрядові дії завжди перебувають на перетині просторово-часових координат. Проведення обрядової дії не може бути довільним. Воно повинно відповідати певним часовим змінам: в природі, суспільстві, житті роду та окремої людини» [24, с. 51]. Аналізуючи обряди і ритуали традиційної української культури, він вважає, що роль ритуалу – поєднати світ минулого (пращурів), сьогодення (сучасників) і майбутнього (нащадків) [24, с. 52].

У зв'язку з цим, одним із головних ритуалів-відтворень був, за висловом М. Еліаде, «ритуал оновлення світу» [30, с. 59] як обов'язковий для його існування. Він, у свою чергу, відтворював природні цикли, зокрема, річний цикл сезонів року. В китайській традиційній культурі цей ритуал був гранично формалізований і отримав назву «всесвітнього церемоніалу» (лі), за правилами якого регламентувалися всі сфери як сакрального, так і профанного часо-простору [25, с. 142].

Одним із варіантів ритуалу-відтворення був ритуал жертвопринесення, спочатку в жертву приносили людей, згодом жертвних тварин. Ритуал жертвопринесення уособлював нове упорядкування, створення нового світу із розчленованих частин тіла жертви. Так, стрижнем традиційної культури індійців виступає ідея нерозривного зв'язку природних процесів та циклом

жертвних дій. У ведичній культурі було виділено спільний принцип побудови всесвіту, який би міг пояснити окремі явища, які у ньому відбувалися. Він отримав назву «рїта», найпоширеніше визначення якого – «шлях сонця», тому що рух небесних тіл є, на думку авторів Вед, найважливішим регулюючим принципом всесвіту. Рїта зображується у вигляді колісниці, що нею керують боги (див.: [28, с. 218]).

Закон рїти поширюється і на богів, виконання норм для них є обов'язковим. Варуна та його постійний супутник Мітра захищають будь-яку форму живого за допомогою закону (дхарми), який асоціюється з рїтою. Ритуальна практика брахманів (жерців, творців та виконавців гімнів «Рїгведи») сприймалась не тільки як побажання отримати різні земні блага, але також як допомога для панування рїти (як сакрального упорядковуючого часо-простору) над загрозливим безладом, хаосом [1, с.116]. Концепція рїти у трансформованому вигляді увійшла у подальші космологічні релігійні моделі буддизму та індуїзму як закон карми, який пояснює, які людські вчинки дозволять усвідомити свою унікальність та причетність до сакральної реальності. Це усвідомлення дозволить звільнитися від ілюзорної реальності (майя) і подолати земний часо-простір, досягнувши повної свободи («мокші»). Разом з цим головною причиною змін, згідно з давньоіндійськими уявленнями, є час, який породжує виникнення (народження) і зникнення (смерть).

Під час проведення ритуалу людина відчуває себе нерозривно пов'язаною з сакральним, із Космосом через піснопіння і танець, через ритм. «Але всеосяжний ритм належить не тільки часу (музиці, танцю), він розміщується і в просторі (той же танець, розставлення учасників, мізансцена)» [27, с. 28]. П. К. Анохін підкреслив переважання ритму серед проаналізованих ним різних форм часово-просторових відносин [2, с. 13].

Ритм, пластика танцю виражають не тільки емоції, але описують історичні події, передають знання від покоління до покоління, тобто у такому випадку танцювальний малюнок виступає своєрідним посланням, а танець, принаймні, для африканських етносів, – ритмічною мовою тіла. Ритмічність є характерною особливістю і для інших видів традиційного мистецтва – музичного, декоративно-прикладного (орнаментальне оздоблювання), що дозволяє створити адекватний художній образ, корелятивний з сакральним часо-простором.

Ще одним видом ритуалів, пов'язаних з розумінням простору і часу, є обряди, які підкреслюють та уособлюють різні періоди людського життя. «Існує глибока аналогія, – підкреслює Є. М. Мелетінський, – між космогонічними міфами і міфологією перехідних (завжди ритуалізованих) моментів особи, оскільки будь-який перехід є оновлення, а оновлення

завжди мислиться і ритуально уявляється як смерть і нове народження, тобто в особистому значенні міфологічного (в принципі космогонічного) початку» [20].

Одним з таких ритуалів виступає ініціація, як перехід у сакральний світ (водночас місце перебування предків) та повернення у земний світ. Одним з вирішальних поділів профанного буття був вік, структурування людського життя. Тому досягнення повноліття було важливою подією традиційної культури. Після проходження ініціації – сакрально-ритуальних мандрів і часто досить жорстоких випробувань – період дитинства закінчується, дитина зникає, ритуально помирає, натомість з'являється доросла людина. З обрядом ініціації, на думку В. Я. Проппа, пов'язане також усвідомлення скінченності людського часо-простору: «увесь обряд ініціації переживається як поперебування у країні смерті, і навпаки, померлий переживав те, що переживав посвячений» [21, с. 173].

Смерть також вважалася поверненням до стану первісного хаосу. На думку О. Шпенглера, усвідомлення людиною смерті нерозривно пов'язано з осягненням часу і простору. «Піднесений стиль Індії починається з надмогильних храмів, античний – з могильних ваз, єгипетський – з пірамід» [29, с. 293]. З'явилось уявлення про існуючий на межі сакрального і профанного часо-просторів світ померлих.

Через намагання традиційної культури зкоординувати профанний та сакральний часо-простір та пристосувати соціальні ритми до природних і з'являються багаточисленні календарі та календарні свята. Наприклад, у календарі ацтеків «знайшли відображення уявлення про богів і сфери їх діяльності, а також обов'язкові ритуали. <...> Ця концепція поділу часу і простору – надзвичайно важливий компонент культурного світогляду ацтеків, що впливає як на життя окремої людини, так і на долю всього суспільства. Новонародженому давали наймення того дня, коли він з'явився у світ, а цей день підпорядковувався певному божеству, бо входив в один з чотирьох 65-денних ансамблів, який, у свою чергу, був пов'язаний з певною стороною світу і правлячим ним божеством. Всі ці обставини визначали майбутнє нової людини, “програмуючи” саме такий, а не інший перебіг життя» [8, с.12].

У Китаї одним з найбільш ефективних засобів подолання кризової ситуації економічного або соціально-політичного характеру або ж зміцнення державної влади після приходу нового імператора вважалися такі ритуальні дії, як зміна літочислення, перенесення або перейменування столиці держави, оновлення пісенного і танцювального репертуару тощо. Таким чином відбувався, на думку мешканців Китаю, перехід від хаосу до нового соціокосмічного порядку.

Отже, у традиційній культурі простір і час сприймалися не як окремі субстанції, а як форми існування, котрі поєднують два світи – сакральний і профанний. Переконаність в єдності цих світів, а також у космологічно-відтворюючому призначенні людини, яка через ритуальну практику підтримує цей зв'язок, приводить до сакралізації людського буття, проте з умовою його кореляції з космологічно-природними циклами і ритмами. Таке ритуалістичне світосприйняття через архетипізацію основних знаків і смислів, підґрунтям для яких виступили уявлення про простір та час, орієнтує культуру на відтворення досить складного збалансованого комплексу, який би прагнув гармонізувати вселенський порядок, коли орієнтація на одвічні, неминущі цінності, на Вічність виступає основою людської духовності.

1. Альбедиль М. Ф. Индия: беспредельная мудрость.– М.: Алетея, 2003.– 416 с.
2. Анохин П. К. Философские аспекты теории функциональной системы: избр. труды.– М.: Наука, 1978.– 400 с.
3. Байбури А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян.– Л.: Наука, 1983.– 188 с.
4. Барт Р. Миф сегодня // Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика: пер. с фр. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова.– М.: Прогресс, Универс, 1994.– С. 72–130.
5. Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики.– М.: Худож. лит-ра, 1975.– С. 234–407.
6. Бодриар Ж. Соблазн / пер. с фр. А. Гараджи.– М.: Ad Marginem, 2000.– 320 с.
7. Гаврилюк Т. В. Сакральний простір і час як посередник природного та надприродного світів // Міфологічний простір і час у сучасній культурі. Матеріали міжнар. наук. конференції.– К.: Новий Акрополь, 2003.– С. 31–33.
8. Гайденко П. П. Понятие времени в античной и раннесредневековой философии // Историко-философский ежегодник'98.– М.: Наука, 2000. – С. 5–39.
9. Грейвс Р. Мифы Древней Греции / Под ред. и с послесл. А. А. Тахо-Годи.– М.: Прогресс, 1992.– 624 с.
10. Григорьева Т. П. Японская художественная традиция.– М.: Наука, 1979.– 368 с.
11. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры.– М.: Искусство, 1984.– 350 с.
12. Захаров А. В. Традиционная культура в современном обществе // Социологические исследования. – М., 2004.– № 7.– С. 105–115.
13. Исаева М. В. Представления о мире и государстве в Китае в III–VI веках н. э. (по данным «нормативных историописаний»).– М.: Институт востоковедения РАН, 2000.– 264 с.

14. Ковалев С. Н., Гижа А. В. Феномен времени и его интерпретация. – Харьков: Коллегиум, 2004. – 428 с.
15. Костина А. В. Традиционная культура: к проблеме определения понятия [электронный ресурс] // Знание. Понимание. Умение. – 2009. – № 4. – Режим доступа до журн.: <http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2009/4/kostina>.
16. Кравцова М. Е. История культуры Китая. – СПб: Лань, 2003. – 416 с.
17. Крымский С. Б. Строй культуры: хронотопы и символы // Collegium. – 1993. – № 1. – С. 23–36.
18. Левада Ю. А. Традиция // Философская энциклопедия: В 5-ти тт. / Под ред. В. Ф. Константинова. – Т. 5. – М. Советская энциклопедия, 1970. – С. 140.
19. Мафессоли М. Околдованность мира, или Божественное социальное // Социологос. – М.: Прогресс, 1991. – С. 133–137.
20. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа [электронный ресурс]. – М.: Восточная литература, 2006. – 408 с. – Режим доступа до книги: http://library-institute.ru/books/meletinskiy-poetika_mifa.doc.
21. Пропп В. Я. Морфология «волшебной» сказки. Исторические корни волшебной сказки // (Собрание трудов В. Я. Проппа.) / Ком. Е. М. Мелетинского, А. В. Рафаевой. Сост., научн. ред., текстолог. ком. И. В. Пешкова. – М.: Лабиринт, 1998. – 512 с.
22. Степин В. С. Мировоззренческие универсалии как основание культуры // Универсалии восточных культур. – М.: Восточная литература, 2001. – С. 14–41.
23. Степин В. С. Эпоха перемен и сценарии будущего [электронный ресурс]. – Режим доступа до статьи: http://spkurdyumov.narod.ru/StepinVS.htm#_ftn1.
24. Ткач М. Дерево Роду. – К.: МПП «АНФАС», 1995. – 111 с.
25. Ткаченко Г. А. Космос, музыка, ритуал: миф и эстетика в «Люйши чуньцю». – М.: Наука, 1990. – 286 с.
26. Топоров В. В. Пространство // Мифы народов мира: в 2-х тт. – Т. 2. – М.: Советская энциклопедия, 1992. – С. 340–342.
27. Холопова В. Вначале был ритм // Советский балет. – М., 1988. – № 1. – С. 27–29.
28. Чаттопадхья Д. От Санкхьи до Веданты: Индийская философия: Даршаны, категории, история / пер. с англ. Шишкина В. А., Липеровского В. П. – М.: Сфера, 2003. – 320 с.
29. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность / пер. с нем., вступ. и примеч. К. А. Свасьяна. – М.: Мысль, 1993. – 663 с.
30. Элиаде М. Священное и мирское / пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
31. Юань К. Мифы древнего Китая / пер. с кит. Е. И. Лубо-Лесниченко и др.; отв. ред. и авт. послесл. Б. Л. Рифтин. – М.: Наука, 1987. – 526 с.