А. В. ПОДОСИНОВ

EX ORIENTE LUX!

ОРИЕНТАЦИЯ ПО СТРАНАМ СВЕТА В АРХАИЧЕСКИХ КУЛЬТУРАХ ЕВРАЗИИ

ББК 63.3(0)3-7
П 44

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(РГНФ)
проект 98-01-16112

Подосинов А. В.

П 44 Ex oriente lux! Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. – М.: «Языки русской культуры», 1999. – 720 с., ил.

ISBN 5-7859-0035-1

Книга посвящена мало изученной в мировой историографии проблеме – как ориентировался в пространстве человек в архаических культурах, какое значение в этой ориентации имели особенности строения его тела, устройство Земли и движение небесных светил, в первую очередь Солнца и Луны, как устанавливались астрономические ориентиры стран света, какую роль играла ориентация по странам света в сакральной и профанной жизни общества (ориентация городов, храмов, дворцов, жилищ, погребений, культовых действий, географических карт и т. д.). Исследование проведено на материале практически всех архаических культур Евразии – от Китая до Рима и от древних кельтов до монголов – с использованием всех видов источников: лингвистических, литературных, археологических, иконографических, этнографических и др. Антропологический взгляд на природу пространственной ориентации человека позволяет выявить универсальные категории в постижении пространства и вплотную подойти к пониманию наиболее общих архетипов сознания homo sapiens.

ББК 63.3(0)3-7+22.6г

Except the Publishing House (fax: 095 246-20-20, E-mail: lrc@koshelev msk.su), only the Danish bookseller firm G·E·C GAD (fax: 45 86 20 9102, E-mail: slavic@gad.dk) has an exclusive right on selling this book outside Russia.

Право на продажу этой книги за пределами России, кроме издательства «Языки русской культуры», имеет только датская книготорговая фирма G·E·C GAD.

© А. В. Подосинов, 1999
© А. Д. Кошелев. Серия «Язык. Семиотика. Культура», 1995
© В. П. Коршунов. Оформление серии, 1995

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ 11
ВВЕДЕНИЕ В ПРОБЛЕМУ 17
Ex oriente lux 17
Страны света в архаической картине мира 18
Сакральный характер ориентации 21
К историографии вопроса 22
Причины противоречий 25
Терминологические проблемы 28
Задачи исследования 29
Хронологические и территориальные рамки 31
Источниковая база 33
Методология исследования 35
Структура работы 38
Культурно-историческое значение исследования пространственной ориентации 40

ЧАСТЬ I

ОРИЕНТАЦИОННЫЕ СИСТЕМЫ ДРЕВНИХ КУЛЬТУР
(критический обзор)

ДРЕВНИЙ ВОСТОК

Глава 1. КИТАЙ 45
Глава 2. ИНДИЯ 89
Глава 3. ИРАН 123
Глава 4. МЕСОПОТАМИЯ 148
Глава 5. ЕГИПЕТ 168
Глава 6. ИУДЕЯ 195
Глава 7. МАНИХЕИ И МАНДЕИ 216

КЛАССИЧЕСКАЯ АНТИЧНОСТЬ

Глава 8. ГРЕЦИЯ 224
Глава 9. ЭТРУРИЯ И РИМ 246

ВЕЛИКИЕ МИРОВЫЕ РЕЛИГИИ

Глава 10. БУДДИЗМ 269
Глава 11. ХРИСТИАНСТВО 287
Глава 12. ИСЛАМ 316

НАРОДЫ СЕВЕРНОЙ ЕВРАЗИИ

Глава 13. КЕЛЬТЫ 331
Глава 14. ГЕРМАНЦЫ 341

Глава 15. СЛАВЯНЕ 365
Глава 16. ФИННО-УГРЫ 399
Глава 17. ТЮРКИ, МОНГОЛЫ И ДРУГИЕ НАРОДЫ СИБИРИ. СИБИРСКОЕ ШАМАНСТВО 415

ЧАСТЬ II

СРАВНИТЕЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ И ИСТОРИКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ДРЕВНИХ ОРИЕНТАЦИОННЫХ СИСТЕМ

Общие замечания 455
Ориентация и ритуал 455

Глава 1. ПОСТИЖЕНИЕ ПРОСТРАНСТВА: ЦЕНТР И ОРИЕНТИРЫ

От Хаоса к Космосу: первичная организация пространства 459
Axis mundi (центр и ось мира) 460
Дуализм в восприятии пространства 466
2x2=4: четырехчастный мир 470
BIOΣ, ΨΥΧΗ, ΚΟΣΜΟΣ, SOCIUM 472
Символы и модели сакрального пространства 479
Квадрат и круг 479
Крест 482
Свастика 485
Мандала 487
Лабиринт 491
Мир как тело (антропоморфизм космоса) 494

Глава 2. СТРАНЫ СВЕТА В СИСТЕМЕ СИМВОЛИЧЕСКОЙ КЛАССИФИКАЦИИ

Общие замечания 500
Страны света в системе бинарной классификации 501
Правое и левое в картине мира 503
Ритуальное движение по ходу солнца и против 507
Четырех- и пятичленные классификации 511
Страны света и числовая символика 517
Зооантропоморфная символика стран света в рамках трех- и четырехчленной классификации 521
Цветовая символика стран света 530

Глава 3. СВЯЩЕННОЕ НАПРАВЛЕНИЕ

Общие замечания 537
Как рождались названия стран света? 537
Существовала ли одна «общенациональная» ориентация? 539
«Роза ветров» в ориентационной практике древних народов 541
Ориентация и широтный горный пояс Евразии 543
Ориентация и космология 547

Ориентация и астрология 552

Глава 4. ХРАМ КАК МОДЕЛЬ КОСМОСА

Общие замечания 556
Идея храма 557
Ориентация храма 558
Церемонии основания храма 561
Храм и культовые действия: единство храмовой архитектуры, теологии и литургии 563

Глава 5. САКРАЛЬНАЯ ОРИЕНТАЦИЯ «СВЕТСКИХ» ОБЪЕКТОВ

Общие замечания 565
Ориентация частей страны 567
Ориентация города, поселения, военного лагеря 568
Царский дворец — проекция космического порядка 571
Дом как храм 573

Глава 6. ОРИЕНТАЦИЯ ПОГРЕБЕНИЙ И ПОГРЕБЕННЫХ

Общие замечания 575
Способы погребения 575
Локализация царства мертвых 577
Связь ориентации погребения с представлениями о загробной жизни 580

Глава 7. ГЕОКАРТОГРАФИЧЕСКАЯ ОРИЕНТАЦИЯ

Общие замечания 584
От космологии к географии (от космограммы к карте мира) 584
Ориентация древних карт 586
Карта и текст в древних культурах: две системы геокартографического восприятия пространства 595
Значение картографии в архаических обществах 610

Глава 8. «TEMPLUM» И «TEMPUS»: ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ В АРХАИЧЕСКОЙ КАРТИНЕ МИРА

Общие замечания 619
Движение солнца как общая мера времени и пространства 621
Влияние на ориентацию по странам света движения луны 624
Прошлое, настоящее и будущее в пространственном выражении 626

Глава 9. HOMO SAPIENS И АРХЕТИПЫ ВОСПРИЯТИЯ ПРОСТРАНСТВА

ВЫВОДЫ 639
БИБЛИОГРАФИЯ 643
ЛИТЕРАТУРА 645
СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ 713
SUMMARY 716

商邑翼翼
四方之極
赫赫厥聲
濯濯厥靈
壽考且寧
以保我後生

Из китайской книги стихов
«Ши цзин» (X—XIII вв.)

* * *

«Δεῦρό μ[οι], ὁ μέγιστος ἐν οὐρανῷ, ᾧ ὁ οὐρανὸς ἐγένετο [κ]ωμαστήριον..., ὁ ὧν φ[ιλ]ομαντόσυνος, ὁ χρυσοπρόσωπος, ὁ χρυσαυγής, ὁ πυ[ρ]ὶ καταλάμπων τῆς νυκτός, ἄλκι[μ]ος... κοσμοκράτωρ, ὁ πρωὶ ἐπιλάμπω[ν τῆς ἡμ]έρας, ὁ δύνων ἐν τῷ λιβι[β]όρῳ τοῦ οὐρ[ανοῦ, ὁ ἀν]ατέλλων [ἐκ τ]οῦ ἀπηλιώτου..., [ὁ] γυροειδής, ὁ τρέχων ἕως μ[ε]σημβρ[ι]ας κα[ὶ] διατρίβων εν τῇ Ἀραβίᾳ..., ὁ ἄγγελος τοῦ ἁγίου φέγ[γ]ους, ὁ κ[ύ]κλος ὁ π[υ]ροειδής,... ὁ ἔκλαμπρος Ἥλι[ος, ὁ] αὐγάζω[ν] καθ' ὅλην τὴν οἰκουμένην, ...[ἐν]εύχομαί σοι...».

Греческий магический папирус
из Египта (IV в.)

* * *

.. Quis ignoret speciem crucis esse colendam
quae dominum portavit ouans, ratione potenti
quattuor inde plagas quadrati colligat orbis.
splendidus auctoris de uertice fulget eous.
occiduo sacrae lambuntur sydere plantae.
arcton dextra tenet. medium leua erigit axem.
cunctaque de membris uiuit natura creantis
et cruce complexum Christus regit undique mundum.

Sedulius, Opus pachale 5,
188—195 (IX в.)

* * *

«Fragt man mich, ob es in meiner Natur sei, die Sonne zu verehren, so sage ich: Durchaus! Denn sie ist eine Offenbarung des Höchsten, und zwar die mächtigste, die uns Erdenkindern wahrzunehmen vergönnt ist. Ich anbete in ihr das Licht und die zeugende Kraft Gottes, wodurch allein wir leben, weben und sind und alle Pflanzen und Tiere mit uns».

J. W. Goethe, Aus Gesprachen mit Eckermann (11. Marz 1832)

* * *

«Центры Космоса равны центрам человека. Человек имеет в себе все проявления Космоса. Значительны те явления функций Космоса в человеке. Когда он отражает в себе все космические функции, он измеряет собою те возможности, которые проявляются в Космосе».

Н. К. Рерих, Беспредельность.
200 (1930 г.)

ПРЕДИСЛОВИЕ

Чтобы сразу обозначить круг тем, которым посвящена эта книга, перечислю несколько вопросов, ответы на которые не столь очевидны и которые, в частности, я пытаюсь рассмотреть в данном исследовании.

ДВЕНАДЦАТЬ «ПОЧЕМУ»

Почему для древних китайцев священной страной света считался юг, а для их соседей — древних индийцев — север?

Почему Конфуцию показалось предвестием большого неблагополучия в Поднебесной то обстоятельство, что при встрече вице-регента с императором последний стоял, обратившись лицом к северу?

Почему от Индии до Италии было распространено убеждение, что боги живут на вершинах гор, расположенных на севере, а народы северной Евразии от кельтов до славян и тюрков помещали на севере царство мертвых?

Почему женщины застегивают одежду на одну сторону, а мужчины на другую и какое отношение этот факт имеет к движению небесной сферы, которое наблюдали еще в глубокой древности?

Почему иногда в христианских храмах женщины стоят слева от алтаря, а мужчины справа и причем здесь философия пифагореизма?

Что заставляло египетского фараона в сопровождении жрецов ждать ночью восхода утренней звезды, чтобы в ее слабых лучах определить с помощью специального шнура, жрецов и даже богини ось будущего храма?

Почему древние греки хоронили умерших, как правило, головой к востоку, индийцы — к югу, христиане — к западу, а мусульмане — в сторону Мекки?

Почему на современных стадионах и ипподромах бегуны и всадники бегут и скачут по кругу *против* часовой стрелки и какое отношение это направление имеет к похоронам Патрокла, описанным в «Илиаде» Гомера?

Как по ориентации фундамента разрушенного христианского храма узнать, какому святому был изначально посвящен храм?

Какой смысл скрывается в извечных символах древних культур — кресте и свастике?

Почему при обряде христианского крещения следует сначала обратиться на запад и отвергнуть власть сатаны, а потом повернуться на восток и признать над собой власть Бога?

Почему название «Йемен» и название индийской провинции «Декан» означают «правый» и «южный»; для кого и почему эти страны находились справа и на юге?

На эти и многие другие интересные вопросы можно ответить или попытаться ответить, изучая историю пространственных представлений (картину мира) в древних культурах и более конкретно — теорию и практику ориентации по странам света. Этой проблеме, которая, как можно видеть по приведенным выше вопросам, затрагивает многие сферы жизни, и посвящена данная книга.

ИСТОРИЯ ОДНОГО ПРЕДСКАЗАНИЯ

Предисловие в отличие от Введения предназначается больше для описания обстоятельств и поводов, побудивших автора написать предлагаемый труд, а также для благодарного упоминания людей и организаций, помогавших рождению книги, нежели для введения в проблему. Я также хотел бы воспользоваться этим прекрасным правилом и рассказать одну историю из школьного детства, кажущуюся мне исполненной пророческого смысла.

Однажды, то ли в восьмом, то ли в девятом классе учительница литературы Мария Ивановна (имя не вымышлено!) задала нам домашнее сочинение на тему: «Какими ты представляешь себе своих одноклассников через десять лет?» Мой одноклассник Миша Иваничев — всегдашний мой друг-соперник — написал язвительную сатиру на всех нас и в том числе на меня. В своем сочинении он изобразил меня филологом, только что защитившим диссертацию на тему «Еще раз о значении предлога ... в древне-...ском языке», что вызвало у одноклассников общий восторг и насмешки, а у меня обиду.

Потом пророчество забылось, но ровно десять лет спустя, уже закончив кафедру классической филологии Московского университета и работая над переводом географического трактата римского автора Помпония Мелы (середина I в. н. э.), я однажды наткнулся на странное значение предлога super («выше») в одном странном географическом контексте: Мела располагал на практически плоской земной поверхности одни народы «выше» других, при этом расположенные «выше» оказывались южнее на современной карте. Комментаторы и переводчики, занимавшиеся текстом Мелы до меня, всячески пытались поместить эти «южные» народы севернее (=выше) упомянутых, но при этом возникала масса несуразностей, как географического, так и филологического свойства. Пришлось заняться темой «Еще раз о значении предлога „super“ в латинском языке» и тем самым исполнить давнее пророчество моего «хулителя».

В результате сплошного просмотра всех мест, где упоминается расположение географических объектов «выше» или «ниже», сначала у Мелы, потом во всей римской литературе, а затем и в греческой, я написал несколько статей, в которых доказывал, во-первых, отсутствие сви-

детельств существования непременно северноориентированной карты в античном мире, во-вторых, принципиальную антикартографичность пространственного восприятия у античного человека. Выводы, основанные первоначально на значении некоторых предлогов и приставок в латыни и древнегреческом языке, логично привели меня к проблеме ориентации античных карт, а поскольку последние почти не сохранились и материал об ориентации карт черпался почти исключительно из произведений античных авторов, возникла новая проблема — «карта и словесное описание», которая сейчас, кстати, весьма живо обсуждается в научном мире.

Признание античного восприятия пространства «антикартографичным» ставило вопрос о способах ориентации в пространстве — космическом, географическом, храмовом, ритуально-религиозном, бытовом и прочих. При этом обнаруживались интереснейшие параллели в иных культурах древности и средневековья. Расширялся круг источников информации об ориентации древнего человека — это были источники лингвистические, литературные, археологические, иконографические, этнографические, геокартографические и другие. Сами собой вставали вопросы архаического сознания, палеопсихологии, исторической антропологии, оказывались актуальными современные теории «когнитивной» или «перцепционной» географии, «географии поведения» и т. д. Так вопрос о значении одной приставки в одном древнем языке привел к интереснейшим проблемам истории культуры, которые и рассматриваются в предлагаемой книге.

СЛОВА БЛАГОДАРНОСТИ

А теперь место и время упомянуть с благодарностью имена тех, кто на разных этапах работы помогал появлению этой книги, кто советом, кто критикой, кто технической или моральной поддержкой — прежде всего моего учителя В. Т. Пашуто, благословившего мои первые шаги на этом поприще, затем А. И. Доватура, благосклонно выслушавшего еще в середине 70-х гг. мой первый доклад об античной ориентации, а также моих коллег и друзей: В. А. Арутюнову-Фидонян, А. А. Вигасина, А. К. Виноградова, Ю. Г. Виноградова, Г. В. Глазырину, В. А. Головину, Т. Н. Джаксон, Т. М. Калинину, И. С. Клочкова, И. Г. Коновалову, Л. П. Маринович, В. И. Матузову, Е. А. Мельникову, А. В. Муравьева, А. В. Назаренко, В. Я. Петрухина, Д. С. Раевского, А. А. Россиуса, И. С. Чичурова, С. В. Шкунаева, С. Г. Яковенко. Особая благодарность — А. В. Смирнову, оказавшему большую помощь в подготовке оригинал-макета книги.

С благодарностью вспоминаю я великодушную поддержку фонда имени Александра фон Гумбольдта и фонда DAAD (оба из ФРГ), позво-

ливную мне работать над книгой на протяжении более двух лет в библиотеках Мюнхена, Трира и других университетских центров Германии. Полезна была также работа в Женеве и Оксфорде, ставшая возможной благодаря стипендиям «Фонда Хардта» (Швейцария), Британского совета (Великобритания) и фонда «Культурная инициатива» (США — Россия).

* * *

Ниже приводятся переводы китайского, греческого, латинского и немецкого эпиграфов к книге, которые демонстрируют вечность и универсальность поставленных в книге вопросов.

* * *

«Столица Шан была городом космического порядка,
Осью среди четырех стран света,
Велика была ее слава,
Очистительна ее божественная власть,
Дающая долгую жизнь и мир,
И защиту всем нам, кто пришел после.»

«Ши цзин» («Книга песен»), IV, V, 5 (X—XIII вв.)

(перевод дан в интерпретации П. Уитли (Wheatley, 449—450; 475—476; ср. перевод А. А. Штукина в: Ши цзин. М., 1957. С. 466)

* * *

«Приди ко мне, величайший на небе, для которого небо стало местом танца..., благосклонный к оракулам, златоликий, сияющий золотом, светящий ночью огнем, мощный владыка вселенной, освещающий с утра день, заходящий на западе неба, восходящий на востоке..., подобный кругу, бегущий до полудня и обретающийся в Аравии, посланник священного огня, огнеподобный круг..., сияющий Гелиос, освещающий всю землю, ...я обращаюсь к тебе с молитвой...»

Греческий магический папирус из Египта (Лувр, 2391, IV в. н. э.)

* * *

«... Кто не знает, что следует почитать форму креста,
который некогда нес на себе, ликуя, Господа и, по мудрому замыслу,
соберет в единое целое четыре страны света квадратного мира.

Блистательный восток сияет от головы Творца.
Заходящего светила касаются священные ступни.
Правая рука держит север, левая рука тянет среднюю ось.
И вся природа получает жизнь от членов Создателя,
И Христос правит миром, заключенным отовсюду крестом.»

Седулий Скот, Пасхальное стихотворение, 5, 188—195 (IX в.)

* * *

«Если меня спросят, способен ли я, по своей природе, поклоняться солнцу, я отвечу: несомненно! Ибо и оно откровение наивысшего, самое могучее из всех явленных земнородным. Я поклоняюсь в нем свету и творящей силе Господа, которая одна дарит нас жизнью, и заодно с нами всех зверей и все растения.»

Й. В. Гете
(И. П. Эккерман. Разговоры с Гете)

ВВЕДЕНИЕ В ПРОБЛЕМУ

«...Пространство и время не только существуют объективно, но и субъективно переживаются и осознаются людьми, причем в разных цивилизациях и обществах, на различных стадиях общественного развития, в разных слоях одного и того же общества и даже отдельными индивидами эти категории воспринимаются и применяются неодинаково. Констатация этого факта, подтверждаемого данными многих наук — лингвистики, этнологии или культурантропологии, истории искусств, литературоведения, психологии, — имеет огромное значение и для исторической науки, в особенности для истории культуры».

А. Я. Гуревич. Категории, 43—44

EX ORIENTE LUX

Вынесенные в заголовок книги латинские слова «EX ORIENTE LUX» могут иметь несколько различных толкований. Прямой их перевод гласит «свет с востока» и отражает то простое обстоятельство, что солнце — источник света и тепла — является нам с восточной стороны небосклона. Слова эти, однако, восходят к раннехристианской патристической литературе и имеют переносное символическое значение — с востока ожидают христиане второго пришествия Христа; там находится христианский рай, завещанный праведникам, в эту сторону обращаются христиане с молитвой, к востоку обращена также алтарная часть большинства христианских храмов.

«Ex oriente lux» означает также признание, что сама христианская религия и связанная с ней духовность пришли с Востока (с точки зрения Западной Европы). Так, автор XII в. Оттон Фрейзингенский в своей мировой истории писал: «...omnis humana potentia vel sapientia ab oriente ordiens in occidente terminari cepit» (Otto Freis. Chron. S. 372, ed. W. Lammers).

Наконец, слова эти нередко употребляются в литературе последних двух столетий для выражения мессианского, богоносного предназначения православного (или русского, или славянского) мира и его особой будущей роли в духовном возрождении Европы (ср. взгляды славянофилов, Достоевского, Владимира Соловьева, Бердяева и др.).

Для нашей темы непосредственный интерес представляют первые два значения выражения «ex oriente lux», которые отражают оба аспекта проблемы ориентации в пространстве — природно-географический (движение солнца) и религиозно-культовый (эсхатологические воззрения). Как мы увидим, второй аспект вырастает непосредственно из первого,

хотя с течением времени может восприниматься как независимый от солярной идеологии.

Небезынтересно отметить, что слово ORIENS («восток») послужило основой для главного понятия нашего исследования — ОРИЕНТАЦИИ, которое первоначально и означало «направление на восток». Современное слово «ориентация» (англ., немец. и франц. Orientation, немец. Orientierung) произошло скорее всего из морской терминологии итальянского языка, где слово orientare значило «найти восток и с его помощью определить свое местоположение» (Nissen, Orientation, 15); этому значению соответствует также немецкое слово «Ostung» (от Ost — «восток»), которое, однако, в основном применялось для обозначения восточной ориентации христианских храмов (Röck, Bedeutung, 257). В немецком языке существует также термин «Ortung», которое означает «die Orientierung in Raum und Zeit im allgemeinen» (Ibidem). С конца прошлого столетия слово «ориентация» постепенно теряло связь с востоком и могло означать сакральное, а позже и десакрализованное обращение к любой стране света (Stephan, Ortung, 3). В этом последнем значении и будет употребляться слово «ориентация» в данной работе.

СТРАНЫ СВЕТА В АРХАИЧЕСКОЙ КАРТИНЕ МИРА

Итак, **ex oriente lux!**

Восток — это восход солнца, само солнце, свет, тепло, рост всего на земле, животворность почвы, источник пищи и всяческой благодати — короче, сама жизнь. Это сейчас для нас чаще всего безразлично, где находятся восток и другие страны света, мы отгородились от природы частоколом цивилизации и замечаем ее, как правило, лишь во время воскресных «вылазок на природу».

В древности было иначе. По справедливому замечанию Е. В. Антоновой, «современным людям трудно представить себе, какое значение имела для древнего человека ориентация в пространстве. Быть структурно связанным с этим пространством значило для него пребывать в безопасности, в состоянии устойчивости, подобно всему космосу. Изоморфизм (говоря современным языком) человека, вещи пространству мира служил гарантией благополучия» (Антонова, Очерки, 61).

Четыре страны света (восток, юг, запад и север) с древнейших времен играли важную роль в создании системы координат, позволявшей человеку определять и описывать свое положение в пространстве, т. е. ориентироваться относительно других объектов. Основой для возникновения и существования такой системы являлось самое яркое, жизненосное и неизменное явление в космосе и природе — движение по небосклону солнца (см.: Gosztonyi, Der Raum, 2, 829). Ниже мы будем не раз убеждаться, сколь велико было значение солнца для древнего человека.

Приведу один пример: уже древние египтяне знали 25 декабря как самый короткий день года и праздновали его как день рождения солнца нового года. Греческий астролог Антиох Афинский ок. 200 г. н. э. отметил в день 25 декабря: «День рождения Солнца, свет прибывает» (γενέθλιον Ἡλίου, αὔξει φῶς). В 274 г. римский император Аврелиан объявляет 25 декабря праздником «Солнца Непобедимого» (Sol Invictus), которое, будучи само тесно связано с образом и культом солнечного бога Митры, становится главным божеством и ипостасью императоров. В IV в. христианство принимает этот день за день рождения Христа, который также объявлен «Солнцем Справедливости» (Sol Justitiae; ср. названия воскресенья в язычестве — dies Solis, Sonntag, sunday — и в христианстве — dies Dominica). Так космическое явление, связанное с «рождением» солнца в день зимнего солнцестояния, превращается в явление религиозное, исполненное огромного культурного смысла (см. подробнее: Boll, Die Sonne, 96—97).

Восход солнца и его закат давали две относительно стабильные, противоположно друг другу расположенные точки пространственного отсчета — восток и запад, ось между которыми образовывала самую важную и распространенную ориентационную опору. Лишь позже дополнением к ней стали север и юг, отражающие особенности прохождения солнца по небу и олицетворяющие тепло и свет (юг), холод и мрак (север) (ср.: Nissen, Templum, 11; Frothingham, 56; Tallqvist, 126, 157; Velten, 447).

Четыре страны света у различных народов и в различные времена имели разное значение. Очевидно, что наиболее важным для ориентации человека было восточное направление — ex oriente lux! Недаром именно эта сторона, как мы убедимся, выступает в культе, в религиозной, бытовой и географической ориентации большинства культур в качестве основной. Большое значение имела также южная сторона, которая была главной у целого ряда народов (Шемякин, 46—47). Реже в качестве основы ориентации выступают запад и север, каждая из которых считалась у многих народов мира «плохой», «темной» стороной.

Говоря об ориентации по странам света, следует также учитывать, что, при наличии четырех основных направлений (γενικώτατοι, κορυφαῖοι, cardinales, principales, cardinal points, Hauptrichtungen и т. д.), уже в глубокой древности отмечались также и четыре дополнительные направления, расположенные между основными (Tallqvist, 150—163). Восьмилепестковая роза ветров, по которой возможна была ориентация, засвидетельствована у древних китайцев, индийцев, в «Эпосе о Гильгамеше», у ассирийцев, у древних ионийцев и римлян. Были попытки создать и более дифференцированные розы ветров (ср. 12-лепестковую у Аристотеля, 24-лепестковую — у Витрувия; засвидетельствованы также 16- и 32-лепестковые).

В сущности, тема настоящего исследования — это Человек и Природа, Человек и Космос, поскольку ориентация в пространстве являлась

для человека одним из важнейших условий его выживания и существования: пространство и время относятся к двум фундаментальным характеристикам физического и духовного бытия человека, задаваемым космическими в своей основе явлениями (ср. высказывание А. Я. Гуревича о том, что «время и пространство — определяющие параметры существования мира и основополагающие формы человеческого опыта» (Гуревич, Категории, 43).

Картина мира для древнего человека складывалась из нескольких взаимообусловленных и сосуществующих на разных уровнях аспектов — космического (астрономического), географического, религиозно-мифологического и личного восприятия (см. подробнее: Bauert, 1559 ff.). Объективно существующее (физическое) пространство при этом часто не совпадает с пространством субъективным (человеческим) (см.: Gosztonyi, Das Raumproblem, 532—541).

Поэтому и ориентация по странам света — помимо своего естественного практического значения (на охоте, в путешествиях, на войне) — имела, как правило, также и сакральный смысл. Древний человек стремился в окружающем его микрокосме воссоздать пространственно-временные структуры, имитирующие макрокосмические отношения, не в малой степени с целью иметь возможность, оперируя с этой моделью, воздействовать на макрокосмические силы, управляющие его бытием. Города, храмы и жилища основывались и возводились в соответствии с закономерностями космического порядка, проецируемыми на землю, культовые обряды возникали из стремления и возможности воздействовать с помощью священнодействий на космические процессы.

Историку культуры интересны проявления ориентационных принципов и представлений как *в светской сфере* (в повседневной жизни; в геокартографическом определении пространственных отношений на земной поверхности; в планировании жилищ, городов, военных лагерей, при межевании земельных наделов и т. д.), так и *в области сакрального* (в ориентации культовых зданий и площадок; в ориентации при молитве и других культовых действиях — процессиях, жертвоприношениях, прорицаниях, гаданиях, крещении и пр.; в ориентации погребений и т. д.).

О единстве и универсальности различных аспектов конструирования и восприятия окружающего человека мира хорошо сказал Е. М. Мелетинский: «В архаических и древних обществах космическая модель... является основой некоей универсальной глобальной символической модели, которая реализуется в ритуалах — этих сакрализованных и стереотипизованных формах социального поведения, в устройстве «мужского дома» и племенного селения, храма и города, в семейно-брачных отношениях, в одежде, в приготовлении пищи, в производственной деятельности, в самых разнообразных планах в сфере коллективных представлений и поведения. На всех этих «уровнях» воспроизводятся те же

символы и структурные конфигурации. Этим архаические культуры, в частности, отличаются от более поздних этапов исторической жизни, с их идеологической дифференцированностью, конкуренцией различных идеологических форм и представлений, при которых квазимифологические символические классификации неизбежно фрагментарны, субъективны и не имеют тотального значения и распространения» (Мелетинский, Поэтика, 236).

САКРАЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР ОРИЕНТАЦИИ

Следует подчеркнуть, что ориентация по странам света — по крайней мере, в том виде, как она дошла до нас, запечатленная в различных памятниках духовной и материальной культуры, имела для древнего человека прежде всего *сакральное* значение, будучи важным элементом религиозного действа, ритуала, культа. Именно о такого рода ориентации сохранилось наибольшее количество данных в древних источниках. Даже если мы рассматриваем ориентацию светской архитектуры, искусства, даже межевания полей, то те их элементы, которые отчетливо ориентированы, также, как правило, объясняются вторжением в эти сферы жизни сакрального элемента (ср. высказывание И. М. Дьяконова: «вплоть до поздней древности иных мировоззрений, кроме религиозных, практически не существовало», см.: Мифологии древнего мира, 29; ср.: Stephan, Ortung, 3).

В качестве примера можно привести римскую лимитацию земельных наделов, ориентация которой самими римлянами возводилась к жреческо-авгуральной практике этрусков. Даже ориентация карт часто имеет в основе сакральное значение, поскольку несет в себе элементы религиозного культа (ср. средневековые mappae mundi, чья восточная ориентация выводится, объясняется и даже иллюстрируется из Библии, для понимания которой, собственно, и создавались эти карты).

Известный исследователь русского жилища и его символики А. К. Байбурин справедливо писал об ориентации жилища, что «это не столько соотнесенность сторон жилища со сторонами света, сколько включение в целую систему соответствий пространственно-временного, социального, религиозного, экономического, мифологического, космогонического, хозяйственно-бытового характера; включение в символику цвета и символику чисел» (Байбурин, Жилище, 77).

В. В. Евсюков, посвятивший много места в своем исследовании семантики росписей древнекитайской керамики именно проблеме четырех стран света, отмечал, что «ориентация по сторонам света играет роль столь существенную, что ее трудно переоценить, в разного рода ритуалах, обрядах и культовых действиях, т. е. именно там, где она абсолютно не выполняет никакой прикладной практической функции» (Евсюков, Мифология, 64).

Вот почему основную часть книги занимает исследование сакрального аспекта ориентации (ср. мнение М. Элиаде о том, что человек, предшествовавший нашему десакрализованному бытию, обществу и космосу, был homo religiosus, см.: Eliade, Das Heilige, 10; ср. 13—14). Тем не менее везде, где есть возможность проследить ориентацию и в светских сферах жизни общества, это обязательно делается.

К ИСТОРИОГРАФИИ ВОПРОСА

Проблема ориентации человека в пространстве в широком историко-антропологическом аспекте и на материале древних культур до сих пор серьезно не ставилась и не рассматривалась (еще в 1918 г. Т. Д. Аткинсон жаловался на отсутствие серьезных исследований по ориентации, см.: Atkinson, 74; положение с тех пор едва ли сильно изменилось). Тем не менее, по крайней мере с середины прошлого века появляются работы, свидетельствующие о возникновении интереса к этим вопросам, аккумулирующие и классифицирующие разнообразный материал, относящийся к нашей теме. Написанные в позитивистском духе, они устарели как в методологическом, так и фактологическом плане.

Пионером в исследовании проблемы ориентации по странам света можно назвать немецкого исследователя конца прошлого — начала нынешнего века Г Ниссена (H. Nissen). В двух фундаментальных работах («Храм. Исследование древностей», 1869 и «Ориентация. Штудии по истории религии», 1906) он впервые собрал обширный материал, связанный с ориентационной практикой народов Средиземноморья в античности, и поставил проблему как таковую.

В 1917 году американский ученый А. Л. Фротингем (A. L. Frothingham) опубликовал оригинальный труд «Ancient Orientation Unveiled» (в русском переводе буквально «Древняя ориентация без покрова»). В этой большой работе, основанной на исследовании иконографии поздней античности и раннего средневековья, автор привлекает обширный материал из многих культур древности — от Китая до кельтов — и делает широкие обобщения.

Известный финский исследователь Кнут Таллквист (K. Tallqvist) опубликовал в 1928 г. монографию «Страны света и ветра. Семасиологическое исследование», в котором проанализировал лингвистический материал многих культур, относящийся к ориентационной практике человека. Это дало ему возможность выделить несколько систем ориентирования, разных по генезису и характеристикам.

В начале века над проблемой религиозной (христианской, но также и языческой) ориентации плодотворно работал немецкий историк культуры Франц-Юрген Дельгер (F. J. Dölger). Его книги «Солнце спасения Молитва и песнопение в раннем христианстве, особенно в связи с

ориентацией на восток в молитве и литургии» (1920) и «Солнце справедливости и Черный. Историко-религиозное исследование обряда крещения» (1918) положили начало плодотворному исследованию генезиса ориентационных и прочих принципов и навыков в раннем христианстве в контексте древних культур Средиземноморья (см. работы Peterson, Völkl, Nußbaum, Severus, Vogel, Savon, Hamman и др.).

Большой материал по сакральной ориентации по странам света у «примитивных» народов и в древних цивилизациях Евразии и Америки содержится в работе Пауля Штефана «Ortung in Völkerkunde und Vorgeschichte» (1956 год), в которой ставится также вопрос о палеоастрономическом фундаменте такой ориентации.

В отечественной историографии можно отметить ряд работ, посвященных некоторым аспектам ориентации по странам света в отдельных культурах (см. в Библиографии труды Е. В. Антоновой, А. К. Байбурина, Г. А. Левинтона, Г. М. Василевич, Л. Л. Викторовой, Р. М. Гаряева, Т. Н. Джаксон, Н. Л. Жуковской, Вяч. Вс. Иванова, А. Н. Кононова, Е. А. Крейновича, А. В. Лушниковой, Э. Л. Львовой, И. В. Октябрьской, Д. С. Раевского, А. М. Сагалаева, М. С. Усмановой, Э. М. Мурзаева, В. А. Никонова, П. А. Рашпорта, Б. А. Рыбакова, В. В. Седова, Л. И. Сема, Е. С. Семеки, Г. Ф. Соловьевой, В. Н. Топорова, Т. В. Топоровой, Т. В. Цивьян, С. М. Широкогорова и др.). Их наблюдения и разработки дают ценный материал для изучения ориентационной практики архаических народов Евразии, особенно северной ее части. Тем не менее следует с сожалением отметить полное отсутствие монографических исследований на эту тему (ср.: Никонов, 162: «О названиях стран света написано немало, описаны многие способы ориентировки, сделаны ценные наблюдения и некоторые обобщения. Но почти каждая из серьезных статей ограничена одной семьей языков. Нет попыток освоить становление системы в целом, что чрезвычайно важно для истории мировой культуры»).

Вообще надо заметить, что статьи по истории ориентации, в силу интердисциплинарного характера предмета, публикуются в самых разных по характеру (от краеведческих до философских, от лингвистических до археологических и т. д.) изданиях и часто остаются неизвестными другим исследователям. Я уже не говорю о работах, посвященных различным культурам — они оказываются совершенной terra incognita для специалистов в области «соседней» культуры, но, скажем, даже Фротингем в своем исследовании почти никак не учитывает результатов труда своего предшественника Ниссена, во многом проделавшего ту же работу.

Не в малой степени этим обстоятельством объясняется существование в научной литературе множества противоречащих друг другу оценок того, какие страны света были главными в той или иной культуре. Отмечу только обобщающие мнения на этот счет.

Так, К. Миллер, изучая географическую ориентацию в классической древности, считал, что восточная ориентация представлена у римлян, в то время как греки имели главной стороной север, а этруски — запад (Miller, Mappae mundi, 6, 145)

Ф. Кастаньоли, соглашаясь с выводами Миллера относительно этрусков и частично греков, настаивает на южной ориентации римской и частично греческой картографии (Castagnoli, L'orientamento, 59—69).

А. Л. Фротингем приходит к выводу, что основными странами света в ориентации большинства народов древности были юг (египтяне, китайцы, вавилоняне, ассирийцы, персы, этруски, италийские племена и римляне) и север (индийцы, греки, евреи, мандеи, кельты, готы и др.), при этом восточная сторона всегда сохраняла свое священное значение (Frothingham, 60).

К. Таллквист, основываясь на лингвистическом материале, утверждает, что южная сторона была главной в Египте, Месопотамии, Иране, Китае, у финно-угров; север был направлением молитвы у греков; на восток ориентировались древние евреи и арабы, индоевропейские племена и древние тюрки; возможна ориентация на запад у пифагорейцев, в определенных случаях у египтян, гренландцев и некоторых других народов (Tallqvist, 118—129).

Й. Зауэр считает, что направление на восток было главенствующим и универсальным для всех древних народов: индийцев, персов, фракийцев, египтян, греков (особенно пифагорейцев), римлян, мексиканцев (Sauer, Ostung, 826).

Х. В. Велтен, полагая, что у индоевропейцев существовало три системы ориентации (на восток, юг и север), приписывает восточную как самую распространенную эгейским грекам, ранним грекам и римлянам (при этом в Риме восточная ориентация должна была смениться постепенно на южную), индийцам, последователям буддизма, вавилонянам, евреям и христианам; южная ориентация с самого начала была свойственна египтянам и древним критянам, у которых все святилища ориентированы на юг; эта южная ориентация должна была, по Велтену, вытеснить прежнюю восточную ориентацию эгейских народов и распространиться по всему Средиземноморью; только греки, сохранив восточную ориентацию храмов, трансформировали старую систему в северно-ориентированную (Velten, 447—448).

Т. Д. Аткинсон считал, что евреи ориентировались на восток, индоевропейцы — на север, этруски и римские авгуры — на юг (Atkinson, 74).

Наконец, если мы прочитаем несколько существующих на сегодня работ по ориентации в Древнем Вавилоне, то узнаем, что, по одной теории, вавилоняне ориентировались на юг, по другой — на север, по третьей — на юго-восток, по четвертой — на северо-восток или северо-запад (см. работы Kugler, Unger, Meek, Jastrow, Frothingham, Tallqvist, Velten).

Такая разноголосица в оценках дает повод для серьезных раздумий как о самом объекте исследования, так и о методике и методологии этого исследования.

ПРИЧИНЫ ПРОТИВОРЕЧИЙ

Представляется, что указанные противоречия обусловлены тремя основными причинами — объективными и субъективными.

Во-первых, это разрозненность и недостаточность источников по ориентации в разных культурах древности. Для одних культур мы имеем подробные литературные свидетельства, описывающие ориентационную практику при различных культовых или иных действиях, для других, кроме смутных археологических или иконографических материалов, не сохранилось никаких иных свидетельств ориентации (кстати, такая неравномерность в освещении источниками во многом определила различный объем глав, посвященных разным культурам в данной книге).

Вторая причина заключается в условиях научного поиска. Наблюдаемые в историографии вопроса противоречия нередко объясняются выборочным использованием только одного или нескольких типов источников (например, лингвистических, или литературных, или картографических), отражающих обычно только одну какую-то ориентационную систему.

Третья, тесно связанная со второй и носящая методологический характер причина, — это абстрактно-спекулятивный подход к проблеме, не учитывающий, во-первых, изменчивости исторического бытия, а во-вторых, его многослойности. Я имею в виду стремление большинства исследователей, исходя из одного факта ориентации в одной сфере жизни, запечатленного в одном виде источника, приписать всей культуре на протяжении всей ее истории одну, единую, универсальную «национальную» ориентацию, будто бы пронизывающую собой все области астрономо-теоретической, геокартографической, религиозно-мифологической и бытовой ориентационной теории и практики (так, Фротингем говорит о «system of orientation, adopted by a nation» — Frothingham, 60 et passim).

На мой взгляд, такая точка зрения грешит недостатком историзма и метафизичностью. Уже априори следует предположить сосуществование разных и к тому же гетерогенных систем ориентации в разных сферах жизни общества. Трудно представить, чтобы составитель карты пользовался той же ориентацией, что и жрец, выполняющий определенные обряды в храме у алтаря, путешественник-купец ориентировался так же, как гадающий на печени маг, а хижина крестьянина планировалась и строилась в той же ориентационной системе, что и городской храм, да и, как выясняется, храмы, посвященные разным богам, часто имели различную ориентацию в рамках одной культуры.

Уже Таллквист различал в историко-лингвистическом материале по ориентации следы присутствия нескольких ориентационных систем, имеющих различное происхождение.

Разумеется, главной была ориентационная система, основанная на солярно-теологическом принципе, связанная с движением солнца и укорененная почти во всех древних культурах. Так, этимологический анализ названий стран света в различных языках показывает, что многие названия образованы от различных стадий движения солнца (см. например, «восток» и «запад» в русском, ἀνατολή, δυσμαί, μεσημβρία, Ἀπηλιώτης в греческом, oriens, occidens, occasus, subsolanus в латинском, восток как Morgenröte в немецком, ср. ἠώς и Aurora).

Солярная ориентация дополнялась астральной, которая изначально имела большое значение для тех, кто должен был ориентироваться ночью: номады южных пустынь предпочитали двигаться ночью во время прохлады, охотники должны были охотиться также и ночью, по звездам должны были ориентироваться мореплаватели во время ночного плавания и т. д. Ниссен вообще склонен приписывать большее распространение ориентации по звездам южным народам; по его мнению, по мере продвижения на север все сильнее заметно влияние солярной ориентации (Nissen, Orientation, 27—28; об астрономической ориентации у многих народов см.: Stephan, Ortung, 3—31).

Наряду с номинацией в соответствии с солярно-астральной ориентацией, многие названия стран света несут в себе следы иного, вероятно, для данного ландшафта и климата более характерного явления, служившего ориентиром для местного населения. Таким ориентиром могли быть берега морей и рек, горы, ветра, край тайги, пустыни, направление сезонных миграций птиц и т. д. Будучи первоначально самостоятельными, не связанными с солярным циклом ориентирами, они со временем интегрировались в него (ср. в греч. Βορέας — ветер горный = северный = север, Νότος — ветер влажный = южный = юг). Этнографические материалы также показывают, что во многих так называемых примитивных обществах астрономически-солярной системе ориентации предшествует конкретно-чувственная, основанная на приметах местной природно-ландшафтной среды обитания (Таллквист называет эту ориентацию «die lokal-geographische Orientierung» — Tallqvist, 109; ср. также: Шемякин, 44).

Уже a priori можно предположить, что описанные системы должны были сосуществовать друг с другом, накладываться одна на другую, переплетаться, взаимовлиять, вытеснять одна другую, а отсюда — мнимые противоречия в источниках. Их сосуществование могло осуществляться еще и в силу того, что они функционировали в разных сферах, одни, скажем, в сфере практической и географической, другие — в культовой, третьи — в астрономо-астрологической. М. Ястров различает, например, существование у многих народов одновременно восточной культо-

вой ориентации и южной астрологической (Jastrow, Babylonian Orientation, 205—206).

При определении роли различных стран света в системе ориентации человека следует считаться и с антропогенным фактором, социально-психологической и культовой практикой человека, устанавливающего свою систему координат в зависимости от идеологических представлений своего времени. Такова, например, так называемая «ориентация киблы» у мусульман — священное и каждый раз изменяющееся направление молитвы, которая в любой точке земли должна быть обращена в сторону Мекки (ср. направление молитвы к Иерусалиму у иудеев). Нередко основной стороной считается оставшееся в памяти народа направление колонизационного или завоевательного движения (следы таким образом объясняемой ориентации находят у китайцев, индийцев, египтян, вавилонян, литовцев и др.).

Основываясь на лингвистическом материале, Таллквист выделяет «ориентацию киблы» (Qibla-Orientierung) как еще один специфический тип ориентации, свойственный многим народам и характеризуемый тем, что одна, предпочитаемая более других стран света, воспринимается как главное и основное направление при ориентации, как священное направление (известное в историографии как «Sacred Direction»), а остальные приведены в соответствующее отношение к главной. Отсюда обозначения стран света как «передняя», «правая», «левая» и «задняя». Следы такой ориентации Таллквист усматривает в семитских, хамитских, индоевропейских, финно-угорских и прочих языках (Tallqvist, 117—129).

Собственно говоря, именно вокруг такой «ориентации киблы» и ломали копья все упомянутые выше исследователи. Тем не менее, как признает и сам Таллквист (129), на выбор «киблы» часто влияют те же факторы, которые обусловили существование первых двух систем ориентации — солярно-астральной и природно-географической. В частности, восточная «кибла» многих народов, несомненно, связана с наблюдением над движением солнца и с солнечным культом, т. е., будучи солярной по происхождению, она закрепилась как священное направление.

Из дальнейшего конкретного анализа мы увидим немало примеров того, как различные ориентирующие факторы, сосуществуя в рамках одной культуры, создавали противоречащие, на первый взгляд, «ориентационные киблы». Так, представления о высоких горах на севере, где помещали основную резиденцию богов, в мифологиях многих народов (ср. гору Меру у индийцев, Олимп и Рипейские горы у греков, сходные представления у вавилонян, евреев, персов, этрусков, буддистов и др.) накладывались на сложившуюся у них солярную восточную ориентацию и иногда вытесняли ее. Течение главных рек (например, Нила в Египте или Евфрата и Тигра в Месопотамии) также являлось мощным фактором ориентации.

Таким образом, нельзя так однозначно, как это делает, например, Фротингем, приписывать целым народам какую-то одну универсальную ориентацию, охватывающую все сферы жизни. Фротингем считает, что всем народам была свойственна или северная, или южная ориентация, определяемая в зависимости от того, правую или левую сторону (руку) считали благоприятной, а такой благоприятной и сулящей удачу страной света оставался всегда восток. При этом Фротингем исходит из того, что правое и левое у древних народов было «объективными и постоянными факторами», твердо закрепленными в мире и не зависящими от сиюминутного положения человека (Frothingham, 56—63 et passim; см. резкую критику этой позиции: Weinstock, Templum, 114—115).

Как бы ответом на эту точку зрения Фротингема звучит замечание латинского христианского писателя IV в. н. э. Арнобия: «Ведь, прежде всего, мир сам по себе не имеет ни правых, ни левых, ни верхних, ни нижних, ни передних, ни задних сторон. ...Сама сторона, которую мы называем левой или правой, не остается по отношению к нам постоянной и неизменной, но соответствует нашему расположению, в зависимости от случая и момента времени» (Arnob. Adv. nat. IV, 5).

ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

Отдельно следует сказать и еще об одной — уже терминологической — сложности нашего исследования. Дело в том, что говоря о южной, восточной или иной ориентации, разные исследователи вкладывают в эти определения разный смысл. Если, скажем, в констатации восточной ориентации молящегося все ясно (он обращен лицом к востоку), то уже слова «восточная ориентация погребенного» или «восточная ориентация храма» могут пониматься и часто понимаются различно.

Большинство археологов, описывая расположение костяка покойного, под «восточной ориентацией» подразумевают позицию головы на востоке, а ног — на западе (как, скажем было у греков). В культурологической и исторической литературе, однако, такую ориентацию погребенного называют западной, так как лицо покойника обращено на запад и душа его при переселении в царство мертвых, расположенное именно на западе, должна без промедления отправиться в этом направлении. Таким образом, ориентация погребенного здесь по сути — западная, а не восточная, что подкрепляется всем комплексом представлений о западе как стране света, где находится мир умерших.

Еще сложнее обстоит дело с понятием ориентации в описании храмов и культовых площадок, имеющих, как правило, входную, фасадную часть и противоположную входу, внутреннюю часть, где располагается сакральный объект — либо алтарь, либо изображение божества, либо скиния (святая святых). Что считать ориентацией храма — страну све-

та, куда обращен фасад (вход) храма, или противоположное направление? В главе о Месопотамии мы столкнемся с полемикой двух ученых мужей, возникшей именно из-за терминологической несогласованности при определении ориентации вавилонских храмов, когда один описывал храм Мардука в Вавилоне как ориентированный на северо-восток, а оппонент доказывал, что тот ориентирован на юго-запад. На такую терминологическую путаницу в исторической и археологической литературе сетовал еще Аткинсон (Atkinson, 74: «Descriptions are often loose; to say that a church „faces east" may mean either an east door or an east altar; burial „to the east" is equally vague...»). Подробнее эта проблема рассматривается в 4-й Главе II Части.

ЗАДАЧИ ИССЛЕДОВАНИЯ

Итак, задача настоящего исследования — проследить, как в языке, литературе, археологических остатках, искусстве, космологических и географических картах — во всем многообразии проявлений той или иной культуры древности — запечатлелись и отразились ориентационные навыки и воззрения, характерные для человека данной культуры.

Как мы видели из обзора историографии, до сих пор большинство работ имело дело или с отдельными культурами, или с отдельными сферами жизни, в которых проявлялась ориентация, или с отдельными видами источников (например, лингвистических или археологических). Собрать воедино весь доступный материал по всем культурам Евразии и во всех сферах жизни — задача, которая до меня не ставилась, и которую я надеюсь хоть в какой-то мере решить. На мой взгляд, только комплексный анализ всех видов ориентации в данном обществе может пролить свет на закономерности этого явления.

Вторая задача, стоящая перед нами, — это обобщение и концептуальное осмысление явлений ориентации во всех архаических обществах Евразии. Этот анализ позволит понять, что́ роднит все культуры между собой, что́ является специфичным для данной культуры, что́ заимствовалось из одной культуры в другую, а что́ составляет архетипические, общие для всех людей представления о пространстве. Ведь мы помним, что пространственная ориентация составляет один из важнейших элементов модели мира архаической культуры (см.: Топоров, Модель мира, 161—163).

Бо́льшую часть исследования занимает анализ литературных свидетельств об ориентации, а также археологических источников, из которых видна ориентация городов, храмов, дворцов, жилищ и т. д.

Исследуя проблему ориентации по странам света, мы неизбежно сталкиваемся с вопросом о *правом* и *левом* (а также *переднем* и *заднем*) в языковой и ориентационной практике человека. Была ли правая сторона исконно «благоприятной», а левая — «зловещей», от какой страны

света отсчитывали правую и левую стороны при ориентации в космическом и географическом пространстве, какой сакральный или политический смысл имело в иконографии расположение фигур и т. д. — все эти вопросы также напрямую связаны с проблемами пространственной ориентации и рассматриваются в этой книге.

В языках многих народов мира страны света часто имели символические обозначения, присваиваемые им по аналогии с иными сферами космического и природного характера: страны света могли отождествляться с временами года, животными, физическими элементами, цветами, деревьями, частями человеческого тела, металлами, драгоценными камнями, богами, числами и т. д. (см.: Röck, Bedeutung, 257). Эта так называемая *символическая классификация* (особенно ярко проявившаяся в китайской культуре) показывает включенность, а, на мой взгляд, и главенство стран света в картине мира древнего человека (ср.: Мелетинский, Поэтика, 233).

Таким образом, перед нами стоит широкий спектр культурологических проблем, составляющих собственно объект исследования исторической антропологии (ср.: Флоренский, Иконостас, 321: «вся культура может быть истолкована как деятельность организации пространства»). Особенно близко теме данной работы определение культуры в семиотических исследованиях как «структурной организации окружающего человека мира» (Лотман/Успенский, О семиотическом механизме, 146—147). Изучение мифопоэтических (донаучных, дологических) представлений о пространстве и времени дает возможность в какой-то мере восстановить структуру архаического сознания (ср.: Топорова, Семантическая структура, 16).

Говоря об «архаических (или традиционалистских) обществах», «архаическом сознании», «мифологическом мышлении», «мифопоэтическом мировоззрении», я отталкиваюсь от понимания, развитого в трудах Э. Кассирера, Е. М. Мелетинского, Ю. М. Лотмана, Б. А. Успенского, Вяч. Вс. Иванова, В. Н. Топорова и других представителей семиотического и мифолого-структуралистского подхода к проблемам истории культуры. «Архаическое» или «мифопоэтическое» сознание архаических обществ отличается от позднейших тем, что в первых «мифологизм в той или иной форме тотально господствует или решительно доминирует, является душой единой, однородно семиотизированной культуры» (Мелетинский, Поэтика, 159; подробное описание «архаического мышления» см.: Там же, 163—169; ср.: Топоров, О ритуале, 9: «. .основное содержание текстов (в семиотическом смысле) этой эпохи состоит в борьбе упорядочивающего космического начала с деструктивной хаотической стихией..., а основной способ понимания (конкретно-образного постижения-переживания) мира и разрешения его противоречий (в частности, и парадоксов) обеспечивается мифом, мифологией, понимаемой не только как набор (или даже система) мифов, но и —

главное — как особый тип „мышления", хронологически и по существу противостоящий историческому и естественнонаучному типам мышления»). К архаическим обществам обычно причисляют большое количество обществ вплоть до высокого средневековья; при этом историческое время их существования не играет большой роли; многие элементы архаического сознания дожили и до наших дней (см.: Мелетинский, 21, 73, 153, 159, 163; Гуревич, Категории, 87—89; Раевский, Модель, 211).

ХРОНОЛОГИЧЕСКИЕ И ТЕРРИТОРИАЛЬНЫЕ РАМКИ

При нашей постановке вопроса идеально было бы вообще не ставить никаких ограничений: ориентация таксиста в современном городе, как показывают результаты социологических исследований, может содержать типологически поразительно близкие параллели архаическим представлениям о пространстве; космологическая картина мира древних ацтеков оказывается типологически сходной с таковой у тюрков или древних вавилонян; ориентация австралийских аборигенов, зафиксированная этнографами в XIX веке, дает возможность восстановить утраченные древними цивилизациями (или недошедшие до нас) элементы архаических систем ориентации и т. д.

Поэтому чем шире будет материал, привлекаемый для сопоставления, тем более весомыми и убедительными могут стать выводы об универсальной способности человека ориентироваться в пространстве, тем более глубоко сможем мы заглянуть в сущность homo sapiens. Этим объясняется, в частности, включение в книгу этнографических материалов из культур, которые не могут быть названы древними.

Конечно, в своем исследовании я ограничен чисто человеческими возможностями: поднять такой труд одному человеку едва ли по плечу. Не являясь специалистом по истории многих изучаемых в этой книге культур, я вынужден был ограничиваться тем кругом источников, который был уже обнаружен и исследован моими предшественниками, или (если речь идет о письменных памятниках) был доступен в переводе на русский или другой европейский язык. Поскольку работа в предлагаемом мной аспекте в основном не была проделана для большинства культур, я считал полезным собрать и обсудить весь доступный комплекс материалов из максимально широкого круга древних культур Евразии с древнейших времен до середины II тысячелетия н. э. (история Египта, формально географически выпадающего из культур Евразии, тем не менее является неотъемлемой частью истории Ближнего и Переднего Востока и средиземноморского региона, поэтому египетский материал также рассматривается в этой книге).

Но начав с древнейших времен, следует остановиться, по-видимому, в середине II тысячелетия н. э. 1500 год во многих отношениях являет-

ся не только символическим, но и действительным рубежом в переходе к современности, к Новому времени (по крайней мере, в Европе). Открытие Америки, впервые и навсегда замкнувшее для человека пространство земной поверхности, появление в Западной Европе первых латинских переводов Птолемея, перевернувших представления о возможностях пространственного изображения Земли, бурное развитие практической картографии (расцвет португальской картографии датируется как раз XV веком), изобретение книгопечатания и многие другие «новшества» начали постепенно разрушать картину мира, сложившуюся в западноевропейском средневековье, а в сознание человека все глубже проникало ощущение самого себя как обитателя Земли. Это время маркировано как переходное и во многих других областях человеческой культуры.

Вот как, например, оценивает эту эпоху европейской культуры Освальд Шпенглер: «В начале XIV столетия почти одновременно — притом одновременно с изобретением масляной живописи и контрапункта — произошло изобретение пороха и компаса, т. е. *дальнобойного оружия и далекого плавания*... » (Шпенглер, 436); Шпенглер считает, что плавание на парусных судах в открытом море способствовало преодолению эвклидова понятия материка, свойственного предыдущим эпохам. «Со дня открытия Америки Запад сделался только одной из провинций исполинского целого. С этих пор история северной культуры принимает *планетарный* характер» (Там же, 438). На это же время приходится, по мнению Туана, изменение образа космоса в сознании человека (Tuan, Topophilia, 129; ср. также: Ibidem, 247: «Primitive and traditional peoples lived in a vertical, rotary, and richly symbolical world, whereas modern man's world tends to be broad of surface, low of ceiling, nonrotary, aesthetic, and profane. In Europe the change took place gradually from 1500 onward...»).

* * *

Свое исследование я начинал с изучения ориентационных принципов в греко-латинской античности. Со временем ареал работы все расширялся, и когда в своем «Drang nach Osten» я достиг Китая, мне стала совершенно очевидна ущербность европоцентризма в историческом исследовании такого рода. Если теорема Пифагора была известна в Вавилоне, Индии и Китае за несколько столетий до рождения Пифагора, то и начинать историю геометрии следует не с этого уважаемого грека, а с восточной науки. Вообще говоря, история Старого Света (Евразии) оказывается единой и нерасчленимой.

Один из ярчайших представителей «евразийства» П. М. Бицилли в своей знаменитой статье «„Восток" и „Запад" в истории Старого Света» (1922 г.) особенно резко поставил вопрос о «единстве истории духовного развития Старого Света» примерно с 1000 г. до н. э. до 1500 г. н. э.

Отмечая синхронизм в религиозно-философском развитии великих культурных миров Евразии, он писал: «Вслед за тем как в северо-западном углу Ирана кладется начало монотеистической реформы Заратуштры, в Элладе в VI веке происходит религиозная реформа Пифагора, а в Индии развертывается деятельность Будды. К этому же времени относится возникновение рационалистического теизма Анаксагора и мистического учения Гераклита о логосе; их современниками были в Китае Конфуцзе и Лао-цзе...» (цит. по: Метаморфозы Европы. М., 1998. С. 69).

Четверть века спустя после работы Бицилли (в 1949 г.) Карл Ясперс развил сходный тезис об «осевом времени», которое он относит к середине I тысячелетия до н. э. (между 800 и 200 гг.) — эпохе китайских, индийских, иранских, ветхозаветных и греческих мыслителей (Ясперс, 32—33). Ясперс полемизирует с представлением о Явлении Сына Божьего (Христа) как «оси мировой истории» и, удревняя эту ось, показывает независимость, равномерность и одновременность разноэтнических проявлений того перелома в истории, который произошел в середине I тыс. до н. э. «Все то, что связано с этими именами, возникло почти одновременно в течение нескольких столетий в Китае, Индии и на Западе независимо друг от друга... В эту эпоху были разработаны основные категории, которыми мы мыслим по сей день, заложены основы мировых религий, и сегодня определяющих жизнь людей. Во всех направлениях совершился переход к универсальности» (Там же, 33).

Таким образом, отмечаемая исследователями синхронность развития духовной культуры разных цивилизаций Евразии дает возможность равномерного освещения наших проблем, без колебаний в сторону европо- или азиоцентризма. Я буду рад, если читатель сочтет, что мне — европейцу — это удалось сделать.

ИСТОЧНИКОВАЯ БАЗА

В соответствии с широким пониманием проблемы ориентации в пространстве весьма широким оказывается и круг источников, необходимых для изучения этой темы.

Это прежде всего *письменные* (литературные и эпиграфические) *источники*, описывающие, как правило, в имплицитной, а иногда и в эксплицитной форме различные проявления ориентационных навыков и представлений, распространенных в данной культурной среде. Из письменных источников мы узнаем не только то, как ориентировался в пространстве тот или иной человек, но и получаем сведения о различных космологических, религиозных и философских воззрениях, часто влиявших на те или иные формы ориентации. Этот вид источников является наиболее ценным и информативным, так как здесь описывается расположение географических объектов относительно стран света, даются

инструкции или ведется дискуссия по вопросам ориентации храмов или молитвы, приводятся тексты молитв и т. д.

Таковы, например, древнекитайские книги обрядов и церемоний, сохранившие описания ориентации по странам света в связи с символической классификацией, пронизывавшей все мироздание; таковы клинописные тексты, которые закладывались в основание месопотамских храмов; таковы географические описания греков; таковы Тексты Пирамид, запечатлевшие на стенах пирамид процедуру их ориентирования; таковы инструкции римских агрименсоров (землемеров) и трактаты об этрусских древностях; таковы египетская и буддистская «Книги мертвых», в которых затрагиваются проблемы ориентации в земном и потустороннем пространстве; таковы, наконец, полемические и учительные сочинения отцов церкви в период, когда обряды и литургия христианства находились еще in statu nascendi, и многие другие. Свидетельства об ориентации сохранились в эпических произведениях — в «Махабхарате» и «Рамаяне», «Илиаде» и «Одиссее», «Старшей» и «Младшей Эдде», в памятниках фольклора и религии — в «Авесте», «Библии», «Коране», «Калевале» и др.

Весьма важным представляется анализ *языковых явлений*, нередко прямо указывающих на присутствие в языке определенной системы ориентации и на ее генезис. Так, например, названия востока и запада в русском языке и многих других языках свидетельствуют о солярном происхождении этих обозначений; часто названия стран света происходят из наименований, связанных с понятиями «правое», «левое», «переднее», «заднее», что дает возможность устанавливать реликты древних систем ориентирования (ср.: Шемякин, 40—47).

Большой материал для нашей постановки вопроса предоставляют памятники *материальной культуры*, в частности, данные *археологических исследований*: из них мы узнаем о реальной ориентации реальных городов, храмов, жилищ, земельных наделов, погребений и т. д. К этому же виду источников мы можем отнести произведения древнего искусства (картины, росписи, рельефы, скульптуры и т. д.), запечатлевшие некоторые ориентационные навыки.

Как всегда, когда мы изучаем духовную культуру древних народов, весьма полезным оказывается сопоставление результатов этого исследования с наблюдениями, сделанными *этнографической наукой* среди народов, сохранивших черты архаической идеологии и психологии (так называемые «примитивные культуры»). Не забудем, что многие стороны и особенности жизни народов в древности (например, языческих славян) были выявлены и исследованы именно этнографами, находящими в современной жизни пережитки весьма древних обрядов и ритуалов, в том числе и связанных с ориентацией. Особенно живучи и доступны непосредственным этнографическим наблюдениям черты архаического сознания и поведения в обществах с высоким коэффициен-

том традиционализма, например, в Китае, где еще в начале XX века при императорском дворе можно было наблюдать обряды и церемонии, восходящие к весьма древним временам. Некоторые из таких наблюдений дают дополнительный материал для типологического сопоставления разных культур, оказываются ключом к пониманию менталитета древнего человека и являются объектом собственно этнологических исследований.

Вместе с тем, использование этнографического (в том числе фольклорного) материала имеет и свои сложности. Это прежде всего неопределенность датировки тех или иных мотивов и представлений, зафиксированных в обычаях и фольклоре современных народов (см. об этом подробнее: Анфертьев, 245—252). Вторая сложность заключается в многослойности наблюдаемого сегодня материала, сложившейся в результате наложения и взаимовлияния различных этнических и культурных традиций. Так, изучая фольклор удмуртов и пытаясь выявить в нем черты, восходящие к мировоззрению древних финно-угров, не следует забывать о том, что начиная со второй половины XVI в. казанские татары в очень большой степени ассимилировали и исламизировали большое число удмуртов (о тюркизации удмуртов см.: Владыкин, 199—203).

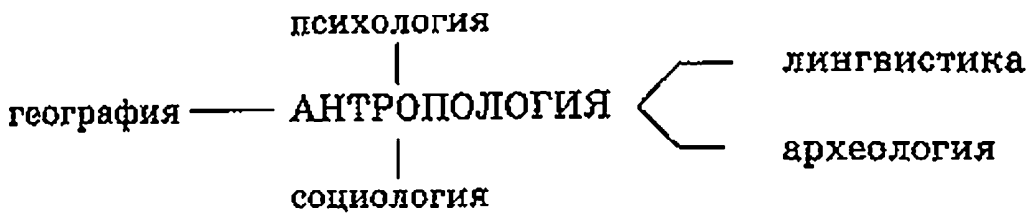
Картография древних народов, представленная, как правило, небольшим количеством сохранившихся артефактов, в основном археологического свойства, также дает повод для размышлений о том, почему картограф предпочел ту или иную страну света в качестве верхней для своей карты и как это связано с господствующими в данном обществе ориентационными представлениями (недаром христиане предпочитали ориентировать свои карты на восток, а древнекитайские карты имели наверху юг). Вследствие этого карты часто служат важным источником для определения ориентационных предпочтений той или иной культуры (см.: Gordon, Sacred Directions Orientation, 211—227; Подосинов, Картографический принцип, 22—45; Он же, Ориентация древних карт, 64—74).

МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ

Следует также остановиться на тех методологических принципах, которые были использованы в работе над материалом и его осмыслением.

В связи с тем, что исследование велось на стыке наук, в нем анализировались источники самых разных видов, являющиеся объектом изучения разных наук (лингвистики, археологии, истории религии, истории архитектуры, истории искусства, истории астрономии и астрологии, истории географии и картографии, этнографии, психологии, социологии и др.). Это означает, что в работе с необходимостью использовались методики всех этих наук, что создавало значительные сложности (см.: Подосинов, Вопросы источниковедения, 54—56).

Определяя научное направление, к которому принадлежит данная работа, я бы назвал его *исторической антропологией*. Методы и результаты этнографии, этнологии и социальной (или культурной) антропологии (см. подробнее о предмете этих дисциплин: Леви-Строс, Структурная антропология, 313—318) по мере необходимости используются и здесь, расширяя наши возможности постичь природу архаического сознания, тем не менее основной упор делается на изучение ориентационной практики *древних* культур, а это неизбежно придает работе характер *исторического* исследования. Поскольку же объектом изучения является, как и в антропологии, человек с его представлениями об окружающем его пространстве, то «созвездие» дисциплин, тесно связанных с антропологией, как они видятся К. Леви-Стросу (Там же, 318):



остается и для нас необходимым элементом и полем исследования.

Весьма важными с методологической точки зрения для понимания проблем пространственной ориентации оказываются методики, приемы и результаты исследований, характерные для многих наук «антропологического» цикла. В первую очередь, это работы *общефилософского содержания*, рассматривающие историю и теорию восприятия пространства в человеческой истории (см., например, работы: Reichenbach; Grünbaum; Ströker, Nerlich; Gosztonyi, Heelan; Ахундов). Весьма важными для нашей темы представляются исследования в области «географии окружающей среды» (environmental geography), «человеческой географии» (human geography), теории ментальных карт, когнитивной и перцепционной теории в изучении пространственной среды человека и т. д. (см. работы: The Concept of Space and Time; Downs/Stea, Eliade, Images; Gold/White; Hallowell; Piaget/Inhelder; Trowbridge; Tuan, Images; Idem, Topophilia и др.; на русском языке добротное представление об этих проблемах дает работа Дж. Голда; см. также недавний сборник статей: Категоризация мира).

Одно из важнейших достижений этих наук состоит в том, что в центре их изучения стоит не земля и природа сами по себе, а человек, его жизнь на земле, его восприятие окружающей его среды, его идейно-психологический мир (см., например: Tuan, Humanistic Geography, 266). Пространство рассматривается не в его физическом объективном понимании, а в субъективном антропоцентрическом восприятии; вводится также понятие мифологического пространства. Надо заметить, что различение физического и «воспринимаемого» (или «феноменологического») пространства стало следствием развития многих научных дис-

циплин и, в частности, неэвклидовой геометрии (Gosztonyi, Der Raum, 2, 723—727). Выработанные этими направлениями методы оказываются весьма плодотворными при изучении того же круга проблем, но уже на материале древних культур.

Важным подспорьем для нашей темы являются работы по *психологии ребенка*, проходящего в своем онтогенезе во многом те же стадии осознания и восприятия пространственных отношений, что и древние народы в филогенезе (работы Ж. Пиаже, А. В. Ярмоленко и др.)

Историко-этнологические исследования, ведущиеся в Европе уже два столетия, породили большое количество школ и направлений (см. подробный анализ их: Мелетинский, Поэтика, 12—162), в которых этнологи, плодотворно соединяя материал полевых исследований мифологии и мировоззрения «примитивных» народов с данными древних культур, а также используя новейшие философские, социологические и психологические теории, добились выдающихся результатов в понимании природы «мифопоэтического» или «архаического» мышления («мифологическая» школа — Я. Гримм, В. Шварц, М. Мюллер; «антропологическая» школа — Э. Тэйлор, В. Вундт, Э. Лонг; «ритуалистская» школа — Д. Д. Фрейзер, С. Х. Хук, Э. О. Джеймс; «функциональная» школа — Б. Малиновский, К. Т. Прейс, М. Элиаде; «социологическая» школа — Э. Дюркгейм, М. Мосс, Л. Леви-Брюль; американская школа «культурной антропологии» — Ф. Боас, Р. Лоуи, А. Крабер; «символическая» школа — Э. Кассирер, У. М. Урбан, С. Лангер; «психоаналитическая» школа — З. Фрейд, К. Г. Юнг, Ш. Бодуэн; «ритуально-мифологическая» школа — М. Бодкин, Ф. Уилрайт, Н. Фрай; «структуралистская» школа — К. Леви-Стросс, М. Фуко, Р. Барт). Большой вклад в разработку этих сюжетов внесли работы русских ученых Ф. И. Буслаева, А. Н. Афанасьева, А. А. Потебни, А. Н. Веселовского, А. Ф. Лосева, Г. Г. Шпета, И. Г. Франк-Каменецкого, О. М. Фрейденберг, Л. Я. Штернберга, В. Г. Богораза, В. Я. Проппа, М. М. Бахтина, А. М. Золотарева, С. А. Токарева, Вяч. Вс. Иванова, В. Н. Топорова, Ю. М. Лотмана, Б. А. Успенского, Е. М. Мелетинского, С. Ю. Неклюдова и др.). Огромный фактический сравнительно-исторический материал, сосредоточенный в работах указанных исследователей, а также философский категориальный аппарат, выработанный этими школами, помогает уяснить сущность описываемых в нашей работе явлений.

Таким образом, новые антропологические и культурологические подходы, развитые мировой наукой в XX столетии, позволяют подойти к исследованию проблем ориентации таким образом, что чисто технические, казалось бы, вопросы — к какой стране света был обращен вавилонский жрец, или египетский храм, или могила афинянина, или алтарь христианского храма, или как была ориентирована древнеримская карта мира, или почему восток у древних тюрков находился «спереди», — становятся средоточием глубинных проблем самосознания общества, в

котором отражаются представления человека о себе, о космосе, о богах, об окружающей среде, об обществе и культуре. Хорошо о названиях стран света в различных языках сказал В. А. Никонов: «Без терминов пространственной ориентировки человечество было бы слепо. В этом прямом назначении они незаменимы. Но они драгоценны для многих отраслей науки. Их показания позволяют раскрыть: формирование представлений о планете, древние верования, развитие мышления от хаоса разрозненных наблюдений к целостной глобальной системе, историю народов (их расселение, связи, миграции), историю языков (различия межъязыковых общностей — генетических, контактных, типологических), семантическое словообразование... Эти названия — красноречивые свидетели истории мировой культуры» (Никонов, 166—167).

СТРУКТУРА РАБОТЫ

Книга состоит из двух частей. В *первой части* я пытаюсь представить довольно сухую сводку всего, что мне известно об ориентации в различных обществах древней Евразии. Каждая глава этой части посвящена какой-то одной культуре или религии от Китая до Рима и от кельтов до монголов. Я старался для удобства читателя и последующего сравнительного анализа максимально унифицировать структуру этих глав. Так, в зависимости от наличия соответствующего источникового материала, рассказывается о значении стран света в данной культуре, об ориентационных представлениях людей, о лингвистических, археологических и этнографических свидетельствах этих представлений. Затем последовательно рассматривается отражение ориентационных принципов и привычек в различных сторонах жизни общества — в ориентации храмов и культовых площадок, культовых действий, городов, дворцов, жилищ, погребенных и погребений, картографии. Где есть возможность, приведены материалы о соотнесенности стран света в рамках символической классификации с понятиями «правое-левое», «переднее-заднее», с цветовой, зооморфной и прочей символикой. В конце каждой главы кратко резюмируются основные наблюдения.

Вторая часть представляет попытку обобщения этого материала уже не по культурам и народам, а по проблемам, которые рассматривались в I части. Это дает возможность включить изученный материал в широкий культурологический контекст, увидеть общее и особенное в ориентационной практике столь разнообразных народов, выявить закономерности в освоении человеком физического, бытового и сакрального пространства. Именно здесь стало возможным применить на практике те методологические основания, о которых шла речь выше (историко-антропологические, социально-психологические, перцепционные, когнитивные и другие разработки).

В первой части я двигаюсь сначала с востока (от Китая) на запад (до Рима) по югу Евразии (через Индию, Иран, Междуречье, Палестину, Египет и Грецию), затем с северо-запада (от кельтов) на восток (до тюрок и монголов) по северу континента (через германцев, славян, и финно-угров).

Я далек от геометрического мистицизма в истории, но все же не могу не отметить геометрической красоты и исторической логики в нашем движении от востока через юг на запад и затем через север снова на восток. Повторяя тем самым движение солнца на земном небосклоне (как сказали бы в древней Руси — движение «по́солонь»), мы, оказывается, движемся и хронологически довольно правильно (снова «ex oriente lux!»).

Движение «южных» евразийских цивилизаций от Китая — одной из древнейших цивилизаций на Земле — до Рима — самой «молодой» культуры в этом движении цивилизационного процесса — понятно (ср. в связи с этим распространенное в древности и средневековье представление о пространственном перемещении цивилизации с востока на запад в каждую последующую историческую эпоху, ср.: Райт, 210—211).

Кельты, в свою очередь, были первыми из северных соседей Рима, с которыми римляне столкнулись в своем колонизационном движении на северо-запад Европы. Кельты и составляли древнейшее население Северо-Западной Европы, чья территория простиралась от Дуная до Ирландии, и чьих набегов страшились даже жители Греции и Малой Азии. Позже в Европе появились, выйдя с берегов Балтики, германские племена, оттеснив кельтов на запад. Еще позже на историческую арену выходят славяне, которые только в VI веке н. э. своим завоеванием Балкан заставили говорить о себе весь Средиземноморский мир. Примерно тогда же в свет большой истории попадают финно-угорские народы. Древние тюрки и монголы стали известны китайским авторам уже начиная с III века до н. э., когда они начали тревожить северные границы Поднебесной, в первые века н. э. они достигли в своем движении Европы и затем на протяжении всех средних веков играли значительную роль в хозяйственно-политической и культурной жизни Северной и Центральной Азии. В конце I части мы возвращаемся через север на Дальний Восток, откуда и начинали движение.

При изложении материала возникали определенные сложности в его структурировании и изложении. В одних случаях приходилось исследовать ориентацию этноса, например, древних китайцев, египтян, греков, кельтов и т. д., с другой стороны, — мощные ориентационные системы, выработанные мировыми религиями (буддизмом, христианством и исламом) и регламентирующие многие стороны сакральной и светской жизни и деятельности человека. Но такие мировые религии являются мульти- и интернациональными и не сводимы к определенному этносу.

Сложность состояла, таким образом, в рядоположении рассказа о национальных ориентационных системах и ориентациях великих интернациональных религий. В результате может сложиться впечатление, что, например, христианство, сменив греко-римское язычество, установило одну универсальную для всех европейских христианских народов ориентацию (что во многом и справедливо). Поскольку эта ориентация по своим параметрам и значению для сакральной жизни человека сопоставима с ориентацией одного дохристианского народа, например, римлян, то и в книге они заняли соседние места, что для теперешнего этапа работы над темой, вероятно, оправдано.

При этом я, конечно, отдаю себе отчет, что под «Христианством» скрываются многочисленные народы и культуры со своими дохристианскими ориентационными навыками, которые весьма живучи (особенно в быту и суевериях) на протяжении многих столетий (то же относится к буддизму и исламу). Но на данном этапе работы пришлось сознательно ограничиться исследованием парадигматических нормативных принципов ориентации, свойственных сакральной жизни того или иного общества, той или иной мифологии, религиозной системы. Хорошо известно, что «научное метаописание, а тем более культурно-историческая реконструкция неизбежно сосредоточивают внимание на системном начале в явлении, оставляя внесистемные элементы на периферии и ни в коей мере не исчерпывая их» (Раевский, Модель, 13).

Читатель заметит также, что, описывая ориентационные принципы одной культуры, я часто оперирую весьма разновременными источниками: так, скажем, для Китая археологические сведения о погребальном обряде культуры *яншао* III тыс. до н. э. соседствуют с описаниями китайских кладбищ путешественниками XIX в. н. э. Оправданием мне служит то обстоятельство, что ориентационные привычки являются, по-видимому, одним из наиболее консервативных элементов традиционной культуры, который сохраняется веками (а в случае с Китаем мы имеем к тому же ярчайший пример консервативности самой культуры).

КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ИССЛЕДОВАНИЙ ПРОСТРАНСТВЕННОЙ ОРИЕНТАЦИИ

В заключение отмечу большое значение изучения ориентационных принципов у разных народов в сравнительно-историческом плане, особенно с точки зрения возможных влияний и заимствований. В этом смысле особенно важными оказываются вопросы, живо дебатирующиеся в научной литературе, например, о том, насколько северная ориентация греков обязана своим происхождением ближневосточному (в частности, вавилонскому) влиянию; или в какой степени римляне восприняли этрусские, греческие и египетские (по Фротингему) ориентационные

принципы; или, как связана восточная ориентация у христиан с ветхозаветной ориентацией и т. д. Так, например, тезис Хуисмана о том, что южную ориентацию египтян переняли все средиземноморские культуры, встретил резкую критику Познера (см.: Huisman, 98; Posener, 70).

Важен вопрос о цветовой символике стран света у тюркских народов, о степени их соответствия китайской и воздействия на европейскую (особенно славянскую) ориентацию; так, может оказаться, что Белоруссия означает просто «Западная Руссия», если согласиться, что белый цвет символизировал запад (так было у китайцев и тюрков, которые через татар повлияли на топонимию Восточной Европы).

Исследование истории обозначения стран света у отдельных народов может пролить свет и на миграции древних народов. Как писал О. Н. Трубачев, «центр ориентации [народа. — А. П.] влиял на формирование стран света в разных языках, и обратно, — праистория самих названий подсказывает нам ход древней миграции соответствующего этноса» (Трубачев, Славянские этнонимы, 49).

Культурологическое значение ориентации ярко демонстрирует также тот факт, что перенесение пророком Мохаммедом киблы с Иерусалима на Мекку символизировало окончательный разрыв ислама с иудаизмом и формирование новой, вполне оригинальной религии (см.: Nissen, Orientation, 395—396; Schedl, 185—204).

* * *

Читатель увидит, что многие положения и выводы работы носят весьма гипотетический характер, что часто связано с недостаточностью источниковой базы в некоторых культурах. Но вместе с К. Леви-Стросом я считаю, что «отрицание фактов вследствие их предполагаемой непостижимости гораздо более бесплодно с точки зрения прогресса познания, чем построение гипотез; если они даже и неприемлемы, то ошибки как раз порождают критику и поиски, которые когда-нибудь позволят их преодолеть» (Леви-Строс, Структурная антропология, 220—221). Поддержкой мне является также тот факт, что в последнее время наблюдается усиление интереса к проблемам ориентации по странам света в древних культурах Евразии (см. работы Т. Н. Джаксон, А. Голана, А. В. Лушниковой и др.).

Завершая Введение, отошлю читателя к приведенным в эпиграфе к Введению словам А. Я. Гуревича, которые прямо относятся к нашей проблематике.

Это высказывание иллюстрирует, с какого рода трудностями столкнулся автор при написании этой книги, пытаясь на нескольких страницах представить картину пространственной ориентации целой цивилизации (скажем, Китая), на что по сути каждый раз требуется отдельная

толстая книга — ведь надо показать системы ориентации в пространстве и в различные эпохи, и в разных философских школах, и в различных сферах, и даже у «отдельных индивидов». С необходимостью приходилось огрублять и генерализировать, выявляя общие типологические черты каждой цивилизации.

Я надеюсь, что и в таком виде книга принесет некоторую пользу и, может быть, подвигнет последующих исследователей — специалистов-историков — на создание монографических работ по отдельным культурам. Короче — feci, quod potui, faciant meliora potentes!

ЧАСТЬ I

ОРИЕНТАЦИОННЫЕ СИСТЕМЫ ДРЕВНИХ КУЛЬТУР
(критический обзор)

ДРЕВНИЙ ВОСТОК

Глава 1. КИТАЙ

«Среди вращения метаморфов нет ничего более великого, чем четыре времени (года), среди висящих (на Небе) образов ясного и светлого нет ничего более великого, чем Солнце и Луна...»

«Чжоу и», трактат «Сицы чжуань»[1]*, Верхний раздел, Чжан 11*
(перев. А. Е. Лукьянова)

Общие замечания

Один из первых исследователей, обратившихся к изучению ориентационной системы древнего Китая, А. Л. Фротингем в 1917 г. отмечал, что китайская ориентация по странам света — terra incognita в ориенталистике, при этом «не существует другой древней литературы, в которой бы ориентация с такой полнотой была представлена и документирована, как в Китае... Нет другого такого народа, у которого ориентация играла бы более важную роль» (Frothingham, 64—65). Этот вывод, в том числе касающийся неразработанности проблемы ориентации древних китайцев, и сейчас — в конце XX в. — остается во многом справедливым.

Великая китайская цивилизация — одна из самых древних на Земле. Ее достижения во многих сферах жизни — в политике, экономике, ремесле, науке, искусстве — часто опережали развитие в других регионах Евразии, а письменность, возникшая в XIII—XI вв. до н. э., позволила запечатлеть и донести до нас многие представления древних китайцев, в том числе и представления о пространстве.

Для нашей темы существенным моментом является принципиальная консервативность, традиционность китайской культуры, которая из столетия в столетие сохраняла духовные достижения предков (Васильев Л. С., Культы, 5). Вот почему многие черты древнекитайской системы ориентации дожили до наших дней, служа прекрасным подспорьем в исследовании архаических пространственных представлений. Надо заметить, что ориентация именно по странам света вошла в плоть и кровь китайцев, которые даже в быту описывают с их помощью пространственное расположение предметов (типа «подвинуть южнее вазу» или «сесть на северное кресло», см.: Ярмоленко, Роль речи, 70—71).

[1] Русская транскрипция названий китайских произведений и имен собственных унифицирована в соответствии с новейшими правилами, принятыми в издании: Юань Кэ, 385.

Китай представляет особенно благодатную ниву для нашего исследования и потому, что именно здесь были выработаны религиозно-космические и философские представления, охватывающие и объединяющие в единое целое все сферы сущего — космос, атмосферу, земную поверхность, растительный и животный мир, в том числе человека и человеческое общество (см. работы de Groot; Granet; Rouselle; Köster, J. Needham; Time and Space; Рубина, Кобзева, Зинина и др.; ср. Торчинов, 188: «...космология в традиционном Китае была одной из важнейших составляющих всех основных направлений философской жизни. При этом космология, как правило, занимала место теории бытия»).

Эти представления (теоретически осмысленные в даосизме и конфуцианстве) вполне оформились в эпоху династии Хань (202 г. до н. э. — 220 г. н. э.; здесь и далее хронология китайских династий дается по: Лёве, 3—18) и на протяжении многих веков служили основой для религиозно-этических, ритуально-церемониальных и обрядовых взглядов и действий китайцев. О ритуале как важнейшем основании порядка в природе, обществе и человеке в древнем Китае ярко свидетельствуют слова Конфуция, запечатленные в классической древнекитайской книге «Ли цзи» («Книге обрядов», IV—I вв. до н. э.):

«В „Ши цзин" сказано: „Когда у человека нет ритуала, он подобен крысе, у которой [одно только] тело; если у человека нет ритуала, лучше ему скорей умереть!" Поэтому ритуал должен исходить от неба, но подражать земному, распространяться на духов и души умерших, и касаться траура, жертвоприношений, стрельбы из лука, управления колесницами, инициации, брака, аудиенций и приглашения на службу. Совершенномудрые сделали ритуал всеобщим достоянием, так что Поднебесная и ее царства могут употреблять их для наведения порядка» (Древнекитайская философия, II, 101).

Такие взгляды на природу, космос, богов, государство, человека и их взаимосвязь в очень большой степени опирались на ориентацию по странам света, которая была существенным элементом религиозно-философской системы и даже государственно-политической жизни. Так, древнекитайские историки сообщали, что царство Шан (вторая половина II тысячелетия до н. э.) было разделено на пять регионов: столицу с ее окрестностями в Центре («Великий город Шан») и Четыре Земли (*му*), названия которых несли обозначения стран света (Wheatley, 425). Еще в гадательных надписях иньского времени (династия Инь правила с 1401 по 1045 гг до н. э.) китайский ван (правитель) запрашивал, «будет ли урожай на восточных землях, будет ли урожай на северных землях, будет ли урожай на западных землях, будет ли урожай на южных землях, будет ли урожай в Шан» (Крюков, Софронов и др., 268). Сама ойкумена обозначалась словами, связанными с восприятием мира как пространства, расположенного между странами света. *сы фан* («четыре страны

света»), *сы хай* («четыре моря»), *ба фан* («восемь стран и полустран света») и т. д. (см.: Кобзев, Учение о символах, 206).

Тесную связь со странами света каждого китайца в его повседневной жизни показывает следующий обряд: «Четыре раза в год (в середине весны, лета, осени и зимы) и при окончании года совершаются жертвоприношения духам пяти (по странам света и центру) частей занятой под дом территории; духов благодарят за то, что они охраняли дом и его обитателей» («Чжу-цзы» Цзя-ли, гл. 7; цит. по: Георгиевский, Принципы, 243). При этом весною молебствие должно было совершаться в восточной части жилища, летом — в южной и т. д.

Как известно, духам четырех направлений и ветров поклонились еще в иньскую эпоху, что видно по текстам гадательных надписей того времени; ср., например, такую: «При гадании приносятся в жертву духам четырех сторон [люди из племени] цян — один [человек], две собаки, один бык» (Быков, Зарождение, 34).

Важность четырех полюсов, на которых покоится космос, хорошо видна из следующего космогонического отрывка из даоского памятника II в. до н. э. «Хуайнань-цзы»: «В те далекие времена четыре полюса разрушились, девять материков раскололись, небо не могло все покрывать, земля не могла все поддерживать, огонь полыхал, не утихая, воды бушевали, не иссякая... Тогда Нюйва [первопредок людей] расплавила пятицветные камни и залатала лазурное небо, отрубила ноги гигантской черепахе и подперла ими четыре полюса; убила Черного Дракона и помогла Цзичжоу; собрала тростниковую золу и преградила путь разлившимся водам. Лазурное небо было залатано, четыре полюса выправлены, разлившиеся воды высушены, в Цзичжоу водворен мир, злые твари умерщвлены, добрый люд возрожден» (Померанцева Л. Е., 153).

Как и во многих других культурах, в древнем Китае различали помимо 4-х основных стран света 4 промежуточных. В древнекитайских источниках часто можно читать о восьми полюсах, или направлениях — *ба чжэн* (см., например, в даосском трактате «Ле-цзы»: гл. 2, гл. 5; цит. по: Мудрецы Китая, 21). Существуют также данные, позволяющие предположить, что в наиболее архаичной космогонической модели роль ориентиров (стран света) выполняли ветры, дующие с восьми сторон (Яншина, Формирование, 109, 219). И действительно, восемь стран света часто соотносились с 8-ю ветрами (*ба фэн*), о которых подробно рассказал древнекитайский историк II—I вв. до н. э. Сыма Цянь (Сыма Цянь, IV, 100—104). Это обстоятельство связывает китайскую космологию с космологией многих других культур Евразии (см.: Tallqvist, passim).

Иногда указывалось 6 стран света (*лю хэ*); в таком случае учитывались четыре основные страны света, а также зенит и надир (ср.: Мудрецы Китая, 134, 268, 386).

Небо древние китайцы представляли себе в форме круга, а землю — квадрата (Rouselle, 3; Needham J. II, 268—269; ср.: Рифтин, От мифа, 61);

соответственно и Алтарь Неба, находящийся в Пекине, имеет круглую форму, а Алтарь Земли — квадратную. Интересно, что квадрат, вписанный в круг, составлял орнамент на китайских монетах и обратной стороне бронзовых ханьских зеркал, имевших магические функции; в том, что под этим орнаментом подразумевался именно космос, состоящий из неба и земли, убеждают дополнительные элементы изображения на зеркалах — мировая гора посреди квадрата, обозначение стран света и изображения их духов (Сычев/Сычев, 20).

Рассказывали, будто бы «конфуцианцы носят круглую шапку [в знак того, что] познали время небес; ходят в квадратной обуви [в знак того, что] познали форму земли» («Чжуан-цзы», гл. 21; цит. по: Мудрецы Китая, 262). Связь со странами света квадратной земли ясно видна в таком, например, уподоблении «царского меча» в том же «Чжуан-цзы», гл. 30: «внизу [он] уподобляется квадратной земле, чтобы послушны были времена года; в центре согласуется с желаниями народа, чтобы был покой во всех четырех сторонах» (Там же, 341).

Интересную идею о смене трехчленной ориентационной системы древних китайцев на пятичленную предложил И. С. Лисевич. Соотнеся первых пять мифических «Владык» Китая с солярными культами, Лисевич выстраивает такую их последовательность: Фуси — божество востока, Янь-ди и его сын Чжужун — божества солнца и огня, связанные с югом, Суйжэнь и Нюйва — божества, соотносимые с западом. Смена их пребывания у власти отражает солярный цикл — «идею круговорота солнца» по часовой стрелке от востока до запада. На этом основании Лисевич предполагает, что ранние представления китайцев о странах света включали в себя только три «солнечные» страны света — восток, юг и запад.

Резюмируя переход от трехчленной к четырех-(пяти-)членной структуре горизонтального космоса, исследователь пишет: «Если раньше сколько-нибудь значительными представлялись человеку только Восток, Юг и Запад, т. е. страны света, где пребывает солнце, то теперь в поле его зрения попадает и Север, где солнца нет, и Центр — то место, где находится сам человек, наблюдающий вселенную. Бог Центра превращается в Верховное божество, одержав победу над Янь-ди, и этот факт как бы знаменует огромную перемену в мировоззрении древнего человека, осознавшего свое место и значение во Вселенной» (Лисевич, 264).

Взгляд на юг, при котором правая сторона становится западной, ассоциируется с женским началом *инь* и с луной, а левая — с востоком, мужским началом *ян* и солнцем, характерен, как мы увидим ниже, для всех сторон китайской культуры (см.: Рифтин, От мифа, 59—61).

Символический параллелизм стран света в связи с китайской астрологией

Китайская астрология, предсказывавшая ход событий в государстве, при императорском дворе, у соседних правителей, в области, общине, семье и имевшая столь большое значение в жизни общества, оперировала на основе твердых космологических принципов, окончательно и во вполне систематической форме выработанных уже в эпоху династии Хань. В. Эберхард, посвятивший этому вопросу монографию (см.: Eberhard, Beiträge), считал эту систему «чисто рациональным построением без всякой магии», хотя раньше она могла существовать и в иррациональной форме (Ibidem, 2).

Астрологическая теория в любой культуре исходит из идеи, что между небом, землей и человеком есть определенные связи; это — основная предпосылка и китайской космологии: всякий процесс в небе или на земле автоматически вызывает соответствующий процесс и у человека, и наоборот. Человек видел космос организованным таким же образом, как земля вокруг него. Так, небо делилось на 5 «небесных дворцов» — центральный со звездой Тянь-цзи син (Полярной звездой) и четыре других, расположенных по странам света — восточный, южный, западный, северный (см.: Сыма Цянь, IV, 115—121).

Аналогично и на земле было (или должно было быть) 5 царств (или провинций), каждому из которых соответствовала определенная часть неба. Случалось на этой части неба что-то нехорошее, значит, в «подопечном» царстве что-то было неблагополучно с правительством. Небо в разное время делили и на 9, и на 12, и на 28 частей, тогда и территория Китая членилась на столько же регионов. В «Ши цзи» («Исторических записках») Сыма Цяня так говорится о влиянии созвездий на земную жизнь: «Двадцать восемь созвездий на небе направляют [жизнь] двенадцати областей [Поднебесной], а созвездие Доу [= Большая Медведица] держит власть над ними, и так ведется с древних пор» (Сыма Цянь, IV, 148—149). Астрологическая география четко фиксировала, какое созвездие «отвечает» за какую область: «Созвездия Цзюэ, Ган и Ди покровительствуют области Яньчжоу...» — и так расписывались все созвездия и провинции в китайской астрологии (см.: Там же, 138 и след.).

В рамках универсалистского мировоззрения в Китае развилось учение о пяти первоэлементах (стихиях) — *у син*, которые все пронизывают, являются пятью изменчивыми состояниями всего сущего, имеют многочисленные сходства (см.: Granet, La pensée, 376; Henderson, 28—46; Китайская философия, 338—339; Рубин, 143—157). Это — силы, или принципы организации всего, воздействующие на все сущее и направляемые «дао». Таким образом, основная мысль, которая лежит в основе китайского учения об элементах — это параллелизм происходящего в

параллельных сочленах космоса, природы, общества, человека с его физическим и духовным миром (ср. о человеке: «Человек подобен небу и земле, его природа содержит пять стихий» — см: Мудрецы Китая, 100; ср.: Henderson, 1: «Correlative thought is the most basic ingredient of Chinese cosmology»; Зинин, О структуре, 13—17).

Надо думать, что представления о пятичленной классификации явлений существовали еще до VI в. до н. э., так как возникшие в это время школы даосизма и конфуцианства заимствовали ее основные принципы как нечто существующее; пятичленная символическая классификация была общим наследием обеих главных философско-этических и религиозных школ древнего Китая, несмотря на их ожесточенную порой полемику (Лисевич, 267). Э. Шаванн пытался представить китайскую пятичленную классификацию заимствованием от тюрок (Chavannes, 96—98). Ему возражал А. Форке, показавший весьма раннее бытование этой классификации в Китае и независимость появления таких классификаций во всех архаических культурах (Forke, 227—300, особенно 242—244).

Пятью первичными элементами являются вода (*шуй*), огонь (*хо*), дерево (*му*), металл (*цзинь*) и земля (т. е. почва — *ту*). Выбор именно этих символов Эберхард объясняет их отождествлением с временами года: дерево — весна, когда все растет и цветет, огонь — лето, когда тепло, осень — железо, все убивающий меч, зима — вода, холодная и мрачная (Eberhard, Beiträge, 6). Эти пять элементов отождествляются с целым рядом иных символов и явлений, в том числе, или даже прежде всего со странами света.

Обычно элементов пять; если их упомянуто четыре, то значит, речь идет о временах года или странах света, земля же при этом (как центральный элемент классификации) остается неупомянутой.

Древнейшее систематизированное изложение теории параллелизма элементов содержится в главе «Хун фань» («Великий закон») книги «Шуцзин» («Книга истории», ок. VIII в. до н. э.) (см. русский перевод в: Древнекитайская философия, I, 104—111). Зафиксирована она и во множестве других письменных памятников («Чжун юн», «Цзо чжуань», «Го юй», «Мэн-цзы» и др.).

В работе Эберхарда собрано свыше 50 сопоставлений различных элементов, предметов, качеств и состояний, соотносимых в китайской астрологии друг с другом (Eberhard, Beiträge, 48—50; ср : Sources, 1, 199). Я приведу лишь несколько самых характерных. Замечу сразу, что земля всегда занимает или начало, или середину, или конец перечисления, имеет особое значение, противолежит небу и соответствует императору.

элементы:	дерево	огонь	земля	металл	вода
страны света:	восток	юг	центр	запад	север

времена года:	весна	лето	середина лета	осень	зима
стороны:	слева	спереди	середина	справа	сзади
цвета:	зеленый (синий)	красный	желтый	белый	черный
циклы развития:	начинаться	расти	созревать	снимать урожай	закладывать урожай на зиму
вкус:	кислый	горький	сладкий	острый	соленый
символы из животного мира и мифологии:	зеленый дракон	птица	желтый дракон	белый тигр	черный воин
планеты:	Юпитер	Марс	Сатурн	Венера	Меркурий
свойства:	цвет	запах	вкус	звук	эссенция
растения:	кипарис	катальпа	пиния	каштан	софора
живые существа:	рыбы	птицы	люди	четвероногие	черепахи
погода:	ветер	жара	сырость	сухость	холод
части тела:	нос	глаза	сердце	рот	ухо
аффекты:	неприятности	радость	желание	забота	страх
черты характера:	прозорливость	аккуратность	мудрость	осмотрительность	строгость
нравственные категории:	гуманность	знание	верность	долг	ритуал.

Об универсальности представлений о пяти элементах свидетельствует тот факт, что даже традиционная китайская пентатонная музыка основывалась на параллелизме с пятью первоэлементами, рождая, по мнению китайских музыкантов, гармонические отношения между внутренним миром человека и космосом (Васильев Л. С., Культы, 164; там же литература вопроса; см. также: Исаева, Соотношение, 17—19). Китайское войско должно было выстраиваться, согласно теории пяти элементов, в пять отрядов, ориентированных по странам света; общая ориентация войска была южной (Forke, 250; Рифтин, Цин-луя, 622).

Интересно, что даже китайские буддийские авторы, излагая учение о пяти буддийских обетах для мирян (не убивать, не воровать, не прелюбодействовать, не пить пьянящих напитков, не лгать), иногда ставили их в связь с исконно китайской пятичленной классификацией (пять элементов, пять цветов, пять гор и т. д.) (см. подробнее: Торчинов, 251).

Уподобления первичных элементов временам года, странам света и цветам, вероятно, весьма древние и изначально входили в эту систему соотношений (см.: Forke, 280) в отличие от многих других, которые придуманы позже, искусственны и противоречивы в разных источниках.

Пространственное расположение пяти элементов по странам света столь существенно в этой системе, что синологи даже обсуждают вопрос, не была ли теория пяти элементов вторичной и производной от учения о пяти странах света, которое в эпоху Инь играло такую важную роль (см. подробнее: Кобзев, Учение о символах, 295—296, 314). Так, например, китайские историки Ху Хоусюань и Ян Сянкуй считают, что представления о 4 или 5 направлениях были одним из источников ранних представлений о первоосновах материального мира; четыре направления были сначала увязаны с четырьмя сезонами года, и лишь позже с ними (в пятичленном варианте) были соотнесены представления о пяти элементах (стихиях) и силах *инь* и *ян* <<цит. по: Быков, Зарождение, 54—55; ср.: Китайская философия, 338: «Истоки учения об *у син* восходят к древнейшим (конец 2 тыс. до н. э.) представлениям о пятеричном устройстве земной поверхности (у фан — «пять сторон света», у фэн — «пять ветров-направлений»)...»>>.

В самом деле, основанные на пятичленной символической классификации наблюдения астрологов и геомантиков имели, как мы увидим ниже, большое значение для составления календаря сельскохозяйственных работ. Понятно, что для этой цели важнейшими были годовое движение солнца, месячное — луны, смена времен года. В «Ли цзи» мы читаем по этому поводу: «Итак, человек — средостение земли и неба, в нем — крайность пяти стихий, он живет, ощущая вкус пищи, различая звуки и одеваясь в цветное [имеется в виду различение пяти вкусов, звуков и цветов, параллельных пяти первоэлементам. — А. П.] Поэтому совершенномудрые, устанавливая свои принципы, должны были сделать их источником небесное и земное, первопричиной — светлое и темное (т. е. ян и инь), сделать *времена года правилом*, солнце и звезды — путеводной нитью, луну — мерилом, духов и души [умерших] — помощниками, пять стихий — исходным материалом...» (Древнекитайская философия, II, 106—107).

Страны света явились, по представлениям древних китайцев, одним из первых результатов космогонического процесса, сформировавших картину мира: «В давние времена, когда еще не было ни земли, ни неба и в глубокой тьме блуждали бесформенные образы, из хаоса возникли два божества. Они создали небо и землю, и тогда отделились женское (*инь*) и мужское (*ян*) начала и определились восемь стран света» («Хуайнань-цзы», гл. «Цзиншэнь», цит. по: Юань Кэ, 259).

«Нанизывание» пяти первоэлементов на сетку времен года, которая, несомненно, была изначально распределена по странам света, показывает, что страны света занимали важнейшее место в ряду параллель-

ных символов. Более того, они часто служили географической и символической основой сакрально-магических действий во время астрологических сеансов.

Основатель конфуцианской ортодоксии, сведший в стройную систему учение о полярных силах *инь* и *ян* и о пяти первоэлементах, Дун Чжуншу (ок. 179 — ок. 104 г. до н. э.) таким образом сочетает пять элементов (стихий) со странами света и сезонами: «Каждая из пяти стихий достигает своей силы в [определенной] сфере, ибо дерево занимает место на востоке и правит *ци* весны, огонь занимает место на юге и правит *ци* лета, металл занимает место на западе и правит *ци* осени, вода занимает место на севере и правит *ци* зимы...» («Чунь цю фань лу», цз. 11; цит. по: Быков, Учение, 127). Характерно, что в этом перечислении даже нет пятого элемента (земля = центр), о котором впрочем ниже будет сказано отдельно: «земля — главное в пяти стихиях».

Как бы поддержкой этого пространственно-географического ряда символического параллелизма выступает почитание священных горных пиков Китая, которых насчитывается пять и которые распределяются по странам света: так, гора Хэншань в Шаньси была символом севера, Хуашань в Шэньси — запада, Хэншань в Хунани — юга, Тайшань в Шаньдуне — востока, наконец, согласно пятичленной классификации, гора Суншань в Хэнани являлась символом центра. Высочайший горный пик Тайшань, расположенный на востоке, где зародилась китайская цивилизация, издавна считался самым священным. Настоящей Меккой всех китайцев Тайшань стал после распространения конфуцианства, так как город, где жил и был похоронен Конфуций, — Цюйфу, ставший центром религиозной жизни китайцев, располагался у подножия этой горы.

Важно отметить, что изначально (до III в. до н. э.) почитались только четыре горы; поклонение «центральной» горе Суншань возникло позже, после образования единой империи Цинь, и должно было, вероятно, «повысить сакральность центра как объединяющего начала мира и косвенно способствовать таким образом сакрализации императора как сакрального центра Поднебесной» (Торчинов, 219).

В параллель к четырем «окраинным» горам в древнем Китае насчитывали четыре моря — Восточное, Южное, Западное, Северное, которые будто бы окружали квадратную землю.

Весьма тесной была связь стран света с цветовыми символами и временами года. Л. П. и В. Л. Сычевы считают даже, что цветовые символы первоначально были связаны именно с временами года, а уже позже к этому ряду классификации были присоединены (более или менее удачно) первоэлементы (Сычев/Сычев, 22). Так, зеленый цвет символизировал весну, всходы, зелень, из элементов — Дерево, из планет — Юпитер с его голубовато-зеленым светом; красный — «лето красное», Огонь и красноватый Марс; белый цвет ассоциировался с осенью и белоснеж-

ным рисом, заполняющим осенью закрома, светлым Металлом (если это железо) и бледной Венерой (возможно также, с цветом Луны), с западом как царством смерти и потому с белым цветом траурной одежды; черный цвет олицетворял зиму и тьму, темную воду, Меркурия, который считается наименее яркой планетой: наконец, желтый цвет Центра символизировал цвет лёсса — почвы центральной части Китая, где возникла китайская цивилизация, — и планету Сатурн, светящуюся желтоватым цветом (Сычев/Сычев, 22—23).

Цветовой символизм стран света играл в жизни китайцев столь большую роль, что в императорском Китае одежды, знамена и даже лошади колесницы «сына неба» при определенных обрядах должны были быть весной голубого цвета (или зеленого: в китайском языке оба цвета обозначаются одним иероглифом, см.: Röck, Bedeutung, 263), летом — красного, осенью — белого, зимой — черного (de Groot, 305). Вот как описывается торжественный выход императора в «Ли цзи»: «Первый месяц Весны... Сын Неба живет в левом [т. е. Восточном] флигеле дворца «Зеленый Ян», [в его колесницу] впряжены зеленые драконы [т. е. кони определенной масти], [на ней] воздвигнуто зеленое знамя, одет [император] в зеленые одежды... С наступлением Весны достигает расцвета стихия Дерева. Во главе трех гунов, девяти цинов, всех чжухоу и дафу встречает [сын Неба] весну в восточном предместье...» (Сычев/Сычев, 24—25). Далее рассказывается о выходах императора в четыре другие сезона в соответствующем им наряде в соответствующие предместья. Дж. Томсон считает, что «таким образом он поддерживал единство империи в пространстве и времени» (Томсон Дж., 62).

В Поздней Хань (25—220 гг.) все чиновники должны были участвовать в таком же обряде; в «Истории династии Поздняя Хань» («Хоу Хань шу») описывается, как, например, «в день Лидун (Установление Зимы) все чиновники надевают черное платье и выходят в северное предместье встречать дыхание Зимы»; то же mutatis mutandis происходит в начале трех других времен года (Там же, 24).

В древнекитайской мифологической традиции сохранился рассказ о пяти первых правителях (предках) Китая, и их имена оказываются прямо связанными со странами света, цветами и временами года. Так, первым правителем был Цин-ди (букв. «Голубой предок»), связанный с весной и востоком. Второй правитель назывался Чи-ди («Красный предок»), с ним ассоциировали юг и лето (он был к тому же «Божественным земледельцем» — Шэнь-нун). Третий правитель носил имя Хуанди («Желтый предок») и был властителем Центра Вселенной. За ним следовал Бай-ди Шаохао («Белый предок»), власти которого приписывали запад и осень. И, наконец, последний из пяти мифических царей назывался Хэй-ди («Черный предок») и рассматривался как владыка севера и зимы (de Groot, 235 ff.).

Несколько иначе связывает с первопредками и божествами страны света, первоэлементы, а также цветовую, зооморфную, музыкальную, астрономическую и календарную номенклатуру даосский памятник II в. до н. э. «Хуайнань-цзы»:

«Восток — дерево, его бог — Тайхао, помощник которого Вьющийся терновник (Гоуман) держит циркуль и управляет весной; его дух — планета Суй (Юпитер), его животное — Лазурный дракон (Цинлун), его звук — цзяо, его дни — цзя, и.

Юг — огонь, его бог — Предок Пламя (Янь-ди), помощник которого Красный свет (Чжумин) держит весы и управляет летом; его дух — планета Инхо (Марс), его животное — Красная (Киноварная) птица (Чжуцяо), его звук — чжи, его дни — бин, дин.

Центр — земля, его бог — Желтый Предок (Хуан-ди), помощник которого Владычествующий над Землей (Хоу-ту) держит веревку и управляет четырьмя странами земли; его дух — планета Чжэнь (Сатурн), его животное — Желтый дракон, его звук — гун, его дни — моу, цзи.

Запад — металл, его бог — Шаохао, помощник которого Собирающий плоды (Жушоу) держит угольник и управляет осенью; его дух — планета Тайбо (Венера), его животное — Белый тигр (Байху), его звук — шан, его дни — гэн, синь.

Север — вода, его бог — Чжуаньсюй, помощник которого Сокровенная мгла (Сюаньмин) держит гирю и управляет зимой; его дух — планета Чэнь (Меркурий), его животное — Черно-красный Воинственный (Сюаньу), его звук — юй, его дни — жэнь, гуй (текст см.: Яншина, Формирование, 44; ср.: Лукьянов, Истоки, 41—42; см. изображение четырех «зверей» в: Юань Кэ, 90 — 91).

Четыре китайских животных, ориентированные по странам света, на оборотной стороне зеркала ханьского периода

В приведенном тексте структурообразующая роль стран света в символической классификации Китая видна особенно наглядно. Замечу, кстати, что страны света, как и во многих других архаических культурах Евразии (ср. Индию, Месопотамию, древних германцев и др.), получают здесь своего божественного патрона — охранителя, которому даже могли приноситься жертвы.

В двух схемах правителей — владык стран света в роли «голубого предка» востока выступает наряду с Тайхао также первопредок Фуси, изображающийся часто с символом солнца (Юань Кэ, 46, 267, 424, 453); Чи-ди отождествляется с Янь-ди — владыкой юга и огня (Там же, 275, 290).

Любопытно, что в древнейших пластах китайской мифологии прослеживается четырехликий образ Хуан-ди — Желтого владыки Центра (ср.: Рифтин, От мифа, 92 о позднем происхождении четырехликого образа Хуан-ди). В «Ши-цзы» (фрагменты, цз. 2) у Конфуция спрашивают: «В древности говорили, что у Хуан-ди было четыре лица, правда ли это?» Конфуций — совершенно в духе современной экзегезы — объяснил этот образ обычаем Хуан-ди посылать по четырем странам света своих чиновников управлять подвластными землями. Современный историк мифологии пишет об этом так: «это было очень удобно для него как для державного правителя Центра, так как он мог одновременно наблюдать за всеми четырьмя странами света... (Юань Кэ, 89). Б. Л. Рифтин резонно сопоставляет этот четырехликий образ верховного бога с четырехликими же богами других народов: литовским Перкунасом и славянским Свентовитом (Рифтин, От мифа, 94; ср.: Он же. Хуан-ди, 605: «Четырехглазость или четырехликость Хуан-ди может быть истолкована как отражение четырехчленной модели мира, характерной для древнекитайской мифологии»). Добавим к этому ряду «четырехликого (τετραπρόσωπος) Отца Величия» у манихеев (см.: Топоров, О числовых моделях, 37).

Держать контроль над четырьмя странами света было необходимо Хуан-ди, поскольку он стал владыкой Центра, только победив и подчинив себе правителей (божества) четырех окраинных областей. Вот как рассказывал об этом Цзян Цзи (автор III в. н. э.): «Вначале Хуан-ди, заботясь о жизни народа, не любил войн, но боги, титуловавшиеся цветами стран света, совместно строили против него козни, так что пограничные города жили в постоянной тревоге и жители их не расставались с кольчугами... Тогда он поднял свое войско, чтобы уничтожить четырех владык» (цит. по: Юань Кэ, 88). Возможно, в этой легенде нашло свое отражение объединение Китая в империю, состоящую из центральной области и четырех других, называемых по странам света и цветам.

Такое же, как в Китае, отождествление цветов со странами света наблюдается в Маньчжурии и в буддизме Тибета и Монголии (Röck, Bedeutung, 262). Любопытно, что оранжево-желтый дракон с пятью кры-

лами (символ Центра в пятичленной классификации) вплоть до начала XX века оставался гербом и геральдическим цветом императоров Китая.

В китайской литературе прямо говорилось — 5 или 4 направления есть на небе и 5 элементов на земле. В результате оказывалось, что расстановка сил на небе сильно влияла на жизнь правителей и простых людей и прочие обстоятельства — нападение врагов, поражение или победа, наводнения, засухи, неурожай, холода, пожары и т. д. Астрология давала возможность, исходя из тождества элементов, точно объяснить все загадки мира. Отсюда то большое значение, которое имела символическая классификация элементов в мантике и геомантии, культах и ритуалах, учении о болезнях и лекарском искусстве и т. д. (см.: Röck, Bedeutung, 264).

Учение об элементах тесно связано с соотношением государств на земле и участков неба, что, в свою очередь, напрямую связано со странами света. Зная соотношение государств с элементами и частями неба, можно было «просчитать» судьбу, счастье и несчастье государств, решить, надо ли вести войну или нет, сменить ли правительство и т. д. В этих предсказаниях учение об элементах и астрологические наблюдения переплелись теснейшим образом, ведь при определении судьбы государства или провинции надо было исходить или из географического положения страны, или из их отношения к тем или иным планетам, или из генеалогического древа императоров, которые имели уже свой элемент, и т. д.

В научной литературе давно ведется дискуссия по поводу связи древнекитайской и древневавилонской астрологии. Ряд ученых приходит к выводу о том, что система астрологических гаданий была позаимствована в Китае с Ближнего Востока в I тысячелетии до н. э. (см. обсуждение этой дискуссии в: Васильев Л. С., Культы, 253).

Юг как священное направление

Исследовав древнекитайские тексты, А. Л. Фротингем констатировал, что в Китае господствовала южная ориентация, при этом левая рука (сторона) доминировала над правой, считаясь благоприятной, почетной и приносящей удачу и процветание (Frothingham, 65—69; ср.: Granet, Danses, I, 11, n. 1: «...l'orientation s'établissant face au Sud, E = gauche et W = droite»; Idem, Right, 43—58; Tuan, Space, 44).

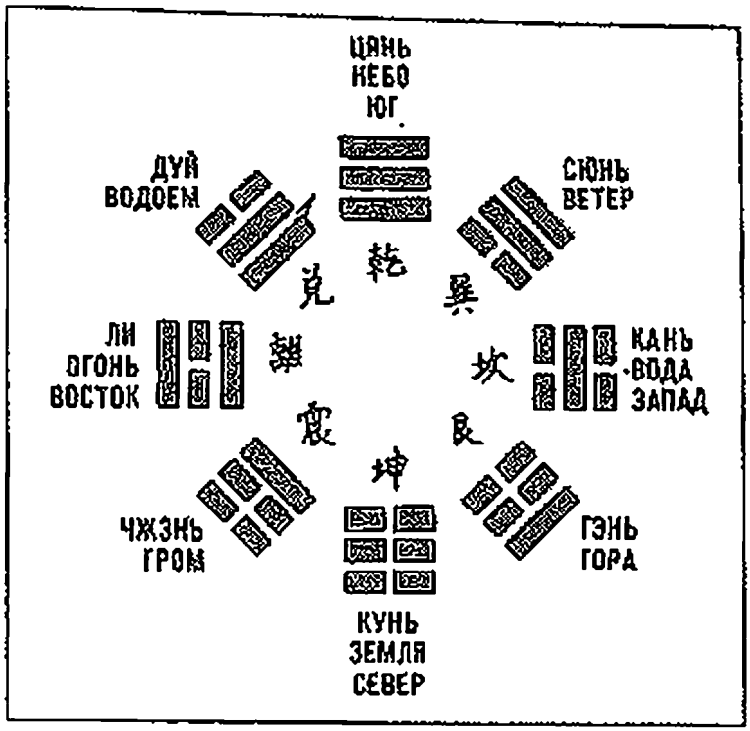
Уже со времени династии Хань известный китайцам компас своим острием показывал направление не на север, как позднее в Европе, а на юг; компас и назывался «стрелкой, указывающей на юг» (*чжиланьчжэнь*), что поддерживает и объясняет вывод о господстве южной ориентации в древнем Китае (Needham J. IV, 301—313; Wheatley, 426). Интересно, что это представление о юге как передней стороне дожило до наших дней: в современном китайском языке иероглиф *бэй* означает *север* и *спину*,

зад, тыльную сторону, а иероглиф *ю* — *запад* и *правую сторону* (Шемякин, 46).

Многовековые попытки древних китайцев вербально изложить идеи универсализма, присущие их мировоззрению, очень рано привели к необходимости дополнительной графико-геометрической демонстрации всесвязанности вещей и процессов, космоса и человека, физического мира и мира идей. Эти своеобразные «космограммы», которые вычерчивали в гадательно-магических целях (они и происходят из практики скапулимантии — гадания на костях), состояли из различных комбинаций триграмм и гексаграмм (*гуа*). Триграмма, например, представляла три друг над другом начертанные прямые линии с разными сочетаниями разрывов в них: ☰ , ☶ , ☲ , ☳ и т. д. (целые черточки понимались как знаки *ян* — мужского начала, прерванные — *инь* — женского начала).

Эти графические символы обозначали важнейшие явления природы; об этом свидетельствуют их названия: *Цянь* — небо, *Гэнь* — гора, *Ли* — огонь, *Сюнь* — ветер, дерево, *Дуй* — водоем, *Кунь* — земля, *Чжэнь* — гром, *Кань* — вода. Гексаграмма, соответственно, имела шесть подобных черточек. Полный набор комбинаций такого рода линий в триграммах дает восемь триграмм (*ба гуа*), а они, в свою очередь, составляют основу 64-х гексаграмм (*люшисы гуа*) — полного набора космических взаимопревращений и соответствий (капитальное исследование этих графических символов как нумерологической основы китайской науки и философии см.: Кобзев, Учение о символах).

Восемь триграмм, составленных вместе в восьмиугольник и ориентированных на восемь стран света (4 основные и 4 промежуточные), представляли символ всего космоса и имели большое ритуальное, религиозное и философское значение на протяжении многих веков китайской истории (см. подробнее: Köster, 31—34). Верхняя триграмма при этом, по «системе Фуси», показывала южную сторону, нижняя — северную, левая — восточную, правая — западную. Восемь триграмм изображались на китайских компасах; таким образом, триграмма юга совпадала с направлением иглы компаса (Зинин, Схематика, 92). В «Аритмологическом мемуаре» (II—VI вв.) приводится способ вычисления под названием «восемь триграмм»: «игла [компаса. — А. П.] определяет восемь сторон [света]... Принцип вычисления: определение позиций [чисел] происходит по указанию острия иглы компаса. Число один возникает из [триграммы] Ли, [игла] указывает на юг, Ли — единица. Юго-запад — Кунь — двойка, запад — Дуй — тройка, северо-запад — Цянь — четверка, север — Кань — пятерка, северо-восток — Гэнь — шестерка, восток — Чжэнь — семерка, юго-восток — Суй — восьмерка...» (Там же, 88; см. иллюстрации в: Köster, 33—34).



Китайские триграммы

Верхняя часть восьмигранника — «верх» (юг, лето) — и левая — «слева» (восток, весна) — являлись сферой действия мужского начала *ян*, нижняя — «низ» (север, зима) и правая сторона — «справа» (запад, осень) принадлежали женскому началу *инь* (Кобзев, Учение о символах, 67—68).

Восемь триграмм соответствуют не только странам света, сюда «наслаиваются» все явления космического и земного характера, в том числе и цифровая символика, которая из восьми сторон (4 главных и 4 промежуточных) и центра вырабатывает девятичленную картину мира — «магический квадрат», состоящий из 9 клеток (ср. сходную девятичастную композицию космограмм-*мандал* в Индии и буддизме). В виде 9-частного квадрата, ориентированного на юг, представлялась часто и сама территория Поднебесной империи (девять областей — *цзю чжоу*). Считалось, что на девять областей разделил землю легендарный герой Юй, основатель династии Ся (Юань Кэ, 330). С этим же числом и такой же геометрической конструкцией была связана и система девятичленного деления общинных земель *цзин-тянь* («колодезные поля»), которая была разработана учеником Конфуция Мэн-цзы (см.: Древнекитайская философия, I, 236; Васильев Л. С., Проблема, 24—38; Евсюков, Мифология, 73; Торчинов, 214—215).

Характерно, что бронзовые зеркала ханьского времени, которые использовались в ритуале и магических действиях, часто имели на обратной стороне изображение 8 триграмм (Сычев/Сычев, 18). Да и до сих пор

ба гуа, особенно нанесенные на зеркала, являются популярным символом в декорировании домашних и служебных помещений; они призваны нести апотропическую функцию (Россбах, 85).

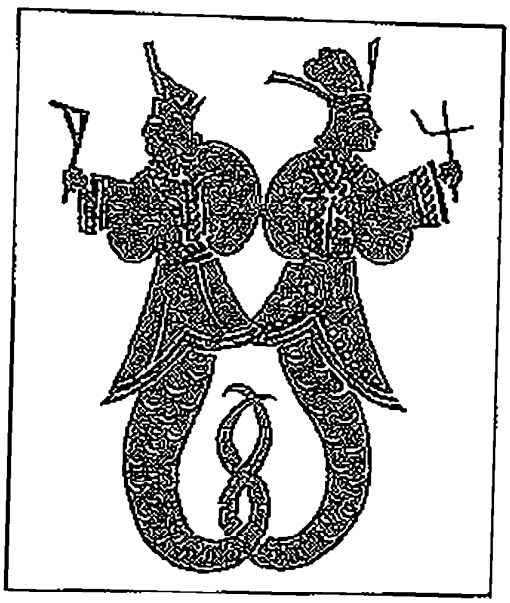
Философско-космическое обоснование южной ориентации мы находим в разделе о геометрическом мистицизме «Ицзин» («Книга Перемен») одного из древнейших китайских трактатов «Чжоу и» (восходит к началу I тыс. до н. э.), содержащего теорию триграмм и гексаграмм и пользовавшегося чрезвычайной популярностью как у конфуцианцев, так и в даосизме. Там также сообщается, кто был изобретателем восьмигранника триграмм: «Баоси (Фуси) начертал восемь триграмм, с помощью которых он постиг магическую силу духов и расположил по родам десять тысяч вещей» («Ицзин», комментарии «Сицы чжуань»). Фуси рассматривался древними китайцами как один из божественных первопредков и благодетелей человечества, а также как патрон гадателей и магов.

В «Ицзин» (Шогуа чжуань, чжан 5) утверждается, что боги и весь мир происходят с востока (Чжэнь), но только на юго-востоке (Сюнь) они вступают друг с другом в гармонические отношения, упорядочиваются; далее следует текст о юге (*Ли*): «Ли (Огонь) — свет (просветленность). Вся тьма вещей (здесь) друг с другом встречается. Это триграмма квадрата Юга. Совершенномудрый человек становится лицом на Юг и слушает Поднебесную, обращается к свету и управляет, как будто берет все это отсюда (из триграммы Ли)» (V, 4, 9; перевод А. Е. Лукьянова, см.: Лукьянов, Дао, 197—198; текст см. в: SBE, XVI, 425; ср.: Wheatley, 460). Поэтому и обычное положение китайского императора при всех торжественных выходах и церемониях предполагало обращенность лицом к югу (см. ниже).

Весьма вероятно, что такие краеугольные для древнекитайских религиозно-мифологических представлений понятия, как *инь* и *ян*, изначально являлись полярными характеристиками именно географического свойства, связанными со странами света. «Первоначально инь означало, видимо, теневой (северный) склон горы. Впоследствии при распространении бинарной классификации инь стало символом женского начала, севера, тьмы, смерти, земли, луны, четных чисел и т. п. А ян, первоначально, видимо, означавшее светлый (южный) склон горы, соответственно стало символизировать мужское начало, юг, свет, жизнь, небо, солнце, нечетные числа и т. п.» (Рифтин, Инь и ян, 547; ср.: Forke, 171—173; Китайская философия, 138). Значения «темный/светлый склон горы» для *инь* и *ян* фиксирует древнейший китайский словарь I—II вв. «Шо вэнь цзе цзы» (Быков, Зарождение, 44).

Таким образом, для древнейшего мировоззрения китайцев можно констатировать дуалистическое восприятие пространства. Оно, помимо пространственного противопоставления *ян* и *инь*, проявилось и в характеристиках Востока и Запада; каждый из них имел свое отражение в

иконографических и идеологических символах, таких как первопредок и Владыка Востока Фуси и Владычица Запада Нюйва, их атрибуты угольник и циркуль, их символы Солнце и Луна, их сущности *ян* и *инь* (ср.: Рифтин. От мифа, 61: «наиболее ранние шаньдунские рельефы построены по... более древней модели и соответственно архаической бинарной классификации, связывавшей понятие «левый» с угольником и мужским началом (Фуси), а «правый» — с кругом, циркулем, землей как символом женского начала»).



Фуси и Нюйва

Северная ориентация

Особую роль в системе ориентации древних китайцев играл север, в частности, Полярная звезда, которая в источниках называется «Северным ориентиром» (*бэй чэнь*), или «Северным пределом» (*бэй цзи*); о ней говорилось как о «середине неба», как о «центре неба, упорядочивающем четыре времени года», о центре, который остается неподвижным и вокруг которого вращаются прочие светила (тексты см. в: Кобзев, Учение о символах, 181—182). Отсюда такое важное значение Полярной звезды как *axis mundi* в планировке столицы, императорского дворца и в отношениях императора («сына Неба») с Небом (см. ниже). Интересно, что космологическая функция китайского императора — быть медиатором между небом и землей — отразилась и в иероглифе, обозначавшем титул верховного правителя в доимперском Китае, *ван* (王): трехчленная композиция в начертании иероглифа показывает трехчленное вертикальное членение космоса, в котором правитель соединяет собой высшие божественные и природные начала — Небо и Землю (Китайская философия, 37).

Отношение к северу и югу у китайцев имеет амбивалентный характер. С одной стороны, мы постоянно видим обращенность к югу как к предпочтительной стороне (например, у императоров), с другой же, — многие обрядовые действия, сама планировка храмов, погребальных комплексов, дворцов и городов предполагают взгляд на них, обращенный к северу (см. ниже). Очевидно, здесь можно говорить о дополняющих друг друга двух составляющих единой меридиональной ориентации, при которой одна (назовем ее условно «небесной») предполагает обращение к северу, другая («земная») — к югу (ср.: Granet, Danses, I, 11, 114).

Характерно, что круглый Алтарь Неба с древнейших времен сооружался в южном предместье столицы, а квадратный Алтарь Земли — за северными ее воротами. Такое расположение, возможно, связано с геометрической конструкцией восьми триграмм, расположенных по кругу: в том варианте, который приписывают Фуси, к югу была обращена триграмма *Цянь* (небо), к северу — триграмма *Кунь* — земля (Сычев/Сычев, 20—21). Примечательно, что при жертвоприношении Небу на Алтаре Неба император должен был стоять перед алтарем лицом к северу (Там же, 45).

Солярная ориентация

Солярная ориентация, связанная с движением по небу солнца, и — как следствие — сакрализация востока как стороны восхода солнца также отразились в древнекитайских представлениях. Надписи на иньских гадательных костях, а также древнейшие письменные источники постоянно говорят о необходимости «принесения жертв восходящему солнцу» (подробнее см.: Яншина, Формирование, 106—121).

Многие обряды и церемонии общественного и частно-семейного порядка выдают особенно почетное положение на востоке. Так, при торжественных выходах императора в тронный зал и прочих церемониях при дворе все высшие чиновники и придворные должны были занимать восточную и западную стороны зала; восточная сторона при этом рассматривалась как самая почетная (Бичурин, Китай, 122; ср. 155, 192, 193, 200—201, 203—205, 207, 255 и др.).

О почетности восточной стороны по сравнению с западной свидетельствуют многочисленные обряды, связанные со сватовством и женитьбой: родительские наставления жениху и невесте, их взаимные приветствия, представление невесты свекрам и т. д. — все они предполагают позицию старшего и уважаемого члена семьи у восточной стены комнаты или зала, а его контрагента — у западной (см.: Георгиевский, Принципы, 129—131, 159).

О сакральности востока говорит также тот факт, что при церемониале вступления на престол императора Чжан-ди в 1644 г. трон, на который должен был воссесть новый император, находился к востоку от

Алтаря Неба (Бичурин, Китай, 161—163); к востоку от дома обычно располагался и семейный храм предков (см. ниже).

То обстоятельство, что при перечислении стран света чаще всего исходным пунктом бывает восток (затем следуют юг, запад и север) также указывает на особое, сакральное значение восхода солнца и связанной с ним страны света. Укажем также на то, что кроме Алтарей Неба и Земли, которые находились соответственно в южном и северном предместьях столицы, Алтари Солнца и Луны располагались соответственно в восточном и западном предместьях (Сычев/Сычев, 46).

Движение по кругу слева направо, т. е. по ходу солнца, оставалось, как и во многих других древних культурах Евразии (ср. «прадакшину» в Индии, «dextratio» в Риме, движение «посолонь» у славян), священным направлением различных обрядов. Главным таким обрядом был символический объезд императором Китая своих владений. Так, Сыма Цянь рассказывает про легендарного императора Шуня, что раз в пять лет тот объезжал четыре священные горы, расположенные на границах его царства. Во второй месяц года он посещал гору, расположенную на востоке царства (Дайцзун); там он возжигал жертвенный костер, приносил жертвы местным рекам и горам (*фэн* и *шань*), приводил все дела в порядок, принимал вождей восточных земель. В пятый месяц он отправлялся на юг, к горе Хэншань, в восьмой — на запад, к горе Хуашань, и в одиннадцатый — на север, к горе Хэншань; во всех этих пунктах он совершал те же действия, что и на восточной горе (Сыма Цянь, IV, 153—154).

Двигаясь таким образом «вслед за солнцем» и по календарным сезонам, китайский правитель как бы интегрировал время и пространство под своей властью, освящал территорию своего царства и календарный (т. е. упорядоченный) ход времени (Wheatley, 434). Космо-магический характер объезда подчеркивался сменой костюма и вида транспорта, соответствующих той стране света, куда направлялся император. Подобные объезды совершали и другие китайские императоры, хотя иногда эти объезды сводились к путешествию только в одном направлении — к востоку (Сыма Цянь, IV, 162—162, 169, 175), что подчеркивает исконно солярный характер этого обряда.

Правое и левое

Как я отмечал во Введении, к вопросу об ориентации по странам света тесно примыкает идентификация с теми или иными странами света «правой» и «левой» сторон.

По вопросу о значении правой и левой сторон в древнем Китае нас просвещает главная книга даосизма — «Дао дэ дзин» («Канон пути и благодати»), авторство которой приписывается Лао-цзы (VI в. до н. э.), но которая датируется по языковым особенностям IV—III вв. до н. э.: «Человек совершенный обычно рассматривает левую сторону как наи-

более почетную, но во время войны — правую. Острое оружие — это инструмент злого знака, а не совершенного человека; он использует его только при крайней необходимости... По случаю праздников почетное место — по левую руку; в случае траура — по правую. Второй военачальник в армии располагается по левую руку; главнокомандующий — по правую; это его место соответствует месту при траурных [церемониях]...» (I, 31, 1; цит. по: SBE, XXXIX, 73; ср. совсем иной перевод этого места, выполненный Ян Хиншуном для издания: Древнекитайская философия, I, 124). По мнению Фротингема, правая сторона здесь должна означать западную страну света, коль скоро она ассоциируется с царством мертвых (Frothingham, 65—66).

Многие другие тексты подтверждают предпочтение левой стороны; так, левая рука всегда упоминается раньше правой и ей приписывается почетное положение; левая часть животного считалась наиболее подходящей для жертвоприношения; в собраниях женщина сидит справа от мужчины, чье положение в обществе и семье рассматривалось как предпочтительное перед женщиной, и т. д. (тексты см.: Ibidem, 68).

Китаисты считают, по-видимому, восточную особо почетную позицию при дворе как относящуюся к левой стороне. Так, Н. Я. Бичурин писал: «В Китае восточная, т. е. левая сторона при обращении лицом к югу считается старшею, и гражданские чиновники, по их образованию, имеют преимущество пред военными», поскольку их место — с восточной стороны (Бичурин, Китай, 122; ср. 239: «Китайцы почитают левую сторону старшею в отношении к востоку, который составляет главную страну света и начало четырех годовых времен — весну»).

Бичурин объясняет это обстоятельство следующим образом: «Первенствующее лицо, например, истуканы в храмах, государь в тронной и проч. всегда занимают средину, имея лицо, обращенное на полдень. Сим образом левая сторона всегда означает восточную, а восток — левую сторону; правая сторона наоборот» (Там же).

Замечу, что во всех храмах всех религий положение справа и слева от «истукана» определяется не его (истукана) взором, а позицией стоящих перед ним адорантов; в соответствии с этим и в Китае храмовая ориентация должна была бы задавать позицию «слева и справа» с точки зрения молящихся, т. е. справа — с востока, слева — с запада (см. ниже об ориентации храмов). Правда, в Китае мы имеем дело не только с «истуканом», но и с живым, хотя и обоготворенным императором — Сыном Неба. Его позиция в тронной лицом на юг могла, конечно, утвердить наименование восточной стороны как левой.

В поддержку теории о благоприятности и предпочтительности левой стороны можно привести еще и тот факт, что левая сторона, по древнекитайским представлениям, отразившимся в философии, поэзии и изобразительном искусстве, отождествляется с мужским и светлым началом *ян*, с востоком и солнцем, а также нечетными числами, в то время как

правая сторона связана с женским темным началом *инь*, с западом и луной, а также четными числами (ср.: Рифтин, От мифа, 39; Он же в: Юань Кэ, 423; Л. П. Сычев в: Там же, 376).

И все же есть некоторые данные, показывающие существование предпочтения правой стороны. Так, из древних книг (например, из «Ли цзи», 12) известно, что «по дороге мужчины должны ходить с правой стороны, а женщины с левой» (см.: Георгиевский, Принципы, 140; Васильев Л. С., Этика, 177). С правой стороны, если смотреть с юга на север при обрядах в храмах предков, размещаются мужчины, с левой — женщины; такое же распределение мужчин и женщин предполагается при оплакивании умершего у его гроба (см. ниже). Наконец, как правую позицию можно рассматривать почетное место высших придворных при торжественных церемониях в восточной стороне церемониального помещения (см. выше).

Интересную, хотя и маловероятную гипотезу относительно дихотомии «правого-левого» выдвинул М. Гране: по его мнению, крестьянское сельское население Китая отдавало предпочтение левой стороне, в то время как городское — аристократы и чиновники — правой; вследствие этого и предпочтение стран света было разным, социально обусловленным (Granet, Danses, I, 6—11; Idem, Right, 43—58). Гране предполагает даже существование двух «антагонистических космологий», при этом «правая» связана с «земным порядком» (l'Ordre terrestre), «левая» — с «небесным» (l'Ordre céleste) (Granet, Danses, I, 6). Впрочем, и сам Гране отмечал сложность географического определения и смысла «правого» и «левого» в Китае (см.: Granet, Danses, I, 11: «En fait, la question de la droite et de la gauche est en Chine d'une extreme complication»).

Ориентация по странам света в китайском костюме

Традиционным для китайцев, по крайней мере с иньского времени, является запахивание верхней одежды (халата) слева снизу направо наверх (Бичурин, Китай, 274; Сычев/Сычев, 33). Для китайцев такой способ надевания одежды (он назывался *цзожэнь*) был признаком их этнической принадлежности. Известны слова Конфуция: «Если бы не Гуань Чжун, [боровшийся против кочевников], мы все ходили бы непричесанными и запахивали бы одежду налево» (см.: Legge, I, 282; ср.: Крюков/Софронов и др., 256; Крюков/Переломов и др., 347).

Чрезвычайно показательно, что «левый запах» (он назывался *южэнь*) был свойствен одежде не только варваров, но и умерших китайцев: халат, в который облачали покойника, запахивался налево, о чем свидетельствуют изображения на погребальных портретах и рельефах Поздней Хань (Сычев/Сычев, 33—34). Из этого обычая можно заключить, что в Китае, как и во многих других странах, общее, ритуальное и бытовое движение против часовой стрелки (против движения солнца) ассо-

цировалось с неблагоприятным, враждебным, варварским, зловещим, относящимся к миру мертвых ритуалом.

Великолепным примером космического символизма одежды является праздничное облачение китайского императора династии Цин (XVII—XX вв.). При торжественных жертвоприношениях император поверх халата *чао фу* надевал оплечье *юнь цзянь*, которое состояло из 4 полукруглых лопастей, символизирующих страны света. При этом южная лопасть спускается спереди, северная — на спину, восточная и западная — на плечи.

Вот что пишут о символике этого наряда историки китайского костюма: «Четыре лопасти, обычно имеющие очертания трилистников или кучевых облаков, символизируют четыре стороны света, т. е. весь мир, а в центре выступает Ось мира (в Китае гора Сумеру, или Куньлунь), которая одновременно является «вратами Неба»...; в императорском облачении в Китае в роли горы выступает вся голова императора, которая возвышается над четырьмя лопастями оплечья... Так сын Неба превращается в «Ось мира», а его облачение воплощает всю Вселенную» (Сычев/Сычев, 73).

Направление культовых действий

В Китае очень большую роль в частной и общественной жизни играли разнообразные обряды и ритуалы, исполняемые в культах верховного бога Шан-ди, Неба, Земли, предков и других божеств, духов и святых. Основа большинства этих культов коренится в почитании душ предков, будь то первопредок Шан-ди, умершие императоры, Конфуций или непосредственные предки в каждой семье (Георгиевский, Принципы, 228).

При отсутствии специального сословия жрецов жреческие функции выполнялись главами семейств, представителями местной знати, чиновниками всех рангов, высшими сановниками и, наконец, самим императором (подробнее см.: Васильев Л. С., Культы, 70—75, 91—93). Тщательное соблюдение всех тонкостей обряда было необходимым условием правильности общения с божественным миром и залогом получения от него нужных благ.

Большой материал для определения ориентации в связи с культовыми действиями дает «Книга обрядов» («Ли цзи»). В ней, в частности, говорится, что жрец, собирающийся «определить явления земли и неба в их состоянии покоя и активности», должен был обращаться «лицом к югу, в то время как Сын Неба (т. е. император)... стоял лицом к северу» (XXI, 2, 25; цит. по: SBE, XXVIII, 233). Если же император был главным действующим лицом дивинации, то он сам стоял лицом к югу, а его приближенные — лицом к северу (SBE, XXVII, 423; XXVIII, 29, 61; ср.: Васильев Л. С., Этика, 181).

Показательный эпизод, обнажающий роль ориентации в жизни китайцев, содержится в книге «Мэн-цзы» — одной из основных книг конфуцианства (IV в. до н. э.). Виднейший ученик и последователь Конфуция Мэн-цзы (372—289 гг. до н. э.) описывает как нечто чрезвычайное тот факт, что великий Шунь «стоял, обращенный лицом к югу, а Яо, во главе всех правителей, появился перед ним во дворе, обращенный лицом на север». При этом Шунь был только соправителем Яо, в то время как Яо — императором. Далее приводится комментарий Конфуция по этому поводу: «Это происходило тогда, когда империя была в гибельном состоянии. Ее положение было, действительно, очень неопределенным». Имелось в виду, что нарушение правильного порядка в ориентации могло довести империю до гибели, но Мэн-цзы возражает Конфуцию, объясняя, что все было законно, так как Шунь был со-императором Яо, который собирался даже сделать (и позже сделал) его своим преемником вместо собственного сына. Шунь, таким образом, имел право смотреть на юг! (подробнее см.: Frothingham, 67—68).

Естественно, что все подданные императора должны были, поскольку трон императора обращен к югу, кланяться при появлении перед императором в северную сторону (см. описание многочисленных церемоний при императорском дворце, составленное Н. Я. Бичуриным на основании его собственного опыта и наблюдений в начале XIX в.: Бичурин, Китай, 161—163, 166, 170, 172, 184, 185, 193 и др.). В «Ли цзи» (гл. 36) делается исключение только для наставника императора: «Согласно этикету великого учения, даже призванный пред лицо сына Неба, его учитель не совершает поклона в северную сторону — в этом сказывается уважение к учителю» (Древнекитайская философия, II, 114). В «Чжуан-цзы» (гл. 21) «царь Прекрасный признал [мужа из Скрывающихся] царским наставником и, став лицом к северу, [его] спросил — Нельзя ли распространить управление на всю Поднебесную?» (Мудрецы Китая, 264).

Само выражение «занять почетное место сидящего лицом к югу» означало взойти на императорский трон, стать императором. Так, например, в «Ле-цзы» (гл. 7) говорится: «С помощью богатств, накопленных поколениями, Цзе занял почетное место сидящего лицом к югу» (Древнекитайская философия, I, 220) или в «Хань Фэй-цзы» (гл. 49) мы читаем: «А луский Ай-гун был государем невысоких [достоинств], но когда он, повернувшись лицом к югу, правил государством, то в пределах его границ народ не смел не повиноваться [ему]» (Там же, II, 265; ср. также в «Чжуан-цзы»: Мудрецы Китая, 134, 155). Обращение к северу как знак подчиненности одного другому встречается и в отношениях между «учителями мудрости» (см.: Мудрецы Китая, 30).

Интересна заключительная часть жертвоприношения в семейном храме предков. После церемониала, при котором все действия совершались лицом к северу, к «алтарной» стороне храма, получившие благо-

словение от предков хозяин и хозяйка дома, руководители ритуала, садились посреди зала, обратившись лицом к югу; при этом остальные домочадцы, расположившись к юго-востоку и юго-западу от них, совершали по четыре поясных поклона перед ними (Георгиевский, Принципы, 94).

По всей видимости, направленная к югу позиция императора или заменяющего его лица отражает «земную ориентацию», при которой божество (к которому приравнивался император), находясь на севере — самой сакральной точке универсума, где проходит «ось мира», связанная с Полярной звездой, — взирает на земные дела по оси север-юг.

В даосском памятнике «Чжуан-цзы» говорится о главных принципах мудрой жизни: «Ведь пустота, покой, безмятежность, безразличие, уединение, тишина, недеяние — основа [всей] тьмы вещей. Те, кто понял это, становились лицом к югу — и государем стал Высочайший; те, кто понял это, становились лицом к северу — и советником стал Ограждающий. Встать с помощью [основы] над всеми — таково достоинство предка, [древнего] царя, Сына Неба. Остаться с ее помощью внизу — таков путь скрывающегося мудрого, не коронованного царя... Ведь того, кто постиг свойства неба и земли, называем великим основателем, великим родоначальником. [Он] един с природой, а поэтому приводит к гармонии Поднебесную, [он] един с людьми...» (Мудрецы Китая, 204). Таким образом, император, Сын Неба, гармонизирующий земной мир (Поднебесную), выступает божественным посредником между небесным и земным, и именно это дает ему право взирать с (небесного) севера на (земной) юг.

Недаром костюм императора всегда украшало изображение солнца (*жи*) на левом плече и луны (*юэ*) — на правом. «В течение многих столетий китайские императоры, соблюдая древнейшую традицию, в торжественные моменты сидели лицом к Югу. Таким образом, левое плечо сына Неба всегда было обращено на Восток, а правое — на Запад, и изображения солнца и луны [на его плечах. — А. П.] ориентировали его в пространстве... и, по-видимому, закрепляли за ним эту ориентацию» (Сычев/Сычев, 45).

При этом обратная северная ориентация — это «небесная ориентация» советника, адоранта, паствы, учеников, придворных и т. д. и даже самого императора, когда он, скажем, приносит жертвоприношения на Алтарь Неба. Вероятно, мы имеем здесь дело с противоположно направленными ориентациями почитаемых и почитающих (ср. ниже об устройстве храмов и светских сооружений).

Алтари, на которых совершались ритуальные жертвоприношения, естественно, также ориентировались по странам света. Авторы времени династии Хань так описывали квадратный Алтарь Земли, находившийся в столице Чжоу (первая половина I тысячелетия до н. э.). Холм, который являл собой ось мира, был обращен к различным странам

света участками земли разного цвета, соответствующего данной стране света. Так, на восточной стороне холма — обиталище Голубого (или Зеленого) Дракона — земля была сине-зеленой (символ пышной зелени в стороне весны и восходящего солнца); на юге земля была красной, символизируя огонь и Красного Феникса юга; на западе она была белого цвета — цвета Белого Тигра; на севере — царстве тьмы и холода — земля была черной. Посреди алтаря земля была желтого цвета, символизируя срединное царство Шан (по: Wheatley, 434—435; ср.: de Groot, 221).

Китайцы верили, что божественная сила, входящая в алтарь через вертикаль мировой оси, передавалась дальше через магическое обозначение стран света на все четыре стороны царства, защищая их от неблагоприятных воздействий. При назначении новых правителей областей в обряд их посвящения (инвеституры) входило получение будущим правителем горсти земли с той стороны алтаря, которая была обращена к его будущей провинции (Wheatley, 435). Алтари Земли — они в плане всегда были квадратными и ориентированными по странам света — сооружались во всех деревнях, городах, уездах, провинциях. Весной и осенью в праздники плодородия на таких алтарях совершались жертвоприношения — один из самых пышных и важных праздников в году (Васильев Л. С., Культы, 58—61).

Имел определенную ориентацию и Алтарь Неба, хотя при его круглой форме говорить об ориентации можно лишь условно. Тем не менее известно, что новый Алтарь Неба, воздвигнутый в Пекине в 1530 г., был обнесен оградой; с каждой стороны ограды были сооружены ворота, ориентированные по странам света (Сычев/Сычев, 18). Сыма Цянь сообщает, что при династии Чжоу жертвы Небу на Алтаре Неба приносились в день зимнего солнцестояния, а Земле на Алтаре Земли — в день летнего солнцестояния (Сыма Цянь, IV, 154).

О важности стран света в сакральной практике древних китайцев свидетельствует такой, например, обряд даосов, как *хуанлучжай* («Пост Желтого талисмана»), который совершался для избранных членов даосской общины, уже далеко продвинутых в своем духовном совершенствовании. Вот как описывает обстановку хуанлучжая современный китаист: «Обряды этого поста проводились на специально подготовленной, огороженной, строго размеренной и расчерченной площадке. На этой квадратной площадке размещалось десять дверей. Четыре главные двери, называвшиеся дверями Неба, Земли, Солнца и Луны, были расположены ровно посредине каждой из сторон площадки. Еще четыре — по углам ее. Две дополнительные были ориентированы в северо-западном и юго-восточном направлениях. На простенках между дверями изображались специально начертанные триграммы из „Ицзин".

Смысл обряда заключался в том, чтобы группа молящихся побудила духов всех десяти направлений (духов земных) созвать души предков и во время ритуала ввести всех их через эти десять дверей внутрь

площадки. Попав на эту священную площадку, души предков теперь уже переходили в ведение духов небесных, которые и способствовали отправлению их на небо, т. е. обретению бессмертия» (Васильев Л. С., Культы, 265). Л. С. Васильев не указывает ориентации площадки, но то, что ее двери ориентировались строго по странам света, следует из описания их расположения и обозначения дверями Неба, Земли, Солнца и Луны (известно, что в столице алтари этих четырех божеств располагались соответственно в южном, северном, восточном и западном предместьях города). Число дверей — 10 — отражает, по всей видимости, 4 главных, 4 промежуточных страны света, а также верх и низ; именно так обозначались «10 направлений» (*ши фан*) в китайском языке.

Обряд, совершавшийся при рождении мальчика — стрельба из лука — также предполагал ориентацию по странам света: «Когда рождается мальчик, стреляют из лука, сделанного из шелковицы, шестью стрелами из полыни в небо, землю и четыре страны света... Небо и земля, четыре страны света — вот где должен будет служить мужчина» («Ли цзи», цит. по: Яншина, Формирование, 28).

Ориентация погребального обряда

По религиозным воззрениям китайцев, тело умершего следовало предавать земле, т. е. был распространен обряд ингумации.

Судя по обзору археологических данных о погребальном обряде, помещенному в книге Крюкова, Софронова и Чебоксарова (Крюков/Софронов и др., 118; ср. также: Кучера, 29—66), в эпоху неолита ориентация погребений в различных зонах Китая и в различных культурах была довольно разнообразной. Так, носители культуры *мачан* в западных областях Китая практиковали трупоположение головой на юго-восток, а в сменившей эту культуру в конце I тыс. до н. э. культуре *цицзя* покойников погребали головой на северо-запад.

В восточной части Китая для различных культур были характерны значительные различия в ориентации погребений: северная и северо-восточная ориентация культуры *цинляньгана* сменилась со временем юго-восточной; в северной части провинции Цзянсу и в Южном Шаньдуне покойников хоронили, как правило, головой на восток. В Южном Цинлянгане в д. Юйдунь было найдено 25 захоронений с интересным погребальным обрядом: все покойники лежали лицом вниз, при этом голова была обращена к северу (Кучера, 66). Таким образом, справедливо, вероятно, заключение китайского археолога (см.: Chang, Kwang-chih, Archaeology, 363), писавшего, что «the problem of orientation of the tomb and of the corpse is even more perplexing; one finds all sorts of variations but no clear-cut regularities that change with time».

Раскопки китайских археологов в центральной части Китая в Баньпо, где были обнаружены погребения носителей неолитической культу-

ры *яншао* (III тыс. до н. э.), показали строго фиксированную ориентацию покойников головой к западу. Так, из 174 могил, раскопанных в Баньпо, только 1 содержала покойника с головой к востоку, 9 — к северу, 7 — к югу, все же остальные (157) ориентировали покойника головой к западу (Кучера, 29). Исследователи связывают такую ориентацию с представлением о западе или как о «стране мертвых», или как о «стране предков» — прародине яншаосцев (Васильев Л. С., Культы, 42—43). Эта версия подкрепляется существованием китайского выражения *гуй си* — «возвратиться на запад», которое синонимично глаголу «умереть» (ср. в английском языке сходное выражение *to go west* — «уйти на запад» ⇒ «погибнуть»). Этот китайский фразеологизм дает возможность предполагать западное происхождение протокитайцев (Там же, 43; ср. впрочем критику этого положения в: Крюков/Софронов и др., 142—149).

Недаром, возможно, в древнейших мифологических описаниях «Каталога гор и морей» сакральная гора бессмертия Куньлунь, расположенная на западе, называется «земной столицей Предков» (Каталог, 104; ср.: Лукьянов, Истоки, 53—56). Вероятно, в связь с представлением о западе как стране мертвых следует поставить тот факт, что, согласно древнекитайской мифологии, богиней Запада была Си-ванму (Владычица Запада), жившая на горе Куньлунь, владевшая эликсиром бессмертия и трансформировавшаяся со временем в даосизме в богиню бессмертия (Васильев Л. С., Культы, 239—240; Каталог, 44, 106, 120—121; Яншина, Формирование, 175—189). Не в западном ли расположении древнейшего загробного царства, отождествляемом в рамках символической классификации с белым цветом, коренится обычай китайцев надевать в знак траура белые одежды (см.: Россбах, 145)?

Вариант той же культуры *яншао* в Лояне (Ванвань) показывает ориентацию головы покойника к северо-западу, в то время как в провинции Хэнань преобладала ориентация к северо-востоку (Andersson; Кашина, 15). Позже, при переходе от культуры *яншао* к *луншаню* ориентация погребений резко меняется и унифицируется; она становится меридиональной — головой на юг (Nelson J., 35; Крюков/Софронов и др., 118); это хорошо документируется, например, по царским гробницам эпохи поздней династии Инь (ок. XII—XI вв. до н. э.).

Вообще, с эпохи Инь местопребыванием «главной» души умершего стало считаться небо, куда душа после смерти улетала в виде птицы; еще одна душа пребывала в могиле вместе с останками человека, к ней обращались с молитвами и жертвоприношениями в дни поминовения усопших (Васильев Л. С., Культы, 44—46, 156).

При погребении китайского императора или члена императорского дома династии Хань саркофаг украшался с четырех сторон фигурами соответствующих существ, соотносимых со странами света (дракон, птица, тигр, воин), и красился с каждой стороны своей краской — с востока голубой, с юга красной, с запада белой, с севера черной. Император как

властитель мира, владыка четырех стран света — вот сакральный смысл внешнего вида саркофага, на крышке которого к тому же изображались луна и солнце (Röck, Bedeutung, 262).

Ритуалы и обычаи, принятые при погребальном обряде, подробно описываются в «Книге обрядов» («Ли цзи»; фрагменты этой книги, относящиеся к погребальному обряду, см.: Смирнов, Лабиринт, 136—145); заложенные в ней принципы и церемонии на протяжении тысячелетий служили образцом для многих поколений китайцев (Васильев Л. С., Культы, 147—157). Ориентация умерших описывается здесь следующим образом: «Умерших кладут головой к северу, в то время как живые смотрят в сторону юга» (SBE, XXVII, 328; 368, 7; ср. перевод в: Древнекитайская философия, II, 102). «Захоронение умерших к северу [от города] головой к северу было обычной практикой Трех царств, так как умершие шли в область мрака» (SBE, XXVII, 170, 34; ср.: Wheatley, 462). В древнем ритуальном действии, при котором следовало вызывать обратно душу умершего (*хунь*), человек, вызывающий душу, должен был стоять лицом на север, с некоторым отклонением к западу.

Уже тот факт, что север ассоциировался с черным цветом, приводит к мысли, что север (как и запад) был для китайцев царством мрака, страной мертвых в противоположность «красному» югу — стране тепла, солнца, жизни (см.: Древнекитайская философия, II, 344).

И действительно, следы локализации царства мертвых на севере явственно прослеживаются в древнекитайской мифологии. Если суммировать разрозненные упоминания его в текстах разного происхождения и времени, вырисовывается следующая картина. Далеко на севере, в местности Бэйхай у Северного моря, находится черная гора Вэйюй. Она стоит на темном склоне северной оконечности земли, и там никогда не видно солнца. На ее склонах и вершине водятся черные птицы, черные змеи, черные тигры и черные лисицы. В ней находится вход в Столицу Мрака Юду — подземное царство мертвых. Его правителем было божество Хоу-ту (букв. Владыка Земли). Огромное трехглазое чудовище Ту-бо с головой тигра, увенчанной рогами, и телом быка охраняло вход в царство смерти Юду, куда попадали души умерших людей (по «Хуайнань-цзы», «Каталогу гор и морей», «Призыванию души» Цюй Юаня и др.; тексты и интерпретацию см.: Юань Кэ, 101, 288, 320—321, 331, 334). Не из этого ли царства мертвых вызывали душу, обратясь к северу?

Ярко выраженную южно-северную ориентацию имели кладбища императоров, занимавшие часто огромную территорию (см. о них подробнее: Георгиевский, Принципы, 28—31). Рассмотрим одно из них — китайского императора минской династии Юн-лэ (ум. в 1424 г.).

Само кладбище находилось к северу от Пекина (который Юн-лэ сделал столицей Китая, перенеся ее из Нанкина) рядом с городом Чанпином, на его северной окраине. Располагалось оно на южном склоне

горы. С южной же стороны в кладбищенской ограде находились большие парадные ворота, пройдя через которые, посетитель вступал на прямую дорогу (собственно — via sacra), ведущую прямо на север и проходящую на своем пути несколько ворот, башен, павильонов, портиков и мостов. Дорога приводит к храму-дворцу, в котором приносились жертвоприношения душе императора, построенному над усыпальницей, где находилось его бренное тело. Сакрально-пространственная композиция кладбищенской территории предопределяет обращенность главного входа во дворец на южную сторону, «алтарной части» — к северу. Замечу, что еще в иньских погребальных сооружениях, раскопанных в 1965—1966 гг. в д. Суфутунь (пров. Шаньдун), главный коридор в погребальную камеру ведет с юга (Кучера, 121), что показывает древность юго-северной ориентации могил. В доханьское время (т. е. до II в. до н. э.) в грунтовых могильных ямах дромос находился с северной или с южной стороны; в Хань же такие могилы, а также кирпичные и каменные склепы имели вход чаще всего с южной стороны, пример чему знаменитый каменный склеп в Инани (пров. Шаньдун) (Терехова, 34, 39, 42). Интересно, что уже в Хань могилы знати иногда огораживались прямоугольной оградой, в южной стороне которой находился вход (Там же, 44), что имеет прямые параллели к описанным выше конструкциям погребальных комплексов поздних китайских императоров.

Так называемые предмогильные святилища (*цытаны*) украшались внутри рельефными изображениями, которые, символизируя страны света, задавали ориентацию этим сооружениям. Так, в Сяотаншанском цытане в Шаньдуне (до начала II в. н. э.) на западном внутреннем фронтоне изображена Си-ванму — Владычица Запада (Сычев/Сычев, 28). В Улянцы (пров. Шаньдун, 147—168 гг.) на западной стене находится рельеф с изображением Си-ванму, а на восточной — Владыки Востока Дун-вангуна (Там же, 29). Рельефы из каменной гробницы в Инани (Шаньдун, II—IV вв.) показывают такую же ориентацию этих двух божеств, только она теперь усилена за счет изображения дракона (зооморфного символа востока) под фигурой Дун-вангуна и тигра (символа запада) под фигурой Си-ванму (Л. П. Сычев в: Юань Кэ, 373, 375). Свод передней камеры той же гробницы в Инани поддерживает колонна, на базе которой изображены все четыре животных — духи стран света (*сы шэнь*): на восток глядит дракон, на юг — птица, на запад — тигр, на север — черепаха в объятиях змеи (символ Черного воина) (Там же; ср. также: Fairbank, 15—35).

По этнографическим наблюдениям XIX в., комната, в которой выставлялся умерший, должна была иметь вход с южной стороны; у северной стены перпендикулярно к ней располагался гроб с покойником, лежащим головой к северу. Справа (т. е. к востоку) от гроба располагались родственники мужского пола, слева — женского (Георгиевский, Принци-

пы, 72). Такая же пространственная структура предполагается в храмах предков (см. ниже).

Начиная с 1974 г. в районе города Сиань (провинция Шэньси) китайскими археологами раскапывается погребение основателя циньской империи Цинь Шихуанди (259—210 гг. до н. э.). Погребение скрыто под огромным, насыпанным вручную холмом, расположенным по оси север-юг; фамильный склеп отражает строение вселенной — на потолке нарисованы небесные созвездия, пол представляет собой модель земной поверхности с реками и океанами (Россбах, 67). Покой императора охраняет огромное войско: под землей (по данным на 1989 г.) найдено более тысячи глиняных в натуральную величину статуй воинов, свыше ста глиняных лошадей, ста деревянных колесниц и десяти тысяч единиц бронзового оружия. Вероятно, воинов будет всего около 7 тыс. — целая подземная армия (Крюков, Открытия, 185—190). Интересно, что воины авангарда обращены лицами на восток, арьергарда — на запад.

Вообще, обычай особым образом располагать могилы, подыскивая для них особенно благоприятные места, тесно связан с наукой *фэн шуй* — геомантическим учением древнего Китая (см. о нем ниже). Этот обычай предполагает воздаяние потомкам и сохранился до сих пор. Вот как описывается он в наши дни: «Взлет политической карьеры Сунь Ятсена, например, связан, по мнению специалиста *фэн-шуй*, с хорошим расположением могилы его матери в Заливе Чистой Воды на Новых Территориях [в Гонконге. — А. П.]. Расположение этой могилы соответствует классическим требованиям *фэн-шуй*. Она находится на южной стороне черепахи-горы, смотрящей на голубую воду Южно-Китайского моря. Слева от нее возвышается гора зеленого дракона, справа располагается более низкий холм белого тигра» (Россбах, 65).

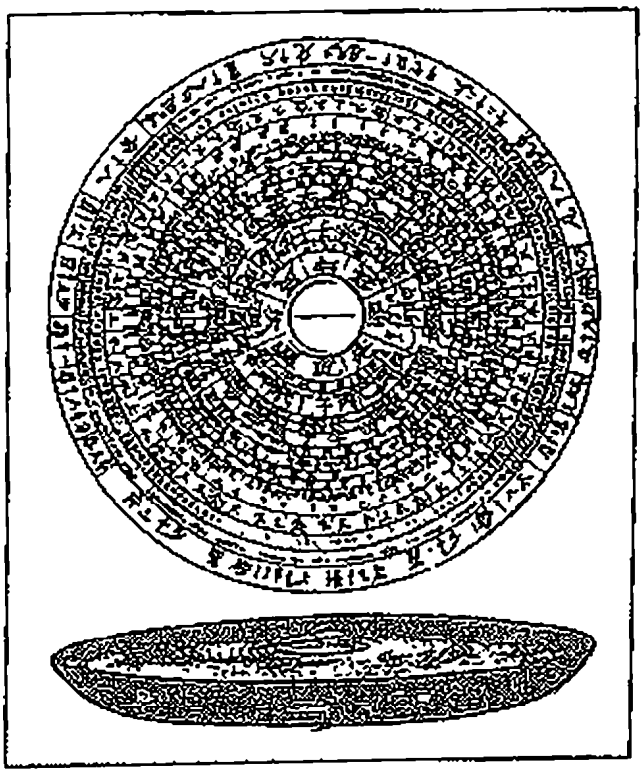
Ориентация городов

Пронизывающая все сферы жизни китайского общества ориентация по странам света не обошла и градостроительство (древнекитайский город как космо-магический символ, имеющий сакральную ориентацию по странам света,подробно рассматривается в: Wheatley, 411—482, ср. также: Wright A. F , 667—679).

В древнем Китае существовало специальное геомантическое учение, чаще всего называемое *фэн-шуй* (fung šui — букв. «ветер и вода»; есть и другие названия), которое позже было воспринято и оформлено даосизмом и стало важным элементом гадательной практики даосов и последующей традиции (см. о нем подробнее: de Groot, 364—382, History of Cartography, 2, 3, 216—222, подборку исследований о *фэн-шуй* на русском языке см. теперь: Китайская геомантия). Теория *фэн-шуй* учитывала астрономические, атмосферные и земные влияния на жизнь человека и общества, воздействие космической, природной и человеческой

энергетической силы *ци* на ландшафт, постройки и микрокосмическое окружение человека (см. о *ци* в связи с *фэн-шуй* подробнее: Россбах, 32—40). *Фэн-шуй* определяла также ориентацию зданий и городов, дорог и каналов, расположение могил и кладбищ. Особые жрецы (*каньюйши*), перед тем как основать город, должны были провести геомантическую экспертизу местности, где планировалось построить город, чтобы свести до минимума возможные вредные влияния космических сил и заручиться благосклонностью этих последних. Без такой экспертизы со времен династии Чжоу не основывался ни один город, не сооружалась ни одна гробница (см.: Васильев Л. С., Культы, 68—69, 421—422).

Кстати, считается, что именно для этих целей и был изобретен и долгое время употреблялся компас, показывающий на юг (Россбах, 63). Впрочем, одна из легенд сообщает другую версию, связывающую изобретение компаса с борьбой Владыки Центра Хуан-ди с Владыкой Юга Янь-ди (или Чию): <<Хуан-ди бился с Чию на равнине Чжолу, Чию напустил густой туман, не расходившийся три дня, все воины заблудились. Тогда Хуан-ди повелел Фэн-хоу (своему советнику. — А. П.) сделать, по примеру Большой Медведицы, приспособление, указывающее страны света. Тот изготовил «колесницу, указывающую на юг» (*дин нань чэ*) и Чию был пойман>>. «На колеснице, указывающей юг, находилась фигурка святого, рука которого всегда была обращена к югу, как бы ни поворачивалась колесница» (тексты см в: Юань Кэ, 291).



Китайский геомантический компас XIX в.

Насколько важны были эти экспертизы, с одной стороны, и как они были неопределенны, — с другой, показывает пример со строительством столицы Главного протектората (второго класса) Замиренного Юга (совр. Северный Вьетнам). Город, построенный в соответствии с космическим планом в конце VIII века, был объявлен в 825 г. геомантиками неблагоприятным для проживания, так как река, протекающая к северу от города, несла дурное влияние севера, грозящее внести разброд и шатания в умы населения. Жрецы нашли новое место для основания столицы (в окрестностях совр. г. Ханоя), но через несколько месяцев после начала строительства они порекомендовали перенести город на противоположный берег реки, что и было сделано. Такова предыстория Ханоя (Wheatley, 419—420).

Источники династии Чжоу (1045 — 481 гг. до н. э.), восходящие, однако, ко временам предшествующей династии Шан, сохранили много свидетельств такой дивинации при основании новых городов и вообще при любом изменении ландшафта (анализ текстов см.: Ibidem, 420—423; ср.: Wright A. F., 670). Интересно, что искусство *фэн-шуй* до сих пор практикуется в Китае (особенно в Гонконге) для определения благоприятности или вредоносности того или иного расположения шоссе, улиц, офисов, магазинов, жилых домов, комнат, дверей, рабочих мест, могил и т. д. (см. подробнее: Россбах, 41—174).

Одной из важнейших черт древнего китайского градостроительства, связанной с сакрализацией планирования и основания города в духе космического символизма, является ориентация его плана по странам света. Не только крупные города и особенно столицы, но и небольшие города ориентировали свои оси по странам света, при этом города строились в форме квадрата (Wheatley, 423; Россбах, 102).

В «Книге обрядов» содержится описание идеального городского плана (вероятно, столицы). Город представляет собой квадрат, ориентированный по странам света, со стороной в 9 *ли* (китайская миля = 0,5 км). В каждой из 4 стен столицы есть трое ворот. Внутри города проходят 9 продольных и девять поперечных улиц (Wheatley, 411; текст см.: Россбах, 180). Кстати, инструкция по планированию идеального города очень похожа на те рекомендации, которые содержит индийская «Артхашастра» (см. ниже в главе «Индия»), или на описания «Небесного Иерусалима» у иудаистов и христиан.

Для рассматривающего этот план южная сторона города находится наверху, или спереди. Соответственно этой ориентации слева (на востоке) стоит алтарь предков, справа (на западе) — алтарь Земли, перед дворцом находится двор, позади — рынок. Такова форма китайской «мандалы» (о мандалах см. подробнее в главе об Индии) — сакрального плана города. Отсюда — расположение дворца, резиденции императора на севере города и «внешнего города» — на юге, как это имело место в

Пекине, Шанхае, Лояне, Нанкине и других городах (Nelson J. 37—41; Wright A. F., 670—673; см. иллюстрации в: Wheatley, 412 и 415).

Главной осью города была «улица процессий» (via sacra), проходившая с юга на север и застроенная наиболее важными и репрезентативными зданиями, которые все были обращены входом к югу (интересно, что Пекин до сих пор сохранил важнейшие элементы сакральной застройки; ср.: Macfarquhar, passim). Северо-южная ось определялась, судя по дошедшим описаниям, биссектрисой угла, образованного направлениями на восход и заход солнца (тексты см.: Nelson J., 426—427), или наблюдениями за положением Полярной звезды (Wright A. F., 670). Особое внимание уделялось воротам города; естественно, что южные должны были быть наиболее впечатляющими.

Так, в Пекине Ворота Небесного Мира при входе в Императорский город превосходят высотой все здания внутри стен, а Южные Ворота — все здания внутри Запретного города (см.: Boyd, 60—72). Замечательное описание прогулки по Пекину в начале XIX в. от Южных Ворот до палат императора, находящихся на севере, оставил Н. Я. Бичурин; из этого описания видно, как архаичен план Пекина, сохранившийся до наших дней. Интересно, что главная трибуна страны на главной площади Пекина Тяньанмэнь, на которой стоит во время парадов и демонстраций партийно-правительственная верхушка Китая, традиционно обращена к югу (Мурзаев, 39).

По оси север-юг был построен и г. Чанъань (совр. Сиань) — первая столица Китая, построенная ок. 200 г. до н. э.; она стала прототипом более поздних китайских городов (подробный анализ топографии г. Чанъаня см.: Крюков/Переломов и др., 166—170; ср. также: Россбах, 99—105).

Ориентация дворцов и жилищ

Описание императорского дворца в классическом китайском сочинении «Книги истории» («Шуцзин») показывает, что с древнейших времен дворец был обращен к югу, его пять ворот открывались на юг, и все церемонии основывались на южной — с точки зрения императора — ориентации (Frothingham, 67; ср.: Россбах, 72).

Сакральность столицы и дворца в центре столицы определялись фигурой императора, который официально назывался Сыном Неба и был тем самым как бы посредником между небом и землей, богами и людьми. Поэтому и сам Китай считался лежащим посреди Поднебесной, и его столица, а в ней дворец воспринимались как центр мира, пуп земли, ось вселенной, в которой сходились Небо и Земля (подробнее см.: Wheatley, 428—436).

То, что дворец императора возводился на северной стороне города, также не случайно. Дворец, как центр вселенной, корреспондировал с

Полярной звездой — осью космоса (у даосов «ось дао» — *дао шу*), откуда Тай-и — даосское божество Полярной звезды — обозревало «южный мир людей» (Granet. La pensée, 324, Wheatley, 428). К. В. Васильев писал в этой связи: <<В древнем Китае понятие центра издревле соединялось с представлениями о верховной власти и особе правителя как сакрального двойника Небесного владыки... Центр, по представлениям древних, занимал особое место в мироздании. Центр неба и олицетворявшая его «звезда центра неба» (т. е. Северная полярная звезда) считались местом обитания верховного божества... Отсюда, как полагали, начался космогонический процесс, приведший к появлению упорядоченной вселенной. Подобно этому, правитель должен был занять положение в центре подвластного ему пространства, где помещали место посредничества между полюсами космоса, чтобы обрести возможности осуществлять свои магико-космологические функции устроителя>> (Васильев К. В., 9—10; ср.: Торчинов, 221).

Те же особенности ориентации были свойственны и большим столичным домам знати. Н. Я. Бичурин так описывал их расположение: «В больших домах фасад главного здания всегда обращен на юг... У северной стены в [приемном — А. П.] зале прямо против входа делается огромный щит [экран. — А. П.], под которым ставятся диван или кресла» (Бичурин, Китай, 128). Там хозяин и встречал своих гостей или посетителей.

Вход в неолитическое жилище, как правило, располагался на южной стороне (Кучера, 26; Крюков/Софронов и др., 117). «В Китае все деревни эпохи неолита были обращены к югу. Китайцы традиционно защищают дома от северных ветров, строя свое жилище на южном склоне холма и укрывая его природными экранами или обнося стеной, не имеющей северных ворот. На Новых Территориях Гонконга сельские жители до сих пор следуют этим правилам» (Россбах, 60). Вероятно, не только климатическими факторами объясняется тот факт, что в современном Пекине «квартирная плата за жилье с окнами на юг втрое выше, чем плата за такую же квартиру с окнами на север» (Там же, 105).

Наряду с таким видом ориентации жилища могут встречаться и иные, связанные с другим способом организации поселения. Так, раскопками обнаружено, что поселения неолитической культуры *яншао* представляют собой дома, обращенные дверями с разных сторон к центру поселка, где находится большое здание, возможно, общественного назначения (Chang, Kwang-chih, Archaeology, 100—105).

Ориентация храмов

Разумеется, ориентация храмов строго соответствовала общим принципам ориентации в сакральном пространстве. При этом южная ориен-

тация фасада храма полностью совпадает с расположением фасадов городских зданий и дворцов.

Одним из главных храмов, имевших общенациональное, государственное значение, был так называемый «Зал Света» (или «[Пре]светлый престол» — *Мин-тан*), который существовал в Китае с древнейших времен. Он представлял собой ритуальное сооружение, состоящее из нескольких залов для молитвы и церемоний (часто астрологического свойства) императора и его окружения (см. монографическое исследование «Зала Света»: Soothill; см. также Granet, La pensée, 177—178; Idem, Danses, I, 116—119; Васильев Л. С., Культы, 165; Блинова, 68—72). Уже во времена императора Ханьской династии У-ди (140—87 гг. до н. э.) были сложности с реконструкцией и идентификацией этого храма, следы которого до сих пор ищут в различных местах Китая. Тем не менее известно, что «Зал Света» строился всегда к югу от императорского дворца, где бы ни была каждый раз столица нового императора.

Из описаний древнекитайских авторов (наиболее раннее сохранилось в 31 главе «Ли цзи IV в. до н. э. «Мин тан вэй») мы знаем, что «Зал Света» изначально имел крышу из тростника, был без стен (что-то типа беседки) и был окружен водой. Позже его внутренняя площадь уже делилась на пять комнат, или залов, а еще позже — на девять, отражая символизм чисел, о котором речь шла выше. Угловые помещения в этом «магическом квадрате» делились, по-видимому, на две части; таким образом, создавалось двенадцать — по числу месяцев — пунктов, где совершались ежемесячные жертвенные обряды. Так храм становился отражением пространственно-временных категорий космического порядка, своеобразной магической диаграммой, вселенским календарем (см.: Granet, Danses, I, 117—119; History of Cartography, 2, 3, 212—213; Блинова, 68—72).

Естественно, что совершаться жертвенные обряды должны были в том направлении, которому соответствовали месяцы сезона: скажем, в первый месяц весны для этого использовалась северо-восточная комната, для второго — восточная, для третьего — юго-восточная и т. д. Центральная часть сооружения представляла собой, очевидно, пагодообразную круглую башню, стоящую на квадратной площадке; на втором этаже размещалось что-то вроде обсерватории.

По древней традиции, первый строитель «Зала Света» — Шэнь-нун («Божественный земледелец», «Мудрый человек»), — впервые объединивший разрозненные китайские племена под своей властью, как предполагают, в 2737—2698 гг. до н. э., — воздвиг его по плану *ба гуа* — восьмигранной геометрической фигуры, получающейся в результате кругового расположения 8 триграмм. По легенде, этот план был изобретен мифическим первопредком, патроном гадателей Фуси; план был ориентирован по странам света, что создавало удобства для дивинации. Возможно, лишь позже восьмигранник превратился в круг. Следует

предположить, что каждая сторона этого сооружения соответствовала своей стране света. Таким образом, «Зал Света» оказывается архитектурным аналогом восьмигранной «космограммы», используемым самим императором в ритуальных целях.

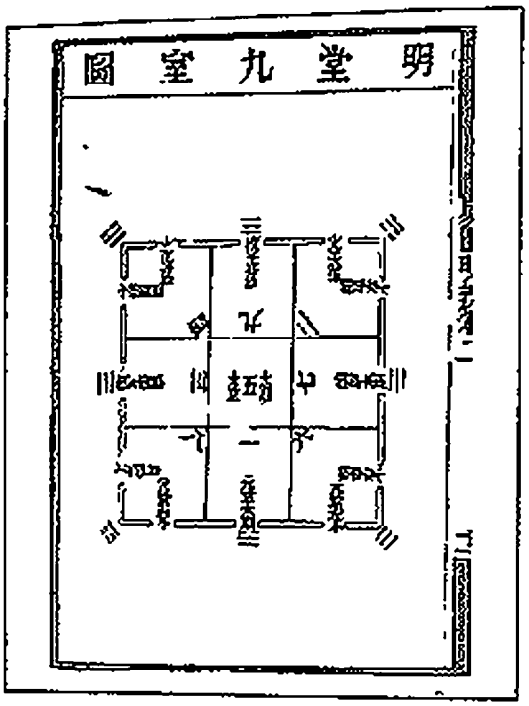


Диаграмма расположения 9-и комнат «Зала Света» с 8-ю триграммами, реконструкция XVIII в.

Любопытно, что эта архитектурная традиция жива еще и в наши дни. Вот что рассказывает современный автор о новопостроенной гонконгской пагоде: «В парке на Гонконг Айленд на вершине холма была возведена восьмиугольная пагода, которая объединяет силу восьми триграмм «Ицзин» и, как утверждают, рассеивает исключительно сильный и вредный поток северной *ци*. Ее автор — правительственный архитектор, слывущий волшебником в искусстве *фэн-шуй*. Этой пагоде приписывается последовавший за ее постройкой бум в мире бизнеса» (Росбах, 58).

У Сыма Цяня сохранился рассказ о том, как в 164 г. до н. э. «на северном берегу [реки] Вэйхэ соорудили храм пяти императорам под общим сводом, каждому императору отводился один храм, и на все стороны выходило пять ворот, каждые из которых имели цвет своего духа — императора» (Сыма Цянь, IV, 168).

Поскольку культ предков был главным в религиозной системе китайцев, храмы предков — более или менее монументальные — строились практически у каждого дома, в каждой семье. С. Георгиевский еще в прошлом веке наблюдал и описал устройство таких домашних храмов предков (Георгиевский, Принципы, 75—78).

Как правило, они находились к востоку от дома и представляли собой комнату с двумя дверями на южной стороне. Ограда, окружающая храм, также имела главные ворота с южной стороны. У северной стены храмового помещения находился длинный стол. На нем стояли шкафчики, в которых хранились черные деревянные таблички с написанной на них красной краской надписью (например, «таблица духа покойного отца... такого-то»). Обычно шкафчиков было четыре, они открывались к югу.

Любопытную ориентацию дает расположение таблиц по четырем шкафчикам. В правом (восточном) лежали таблички отца и матери, в следующем слева — деда и бабки, далее — прадеда и прабабки, в последнем слева (западном) — прапрадеда и прапрабабки. Не означает ли такое расположение предков, что наряду с северной ориентацией царства мертвых в религиозной памяти китайцев запад также остался страной предков, и поколения, сменяющие друг друга, как бы уходят с востока на запад? Предпочтение востока западу в этой ситуации усиливается тем обстоятельством, что при всех церемониях, связанных с культом предков в храме, мужчины должны были находиться в правой (восточной) стороне храма, а женщины — в левой (западной).

Что касается многочисленных храмов Конфуция, практически обожествленного с ханьского периода (их насчитывалось в Китае несколько сотен), то все они строились примерно по одному плану, совпадающему с планом храмов предков. Вот как они выглядели: «Красная кирпичная стена с парадным входом, обращенным к югу, окружала двор с небольшим полукруглым прудом и двумя строениями по сторонам для жертвенных животных, ритуальной утвари и омовений. В северной части двора — вход во внутренний двор с главным храмовым залом в честь самого философа и боковыми приделами...» (Васильев Л. С., Культы, 211).

Так как же были ориентированы китайские храмы? По аналогии с терминологией, употребляющейся по отношению к христианским и другим храмам, их следовало бы назвать северноориентированными, так как именно на северной стороне храмового помещения находится «алтарная часть», в эту сторону производятся традиционные китайские поклоны, моления и жертвоприношения, в эту сторону ушедшими мыслятся и души предков. Вероятно, ориентацию китайских храмов следует назвать «южно-северной». В отличие от южной «земной» ориентации других сфер жизни, северная относится к «небесной», так как имеет дело с религиозным культом умерших и обожествленных предков, взирающих с северного неба на землю к югу.

Календарь

Составление календаря, в соответствии с которым совершался цикл сельскохозяйственных работ, было в Китае важнейшим государственным делом — им руководил сам император, издававший даже специальные эдикты по регулированию сроков различных работ. При императоре обычно работала группа придворных астрологов (астрономов), которые и составляли необходимые календари.

В «Гуань-цзы» (IV—III вв. до н. э.) о важности составления календаря сельскохозяйственных работ говорится следующее: «Приказы [правителя] должны соответствовать временам года. Если не определены времена года, то [народу] необходимо наблюдать за естественным ритмом природы, [но он] неясен и запутан — кто же знает его? Только совершенномудрый знает [сущность] четырех времен года. [А ведь] не знать [сущности] четырех времен года означает потерять основу государства, не знать законов [выращивания] пяти злаков означает привести страну к гибели. Поэтому поистине [следует] понимать [путь] неба и знать [путь] земли и тогда [можно] правильно определить четыре времени года... Инь и ян — это основной закон природы. Четыре времени года — это основной порядок [действия] инь и ян» (Древнекитайская философия, II, 42).

По одной из древних версий, первыми астрономами Китая были четыре брата, которым легендарный правитель Яо поручил составить первый календарь. Вот как это было: «Повелел тогда [Яо] Си и Хэ с благоговением следовать за Высочайшим Небом и рассчитать (начертать?) солнце, луну, планеты и звезды, с почтением определить для людей времена года (начало каждого сезона). Отдельно приказал Старшему Си поселиться у охотников юй, [в месте] под названием Долина Восходящего Солнца [с тем], чтобы почтительно [встречать?] [как гостя] восходящее солнце и регулировать восточные (деяния?)... Повелел Младшему Си поселиться в Южном (повороте?), чтобы регулировать южные (изменения?)... Повелел Старшему Хэ поселиться на Западе, [в месте], называемом Долиной Сумерек [с тем], чтобы почтительно (провожать?) заходящее солнце и регулировать западные (свершения?)... Повелел Младшему Хэ поселиться на Севере, [в месте], называемом (Обитель Мрака), [с тем], чтобы регулировать северные (изменения?)... Правитель (Предок) сказал: «Вы, Си [и] Хэ, рассчитайте триста и шесть десятков и шесть дней (солнц) и с помощью вставной луны определите каждый из четырех сезонов и составьте год, рассчитайте с почтением все [эти] работы, и пусть повсюду у народа будут успехи» («Шуцзин», раздел «Яо дянь»; перевод Яншиной в кн.: Яншина, Формирование, 115; ср. перевод в: Бодде, 391—392).

Для составления календарей в древнем Китае использовались движения небесных светил; главными из них были три — ежедневное сол-

нца, месячное луны и ежегодное солнца (см. о китайском календаре: Eberhard, Beiträge, 42—45).

Ежедневное движение солнца создавало основу для солярного календаря, единицей измерения которого является день. Солярные календари, поскольку солнце встает на востоке, идет через юг в полдень, вечером находится на западе, ночью на севере, дают перечисление стран света в таком порядке: восток — юг — запад — север.

Второе небесное движение — луны с периодом в 28 или 29 дней. Луна как месяц рождается на западе, полнолуние имеет на юге и, двигаясь на восток, истончается, а на севере невидима вообще. Единица измерения в лунарном календаре — месяц, перечисление стран света — запад — юг — восток — север, т. е. обратное солярному.

И, наконец, третье движение — годовое движение солнца и его прохождение через знаки зодиака. Это движение идет от востока через север и запад на юг, или от весны через лето и осень (которые в северном полушарии выпадают на северное движение солнца) к зиме.

В Китае все три системы существовали одновременно, составляя единую лунарно-солярную систему. Отсюда Эберхард выводит различные последовательности в перечислении пяти членов символической классификации.

Из вышеприведенного перечня китайских правителей в связи со странами света в хронологической (а, значит, не случайной) последовательности можно уже вывести определенный порядок перечисления стран света и, следовательно, всех прочих рядов пятичленной классификации. В данном случае это восток — юг — центр — запад — север (т. е., по теории Эберхарда, — солярная ориентация). Как известно, в древнекитайских источниках сохранилось и множество других последовательностей (подробнее о них см.: Кобзев, Учение о символах, 301—338). Эберхард выявил всего 16 последовательностей — из возможных 36 (Eberhard, Beiträge, 45—46), Кобзев добавил в последнее время еще четыре (Кобзев, Учение о символах, 310—311). Среди 20 установленных последовательностей основными считаются четыре: В—Ю—Ц—З—С, С—Ю—В—З—Ц, Ц—В—З—Ю—С и З—В—С—Ю—Ц.

По мнению Эберхарда, поддержанному Кобзевым (314), существуют солярные (направо движущиеся) последовательности элементов и лунарные (налево движущиеся): они могут начинаться с любого элемента, но движение непременно должно быть направо или налево по часовой стрелке. При этом возможно не только последовательное (прямое или обратное) перечисление по окружности, но и по принципу пентаграммы — мысленное соединение противолежащих членов последовательности. Естественно, что наиболее популярна для солярного календаря последовательность: дерево — огонь — земля — металл — вода (т. е. В—Ю—Ц—З—С). Это наблюдение подтверждает вывод об изначальности, ис-

конности и важности в классификации по элементам именно стран света (ср.: Кобзев, Учение о символах, 214—315).

Последовательность стран света выражается на разных уровнях. Помимо эксплицитного (например, в теоретических трактатах) обозначения ее, наблюдается определенный порядок в описании стран, земель, гор, морей и т. д. Так, в книге «Шань хай цзин» («Каталог гор и морей») описание гор и территорий заморья и внутриморья идет каждый раз по часовой стрелке с юга через запад, север и восток к центру, а описание Великих пустынь — также по часовой стрелке, но уже начиная с востока (см. подробнее: Каталог, 5; Лукьянов, Становление, 49—50).

По мнению Ф. Река, лунарные наблюдения, культы и календари были первичными в архаических культурах Евразии, а солярные появились позже. В развитых древних культурах (в том числе в Китае) мы встречаем почти везде солярные последовательности стран света, которые начинаются на востоке и перечисляются по движению солнца, однако нередки и реликты лунарных календарных систем (Rock, Bedeutung, 258—260, 292, 295, 298—302).

Замечу, что в спиралевидном орнаменте в искусстве *яншао* (неолитическая культура V—III тыс. до н. э. в бассейне рек Хуанхэ и Вэйхэ) наблюдаются спирали, закрученные налево (против часовой стрелки) и направо (по часовой стрелке). Историки древнекитайского искусства склонны первые рассматривать как символ лунного, вторые — солнечного движения (Bulling, 45).

Ориентация карт

Китайская цивилизация с древнейших времен отличалась высоко развитой наукой и техникой. Изготовление географических карт было одним из таких научно-технических достижений Китая (см.: Масиброда, 178—188; последнее исчерпывающее исследование истории китайской картографии см.: Yee C. D. K in: History of Cartography, 2, 3, 35—202 и Henderson J. B. in: Ibidem, 203—227).

Легендарная традиция сообщает об изготовлении девяти карт, на которых были изображены реки, горы, деревья и животные, еще при полумифической династии Ся (примерно до 1700 г. до н. э.)

Начиная с XI в. до н. э. мы имеем исторические свидетельства широкого распространения в Китае карт. Особенно много упоминаний карт, используемых в военных целях, дошло до нас от периода Чжань го («Борющихся царств» — 481—221 гг. до н. э.; History of Cartography, 2, 3, 74).

Уже в V—III вв. до н. э., согласно литературной традиции, при правительствах существовали ведомства по составлению карт со штатом в сотни человек (Крюков/Переломов и др., 39; Atlas, 3). В «Чжоу ли» («Обряды Чжоу») рассказывается о таком «картографическом ведомстве» уже в чжоуские времена со штатом в 224 человека (см.: Каталог, 11).

Известно, что «когда войска Лю Бана после падения циньской династии вошли в Саньян, среди трофеев оказались административные карты империи» (Крюков/Переломов и др., 39). Обладание картой местности, где велись военные действия, рассматривалось как ключ к победе (Chen, 102—103; Gutkind Bulling, 16—25; Chang, Kuei-sheng, Kartographie, 138; History of Cartography, 2, 3, 73).

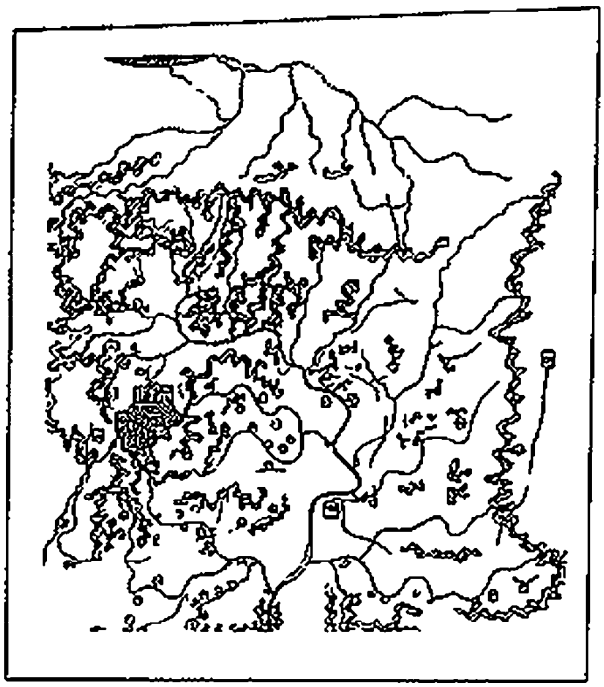
И уже в этот период карты составлялись с помощью таких геодезических приборов, как водяной уровень, шнур, компас, квадрант и др. (Atlas, 3). Упоминаемый в китайских летописях уже с III в. до н. э. компас был усовершенствован в начале III в. н. э. изобретателем Ма Цзюнем, который приспособил его для установки на повозках; несколько позже было изобретено мерное колесо, которое давало возможность измерять проделанное повозкой расстояние (Масиброда, 178). Известно, что при ханьской династии правительство Китая собрало огромное количество карт, а знаменитый китайский картограф Пэй Сю (224—273 гг.) заложил основы научной картографии Китая, систематизировав собранный до него материал, добавив свои карты и выработав «6 принципов картографирования» (Масиброда, 180; Chen, 103—104).

Соответственно такому значению карт до нас дошло значительное их количество; достаточно указать, что первый том издания «An Atlas of Ancient Maps in China», содержащий карты и планы с IV в. до н. э. по XIV в. н. э., включает более 200 карт (ср.: History of Cartography, 2, 3, 69—70).

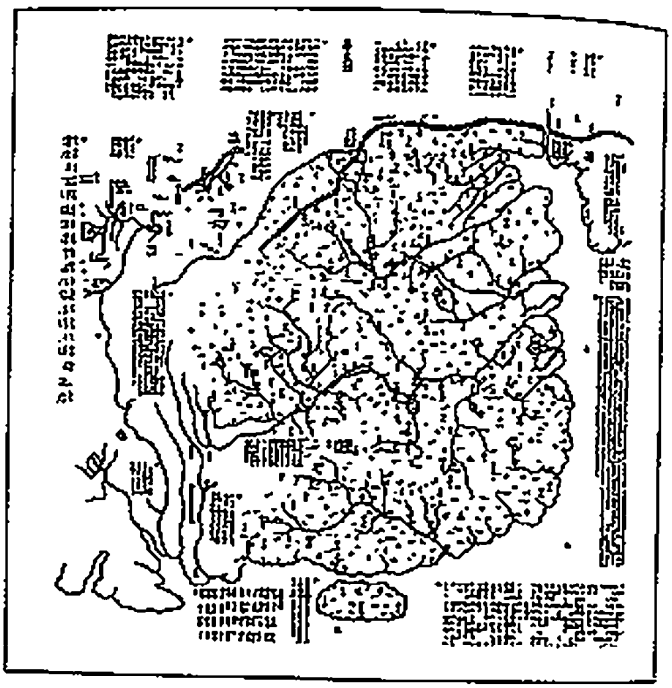
Древнейшая сохранившаяся карта Китая выгравирована на прямоугольной бронзовой плите в 323—315 гг. до н. э. (найдена при раскопках в 1978 г. в провинции Хэбэй гробницы царя Куо). Она содержит план погребальных сооружений, и ее ориентация — южная (History of Cartography, 2, 3, 36). Так же ориентированы на юг две карты (региональная и военная), обнаруженные при раскопках могилы Мавандуй-3 в 1973 г. в восточном предместье г. Чанша (провинция Хунань) и нарисованные на шелке до 168 г. до н. э. (см.: Крюков/Переломов и др., 39; History of Cartography, 2, 3, 41), а также некоторые ранние планы (см.: Atlas, N 1—41).

Поэтому точка зрения Гордона (Gordon, 219), что первоначальная ориентация древнекитайских карт вплоть до XIII в. была северной, представляется устаревшей (впрямую с южной ориентацией императора связывает ориентацию древних китайских карт С. Россбах, 104).

Сплошной просмотр карт I тома Атласа (к сожалению, не везде в лемме к карте указывается ее ориентация, при том что иногда невозможно установить это по репродукции) показывает, что со временем южная ориентация, действительно, меняется на северную. Так, план города Чанъаня 1080 г. ориентирован на север, как и две знаменитые карты Китая, выгравированные на двух сторонах камня в 1136 г. в древней столице Китая Сиани в «лесу стел».



Китайская региональная карта 168 г. до н. э.



Китайская северноориентированная карта Китая XI—XII вв.

С этого времени до нас дошло большое количество карт и Китая в целом, и его провинций, и территорий храмов, которые все имеют север сверху (см.: Atlas, N 45, 54, 57, 60, 63, 67, 70, 76, 79, 82, 84, 89—93, 123—125, 130—138, 139, 163, 168, 169, 183, 184, 185 и т. д.), хотя встречаются и «реципивы» южной ориентации (Ibidem, N 105—106, 122, 186—188, 189—194, 202—205). Впрочем, нельзя ли объяснить южную ориентацию двадцати девяти из тридцати двух карт атласа XII в. (Ibidem, N 105—106) тем, что это — историко-географический атлас, реконструирующий исторические местности, дворцы, города, и, возможно, основывающийся на более древних, южноориентированных картах?

Начиная с XIII в. ориентация карт становится более разнообразной (Ibidem, N 147—151, 183—188, 189—194, 202—205 и др.), хотя южная и северная остаются преобладающими.

С чем связана переориентация карт с юга на север? Б. Л. Гордон, считая, что до конца XII в. китайские карты ориентировались на север, а затем на юг, объясняет такую перемену влиянием монгольских завоевателей Китая. Монголы же должны были заимствовать южную картографическую ориентацию от мусульман (Gordon, 219). В свете вышесказанного такие взаимовлияния не могут рассматриваться всерьез.

Астрологическая география также наложила свой отпечаток на картографию (History of Cartography, 2, 3, 88—89). Одна из карт XII в. под названием «Карта границ гор и рек Истма» воспроизводит астрологическую теорию из времени династии Тан (VII—VIII вв.), согласно которой каждое государство или префектура имели свое отражение на небе, и любое астрономическое явление, произошедшее в определенном небесном регионе, означало удачу или беду соответствующему региону на земле (подробнее об этом учении см.: Needham J, II, 359—363, IV, 239—245). Во время «Весны и Осени» (722—481 гг. до г. э.) и «Борющихся царств» (481—221 гг. до н. э.) таких небесных регионов было 12, позже их стало 28 (Atlas, 27).

Вероятно, влиянием китайской цветовой символики следует объяснять тот факт, что на сравнительно недавно найденной карте Кореи различные провинции окрашены различными цветами; при этом центральные провинции — желтого цвета, восточные — голубого, южные — красного, северные — черного, северо-западные — белого (Thrower/ Young Il Kim, 49)

Заключение

Китай, как, пожалуй, никакая другая страна Евразии, показывает тесную связь, которая существует между архаическим человеком и странами света. Эта связь пронизывала все сферы жизни древнего китайца, определяла многие его действия, поступки, образ мыслей и язык.

Основным выводом из представленного выше материала является констатация развитой меридиональной ориентации, при которой отражением «небесной» ориентации является взгляд на север, а «земной» — обращение к югу. Север с его главной небесной достопримечательностью — Полярной звездой, которая символизировала собой *axis mundi*, и являлась вершиной оси, проходившей через императорский дворец и самого Сына Неба, был источником небесной благодати и одновременно царством, куда уходили души умерших. Вот почему почти все китайские храмы, генезис которых связывается с почитанием предков, имеют вход на юге, а «алтарную часть» — на севере. Именно в эту сторону направлены взоры адорантов в храмах и в императорском дворце, который по статусу своего владельца также приравнивался к храму.

Существование прямо противоположной ориентации — южной — следует связывать, очевидно, с направлением земного взгляда божества, взирающего с севера. Осуществление такого «взгляда» стало возможным в результате присутствия на земле живого бога — императора, который, как и храмовый «истукан», располагался всегда на священной северной стороне сакрального пространства, откуда он и обозревал «южный мир людей». Этим объясняются, вероятно, такие моменты номинации стран света при различных церемониях, как «передняя» и «зад-

ная» — по отношению соответственно к югу и северу, «левая» и «правая» по отношению соответственно к восточной и западной стороне. «Земной» характер этой ориентационной системы проявляется, в частности, в южной ориентации ранних карт, в построении геометрического плана Поднебесной в виде 9-членного квадрата и в геомантической геометрии 5-членной символической классификации, в основе которой лежит квадратная земля с четырьмя странами света.

Такую же двойственность ориентационных принципов можно видеть и в преобладающем типе погребения, при котором покойника хоронили головой на север, т. е. лицом к югу. Обычно предполагается, что если покойник обращен лицом к югу, то именно там должно находиться царство мертвых. В Китае же это царство предполагается на севере, раньше, возможно, на западе. Почему же тело покойного не ориентировано лицом на север?

Вероятно, по той же причине, почему император, как принадлежащий северу, смотрит на юг. Ведь души умерших становились духами предков, а значит божествами, которые с севера взирают на «южный мир людей», помогая им и защищая от бед. Таким образом, и здесь следует различать ориентацию адоранта и ориентацию духа умершего — они прямо противоположны.

Вместе с тем, китайцы не могли совсем проигнорировать сакральность восточной стороны — стороны восхода солнца; существуют признаки особо почтительного отношения к востоку, реликты солярного культа. Движение солнца, главным пунктом которого был восток, давало основу для ритуального движения по часовой стрелке, имеющего благотворное воздействие и значение; обратное — лунарное в своей основе — движение считалось неблагоприятным, смертоносным.

Глава 2. ИНДИЯ

«Не истощается ларец, внутренность которого — воздушное пространство, а дно — земля. Ибо страны света — его углы, небо — его верхнее отверстие. Он, этот ларец, содержит в себе богатство; все сущее покоится в нем. Имя его восточной стороны — „жертвенная ложка", „страдающая" — имя южной, „царица" — имя западной, „благоденствующая" — имя северной. Ветер — их дитя».

«Чхандогья упанишада», 79
(перев. А. Я. Сыркина)

Общие замечания

В настоящей главе рассматриваются ориентационные принципы и представления ведической Индии и развившейся на основе вед — священных книг древних индийцев — религии индуизма (сюда входят вишнуизм и шиваизм). Более поздние послеведические религиозные системы, возникшие в Индии (буддизм, джайнизм, сикхизм) или пришедшие сюда из соседних стран (ислам, который начиная с XI века оказывал сильное воздействие на культуру Индии), находятся за рамками данной главы, так как или рассматриваются отдельно (буддизм и мусульманство), или не представляют особого интереса, поскольку их влияние на жизнь индийцев было относительно ограниченным (например, в современной Индии численность приверженцев джайнизма составляет приблизительно 0,5 населения, а сикхизма — 1,9; см.: Индуизм, 24, 28).

Мощная хараппская цивилизация, существовавшая на территории Северной и Восточной Индии приблизительно с середины III тыс. до середины II тыс. до н. э. (см. о ней подробнее: Бонгард-Левин/Ильин, 82—114), известна только по археологическим данным (главным образом, по раскопкам в Хараппе и Мохенджо-Даро) и дает мало материала для суждения об ориентации по странам света. Можно, вероятно, отметить прямоугольную планировку харапнских городов Лотхалы, Мохенджо-Даро и Хараппы, в которых ось застройки была ориентирована по направлению север-юг, а улицы пересекались под прямым углом (Володарский, 109; Антонова, Очерки, 78—79; Бонгард-Левин/Ильин, 95—96). На протоиндийских печатях, кроме того, часто встречаются крестообразные, свастичные и многолучевые фигуры, которые интерпретируются как символы направлений по странам света (Кнорозов, Описание, 241—242; Волчок, 284).

Около 1500 г. до н. э. индоарии — восточная ветвь индоевропейцев, кочевавших в Центральной Азии, — мигрировали в верхнее течение до-

лины Инда и, частично уничтожая местное население, частично смешиваясь с ним, создали в Северной Индии так называемую «ведическую» цивилизацию. Вед было четыре — Ригведа, Самаведа, Яджурведа и Атхарваведа, которые, возникнув в конце II — начале I тыс. до н. э., много веков жили в устной традиции индийцев.

Ведические индийцы поклонялись Агни — богу огня и Соме — священному напитку, который изготавливался из одноименного растения, росшего в высоких горах, и которому приписывались божественные свойства. С поклонением этим двум богам были связаны грандиозные публичные церемонии, которые проводились и в XX в. (см. о них ниже).

Ведическая культура (крупнейшее современное исследование истории и культуры древней Индии на русском языке см.: Бонгард-Левин/Ильин, Индия) была актуальна и жива вплоть до середины I тысячелетия до н. э. Развившиеся из нее индуизм и буддизм многими своими чертами обязаны ведизму, но, если индуизм продолжал видеть в ведах свой источник, сохраняемый брахманами, то буддизм отверг ведическое наследие, авторитет брахманов и ведические ритуалы, развив собственные церемонии и традиции. По мнению исследователей, все памятники индуистской традиции, «вне зависимости от конфессиональной ориентации (шиваитские, вишнуитские, кришнаитские), описывают один и тот же тип жертвоприношения, давая вариации единой ритуальной схемы...» (Лидова, 50)

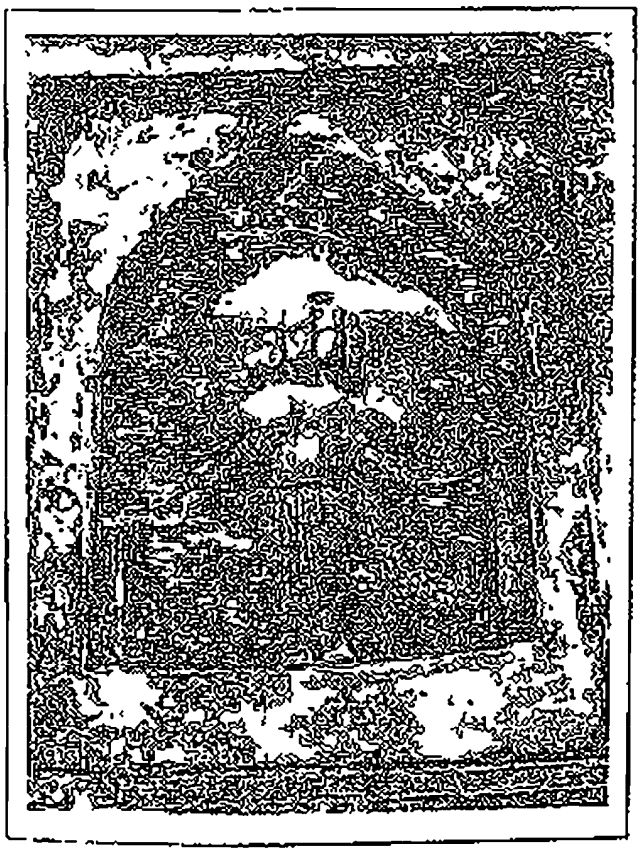
Важность стран света в картине мира древних индийцев зафиксирована в канонических текстах ведической и индуистской литературы (ср. вынесенный в эпиграф текст из «Чхандогья-упанишады»).

Ориентация по странам света у индийцев имела столь большое значение, что сами страны света обожествлялись, точнее, каждая основная страна света и четыре промежуточные имели своих богов-хранителей. Они назывались «локапалами» (lokapāla), в «Атхарваведе» (I, 31, 1 и 2; X, 8, 36; XIX, 10, 8 и др.) они названы aśāpala, где aśā означает, как и loka, «мир» (Семека, Символы, 93). В число божественных патронов стран света входили боги Индра, Ваю, Яма, Агни, Сома, Варуна, Рудра, Кубера, Адитья и др. Так, например, в «Законах Ману» (III, 87) рассказывается об обряде жертвоприношения, который следовало совершать богам «по всем направлениям слева направо», начиная с востока, — Индре (иногда здесь появляется Кубера, Агни или Солнце) на востоке, Яме на юге, Варуне на западе (эти два божества ни с кем не делят своей власти над югом и западом) и Соме на севере. Наряду с Сомой севером мог «заведовать» Индра или Кубера (см.: Махабхарата, 52. 4. 6. 22; 164. 14—16; ср.: Held, 222; Невелева, 58—59; Кейпер, 43). Четырьмя промежуточными странами света управляли Ишана-Шива (северо-восток), Агни (юго-восток), Найратрья или Вирупакша или Сурья (юго-запад) и Вайю (северо-запад) (Семека, Символы, 93; Краснодембская, 98). Иногда речь идет

о десяти странах света (см., например: Артхашастра, 487); при этом помимо восьми главных и промежуточных стран света учитывались также зенит (его хранителем был Брахма) и надир (Вишну).

В «Ашвалаяна-грихьясутре» (I, 2, 5—6) после перечисления Индры, Ямы, Варуны и Сомы, которым следовало приносить ежедневно утром и вечером жертву «во все стороны света», далее рекомендовалось принести жертву «Брахме и слугам Брахмы — посередине». «Срединный» образ Брахмы поддерживается его иконографией: идол его имел четыре лица, обращенных на четыре стороны (см.: Бируни, 136—137; иногда четырехликим изображали также Индру и других богов, см.: Индуизм, 451). Так же и «Брихадараньяка-упанишада» (III, 9, 20—24), перечислив (с востока через юг на запад и далее на север) в качестве локапал этих стран света Солнце (Сурья), Яму, Варуну и Сому, упоминает еще огонь (Агни), который назван божеством «неподвижной страны света». Под последней понималась Полярная звезда, рассматривавшаяся у индийцев как ось мира, центр вселенной. Таким образом, эти пять стран света можно сопоставить с пятичленной классификацией стран света (4 + центр) у китайцев (ср. выше главу о Китае).

Четыре бога-хранителя стран света играли и до сих пор играют важную роль в различных церемониях и ритуалах индуистов: они участвовали в коронации царей, им приносятся жертвы, их изображения стоят по углам храмов и т. д. (подробнее см.: Семека, Символы, 96—97).



Пятиголовый Шива

Любопытный иконографический образ Шивы находится в храме в штате Ассам XVI в. н. э.: четырехрукий рельефный Шива изображен там с пятью видимыми нам головами. Поскольку правая и левая головы смотрят точно в профиль, следует предположить наличие на невидимой стороне фигуры еще трех голов; таким образом, Шива оказывается восьмиголовым, что можно рассматривать как отражение ориентации его голов по восьми направлениям — странам света (илл. см. в кн.: Бонгард-Левин/Грантовский, 112).

Такой же символизм 4-х стран света представлен и в традиционном изображении четырехликого Брахмы (см.: Топоров, Брахма, 185: «...у него [Брахмы. — А. П.] четыре лица, четыре тела и восемь рук, в которых четыре веды...»).

По представлениям «Шатапатха-брахманы», восток оказывается страной богов, юг — предков, запад — змей, север — людей (III, 1, 1, 6).

Со странами света оказываются связаны и пять братьев Пандавов в «Махабхарате» (II, 23. 9 и след). Когда они двинулись в победный поход, то Арджуна отправился на север (его отец Индра — патрон этой стороны), Бхима — на восток (его отец Ваю — покровитель востока), а два брата-близнеца, дети божественных близнецов Ашвинов, пошли на запад и юг. Пятый брат Юдхиштхира, сын Дхармы, остался в Кханда-вапрастхе. Комментируя этот текст, Кейпер указывает, что первые два брата идут в «божественные» «высокие» страны света, два других — в относящиеся к нижнему миру, а пятый брат занимает центральное положение (Кейпер, 43—44).

Вся жизнь древних индийцев, обставленная многочисленными обрядами и ритуалами (см. о них работы: Hillebrandt; Renou; Varma/Ravi; Bhattacharya; Biardeux/Malamoud; Mookerjee и др.), регулировалась строгими ориентационными правилами (Frothingham, 433; Gonda, Significance, 1 sqq.; Gonda, Vedic Ritual, 52, 155—156, 306). В. Каланд, описывая только частные ритуальные церемонии, которые заказывались за плату жрецу (это могли быть жертвоприношения по любому поводу — желание иметь ребенка, купить корову, победить врага в битве и т. д.), исследует 184 (!) различные церемонии, призванные помочь во всех этих предприятиях (Caland, Zauberei).

Во время праздника, происходившего каждые три года, царь должен был выпускать четыре стрелы по четырем странам света (Coomaraswamy, 110). В основе этого ритуала, известного в Японии, Китае, Египте, Скифии и других архаических культурах, лежит, очевидно, идея защиты царства от врагов со всех сторон, которую должен был осуществлять царь (ср.: Раевский, Модель, 66—67). Как отмечают исследователи, «он несет в себе частицы всех восьми *локапал* (богов — хранителей мира, покровителей стран света), сам занимая как бы центр вселенной» (Индуизм, 446).

Ориентацию по странам света надо было постоянно учитывать и в быту. Древние индийцы верили, что «при вкушении [пищи] учеником гуру с лицом, обращенным к востоку, [достигается] долголетие, с лицом, обращенным к югу, — слава, с лицом, обращенным к западу, — благополучие, с лицом, обращенным к северу, — праведность» («Законы Ману», II, 52). Даже чистить зубы или справлять нужду предписывалось в определенном направлении по странам света (ср : «Законы Ману», IV, 50: «Надо испражняться днем, обратясь лицом к северу, ночью — обратясь лицом к югу, на рассвете и в сумерки — как днем»).

В основе всех ритуалов стояло жертвоприношение богам. Как говорится в «Шатапатха-брахмане» (III, 2, 1), «у всего сущего и у всех богов одно жизненное начало — жертвоприношение; им существуют боги, люди, предки».

Все ритуалы и церемонии ведического жертвоприношения (*ядж-ны*) делятся на три большие группы: жертвоприношение (возлияние) сомы (Somayajña) — официальные торжественные ритуалы, которые могли проводить только дважды рожденные (брахманы); ритуалы сжигания на огне жертв, состоящих из молока, масла и зерен злаков (Haviryajña), а также домашние обряды *пакаяджны* (Pakayajña), известные в литературе под названием *грихья* (Das; Лидова, 45). Первые два типа обрядов восходили к общей ритуальной схеме ведической *агништомы* (Agniṣtoma — жертвоприношение через огонь).

Основные публичные церемонии ведической Индии — жертвоприношение Агни и жертвоприношение Сомы — представляют собой грандиозное многодневное действо, в котором каждое движение участников церемонии в подробностях расписано и при этом обязательно указывается ориентация этого движения (или взгляда, или тела, или расположения различных аксессуаров церемонии).

Важно отметить, что и четыре древнеиндийских сословия (*варны*) — брахманов (жрецов), кшатриев (знатных воинов), вайшьев (свободных общинников) и шудр (неполноправных ремесленников) — были тесно связаны с различными странами света, как бы закреплены за ними и, таким образом, составляют социальный ряд символической классификации, основанной на странах света.

Известно, какое значение в индийской космологии (позже также в буддизме) имел лотос, заимствованный, по-видимому, из Египта. Вероятно, космологический смысл этого цветка легко выводился из того обстоятельства, что он имел четыре лепестка, олицетворяющие собой четыре страны света.

Восточная (солярная) ориентация

Обычно считается, что восток был главной, сакральной стороной, игравшей важную роль в культе брахманов (Atkinson, 85; Turchi, 301; Gonda, Vedic Ritual, 52). И действительно, ниже мы увидим, какое большое значение имели восток, восточная сторона горизонта в обрядах, церемониях и культе индийцев.

«Ригведа» (III, 62, 10) сохранила текст молитвы солнцу: «Да поразмыслим мы о желанном блеске бога Савитара [бога Солнца. — А. П.]: пусть он укрепит наши мысли». Эту самую священную молитву индуизма и до сих пор произносят утром, в полдень и вечером верующие индийцы и особенно брахманы (Бонгард-Левин/Ильин, 642). Утреннюю молитву брахман должен был начинать, «сев на пучки травы куша, обращенные на восток» («Законы Ману», II, 75). Ученику гуру, спавшему при восходе или заходе солнца, что считалось большим грехом, предписывалось весь следующий день поститься, тихо произнося солярную фор-

мулу — «Савитри» («Законы Ману», II, 220—221; ср. «Ашвалаяна-грихья-сутру», III, 7, 1—6).

Сведения о солярном культе в Индии сохранились и в античной литературе, в частности у Лукиана и Плиния Старшего.

Так, Лукиан, рассказывая о ритуальных танцах греков, пишет (Lucian Salt. 17: «...индийцы, поднявшись утром рано, молятся солнцу (προσεύχωνται τὸν Ἥλιον). ...Обратившись к восходу солнца, они в танце приветствуют его, в полном молчании и как бы подражая танцу самого бога... Поэтому они почитают бога [солнца] дважды — в начале и на склоне дня»).

Плиний Старший рассказывает как об известном факте, что индийские мудрецы (жрецы) имеют обыкновение целый день следить неподвижным взглядом за движением солнца от его восхода до заката (Plin NH, 7, 22: [Constat] philosophos eorum [sc. Indorum], quos gymnosophistas vocant, ab exortu ad occasum perstare contuentes solem inmobilibus oculis; об утренней молитве к востоку см. также: Oldenberg, 432; Dölger, Sol, 21—24).

Лингвистические данные также свидетельствуют о том, что восток ассоциировался у древних индийцев с передней стороной (prāñc и pūrva), юг — с правой (dakṣiṇa-, отсюда Декан как «южная страна»), север — с левой (savyá-), запад — с задней (apara-) (Tallqvist, 127—128; Velten, 443). По мнению историков, эти термины ориентации свидетельствуют, что индоарии мигрировали в Индию с запада, из Афганистана (Дьяконов, О прародине, 4, 21).

Кстати, индийцы четко различали не только четыре основные страны света, но и четыре промежуточные; их имена представляли собой compositа из названий основных стран света (например, для юго-востока — pūrva-dakṣiṇā, для юго-запада — apara-dakṣiṇā и т. д.). Иногда к четырем основным странам света добавлялись два направления — вверх и вниз, которые тоже рассматривались как страны света (см. в «Чхандогья-упанишаде», VII, 25, 1—2 и «Брихадараньяка-упанишаде», IV, 2, 4; переводы см в: Древнеиндийская философия, 130 и 170).

О востоке как сакральной стороне при жертвоприношениях не раз упоминается в ведической литературе.

В «Шатапатха-брахмане» (XI, 1, 6, 14—21), примыкающей к «Яджурведе», есть повествование о пяти богах — Агни, Индре, Соме, Парамештхи (ипостась Брахмы) и Праджапати, которые, совершая жертвоприношения, сами становились, по собственному желанию, объектами жертвоприношения (так, например, бог Сома стал пищей — напитком сома, а Агни — поглотителем пищи — огнем). Для нас интересно завершение этого повествования: «Они совершили жертвоприношение и увидели восточную сторону света. Они сделали ее восточной. Это поистине есть восточная сторона света. Поэтому движутся эти творения на восток; ведь они сделали ее восточной» (см.: Древнеиндийская философия, 71).

В «Чхандогья-упанишаде» (IV, 6—9) несколько раз упоминается о том, как герой повествования Сатьякама, набираясь в пути мудрости, разжигал жертвенный огонь, на который сходились разные животные, открывавшие ему эту мудрость; в первый раз это был сам огонь. Каждый раз про этот ритуал говорится: «Там, куда они пришли вечером, разжег он огонь, согнал коров, сложил дрова и сел к западу от огня, лицом на восток» (см.: Древнеиндийская литература, 95—96).

Смотреть на восток во время жертвоприношения означало получить духовное очищение (brahmavarcasyam) (см.: «Гобхила-Грихья-Самграба-Парисишта», I, 41; ср..: «Гобхила-грихьясутра», IV, 5, 15; ср.: Gonda, Vedic Ritual, 24—25). «С востока на запад приближаются боги к людям», — говорится в «Шатапатха-брахмане», III, 1, 1, 6.

Следует отметить замечание русского путешественника XV в. Афанасия Никитина относительно направления молитвы индуистов, которое он сам наблюдал: «А молятся они на восток, как русские. Обе руки подымут высоко да кладут на темя, да ложатся ниц на землю, весь вытянется на земле — то их поклоны» (Хожение, 49).

Отражением солярной ориентации является также ритуальное движение слева направо, по движению солнца («прадакшина»), которое чаще всего начиналось с востока (см. об этом ниже). Почти всегда перечисление стран света ведется с востока через юг на запад к северу (ср. например, «Ашвалаяна-грихьясутру», I,3,1; II,3,12; см. подробнее: Gonda, Vedic Ritual, 57).

Другие страны света

И все-таки ориентационная практика у индийцев, как и у других народов, оказывается далеко не однозначной (восточной), но многослойной и разнообразной (Frothingham, 433—448). Так, юг у них отождествлялся с царством мертвых и в эту сторону были направлены обряды, связанные со смертью, восток — с богами и северная сторона — с людьми (тексты см.: Gonda, Vedic Ritual, 53—56). Во многих обрядах источники упоминают жертвы, которые должны были приноситься с обращением ко всем сторонам горизонта, чтобы умилостивить всех богов; в таком случае начинали с востока и затем через юг и запад приходили к северной стороне (см., например: «Ашвалаяна-грихьясутра», IV, 88, 22; «Парашкара-грихьясутра», II,17,13 sqq. и многие др.; см. тексты в: Gonda, Vedic Ritual, 57).

Тексты, описывающие жертвоприношения Агни и Сомы, показывают *северную* ориентацию главных культовых действий с вкраплениями восточноориентированных элементов при жертвенных возлияниях (подробный анализ этой церемонии см.: Caland/Henry, passim; Frothingham, 435—438; Staal, passim).

Ритуалы частной жизни, отразившиеся в сутрах, наряду с северо-восточной ориентацией, включают также церемонии обращения к Полярной звезде. У индийцев наблюдается то же, что у китайцев и мандеев (см. о них ниже), почитание звезды, которая никогда не исчезает с небосклона, являясь константой в космическом порядке, вокруг которой все вращается. Этот культ северной звезды Фротингем считает основой возникновения северной ориентации у индийцев (Frothingham, 439—440). Индийский эпос («Махабхарата» и «Рамаяна»), драма и ритуальные священные книги индуизма признают северные горы (особенно легендарную гору Меру) жилищем богов, местом их собраний, вратами небес и т. д. (ср. греческий Олимп и воззрения мандеев; см. анализ «меруанского» комплекса представлений в кн.: Бонгард-Левин/Грантовский, passim). Кстати, перечисление сторон самой горы Меру всегда происходит в следующем порядке: восток — юг — запад — север (Kirfel, Kosmographie, 15*).

Двунаправленность главной ориентации проявляется также в том, что алтари, которые были обращены к востоку, строились так, что жрец, их сооружающий, должен был сам смотреть на север (Frothingham, 442; Golzio, 241). Северо-восточная четверть горизонта воспринималась как резиденция богов и людей («Шатапатха-грихьясутра», VI, 6, 2, 3), направление к солнцу (Ibidem, XIV, 2, 2, 29), где находятся врата небес (Ibidem, VI, 6, 2, 4).

Южная страна света была твердо связана в сознании индийцев с царством мертвых. Его владыкой был бог Яма, который, как мы видели выше, выступает также патроном южной стороны (см. «Махабхарату», 160. 8 о Яме, обитающем «в южной стороне, том прибежище душ умерших»). По представлениям древних индийцев, Яма умер первым, чтобы показать людям путь на тот свет после смерти (см. «Ригведу», X, 14, 2 и «Атхарваведу», XVIII, 3, 3). Многие ритуалы, связанные с погребением, имеют своим направлением именно юг (см. ниже). Жертвы в честь предков следовало приносить, обратившись лицом к югу («Законы Ману», III, 215 и 258). Хтонический характер этой стороны (как, вероятно, и западной) виден также из следующего предписания «Законов Ману» (XI, 119): «Ученик, нарушивший обет целомудрия, пусть ночью на скрещении дорог принесет в жертву Ниррити (богине юго-западной стороны) одноглазого осла. .» (ср.: «Шатапатха-брахмана», VII, 2, 1, 8; 11). Заклинания, произносимые во зло другому, также должны были произноситься с лицом, обращенным в южную сторону (Hillebrandt, 174).

Как заметил Ф. Б. Я. Кёйпер, «в системе классификации, которая организует явления в соответствии с направлением стран света, верхний мир представлен севером и востоком, а нижний — западом и югом» (Кёйпер, 42). Также и по мнению А. В. Лушниковой, понятия север и юг в древнеиндийской и древнеиранской традиции были связаны также с понятиями «верх» и «низ», отражая горизонтальную проекцию вертикальной трехчленной модели мира с сакрально-положительным вер-

хом (обитель богов Меру, космическая ось) и сакрально-отрицательным низом (загробное царство Ямы); об этом свидетельствуют следующие древнеиндийские термины : úttara «*верхний, северный*», úttarā-patha «*северная область, путь к северу*», údak «*наверх, на север*», udaktás «*сверху, с севера*»; adharāk «*обращенный вниз, южный*» (Лушникова, 254—255).

Западная сторона не несет, как кажется, особых ритуальных функций (Frothingham, 446). Однако вместе с южной стороной она занимает нижнюю, неблагоприятную часть мира. О ее неблагоприятности говорит, например, рекомендация не устраивать двери жилища на западной стороне («Гобхила-грихьясутра» IV, 7, 15—17; ср.: Gonda, Vedic Ritual, 24—25).

Правое и левое

Как и у большинства индоевропейцев, если не большинства архаических народов Евразии, правая сторона у индийцев считалась более благоприятной, чем левая (Schrader, 664; Frothingham, 434). Так, в одном из гимнов Ригведы (II, 42) говорится: «Прокричи, птица, справа от дома и принеси удачу и предреки счастье». И дальше (II, 43): «Справа поют певцы хвалы, птицы, которые говорят в соответствии с порядком». В ведических текстах боги располагаются по правую, а асуры — по левую руку от Праджапати, олицетворявшего целокупность космоса (Кейпер, 43). Правая рука, правая сторона имела предпочтение перед левой при совершении различных культовых действий, считалась более сильной, благотворной, удачливой, почетной, ассоциировалась с жизнью, востоком (севером), мужским началом, космосом, порядком, разумом и светом, в то время как левая сторона связывалась со смертью, западом (югом), женским началом, слабостью, хаосом, речью и тьмой (Кейпер, 44). Даже положение мужчины и женщины во время совокупления регламентировалось в том же ключе: мужчина должен лежать справа от женщины (анализ ведических текстов см.: Gonda, Significance, 1—19). Брахманам предписывалось не есть того, «что в левой руке» («Законы Ману», IV, 74). И даже океан, по древнеиндийским представлениям, «течет слева направо», т. е. с востока через юг на запад (Kirfel, Kosmographie, 15).

В то же время члены каст неприкасаемых «при входе в город и при передвижении в нем должны придерживаться левой стороны дороги, пока не прибудут домой» (так писал в начале V в. н. э. китайский паломник Фа Сянь; цит. по: Бонгард-Левин/Ильин, 482).

О предпочтении правой стороны перед левой свидетельствует и знаменитый индийский ритуал, который по-санскритски звучит как pradakṣiṇam (прадакшина), что может быть переведено как «круговой обход слева направо» (т. е. по движению солнца, ср. латинское название кругового движения по солнцу — dextratio и русское — «посолонь»). Вероятно, именно этот обычай зафиксировали и античные авторы, упомянутые выше. Этот обход совершался при благоприятных обстоятельствах и в

надежде на лучшее; он, несомненно, следовал движению солнца. Отсюда нормальный порядок перечисления стран света у индийцев — север, восток, юг, запад.

Прадакшина в микро- и мезокосме отражала макрокосмическую прадакшину — видимое движение светил вокруг полюса, который локализовался на горе Меру. В «Махабхарате» (160. 24) об этом говорится прямо: «Ведь изо дня в день этому владыке Меру луна и солнце совершают прадакшину, двигаясь по кругу, о радость Куру! Так же и все звезды, все светила без исключения, двигаясь по кругу, горе Меру творят прадакшину, о махараджа! Все эти светила за собой увлекая, Адитья-Солнце, тот владыка светил, изгоняя тьму, творит прадакшину».

В «Сурья-сиддханте» (XII, 55) дается «научное» обоснование вызываемого ветром движения небесных светил. По словам автора трактата, жители горы Меру видят движение светил как движение слева направо, в то время как жители противоположного полюса воспринимают его как движение справа налево, жители же экватора — как движение прямо к западу. Прадакшина засвидетельствована во многих ритуалах индуистов, в частности, известно, что в свадебном обряде (*вивaха*), важная часть которого проходила перед священным огнем и алтарем, жених обходил невесту слева направо вокруг огня (*агни-прадакшина*) (Индуизм, 124). Соответственно и жертвенный шнур брахмана при обычных жертвоприношениях должен был перекидываться через правое плечо (Там же, 465).

Существовал и еще один «обход» — справа налево, против движения солнца — prasavyam (или apasavyam). Он совершался при печальных и неблагоприятных обстоятельствах, в частности, при похоронном обряде (*шраддха*) и в действиях вредоносной магии, где предполагалось, что все происходит наоборот по сравнению с нормальным, земным миром (Hillebrandt, 174—186; Индуизм, 333). В поминальных обрядах даже жертвенный шнур брахмана перекидывался не через правое, а через левое плечо (Индуизм, 465).

Недаром, согласно средневековым астрономическим учебникам, на северном полюсе земли, где находится гора Меру и живут боги, небесная сфера движется постоянно направо, а на южном полюсе, где живут антиподы богов асуры, — налево (Kirfel, Kosmographie, 176). В «Махабхарате» при описании конца света и его возобновления отмечается, что, когда возродится новый век, «планеты будут следовать точно по своим орбитам слева направо» (III, 188, 85—93), т. е. как «положено» в нормальной жизни.

Характерно, что прадакшина осталась благоприятным движением при ритуальных действиях также в индуизме, буддизме и джайнизме и широко использовалась в разных сферах сакральной жизни народов Юго-Восточной Азии, например, при объезде королем своей страны после коронации (Przyluski, 320; Heesterman; Wheatley, 433—434; Staal, 96). В «Агни-

Пуране» и «Манасаре» описывается церемония коронации в Древней Индии, включающая объезд новым царем своего города (Wheatley, 433—434; ср. сходный обряд объезда своих владений китайскими императорами, древнегерманскими королями и другими владыками Евразии). Вне стен города находился священный путь по окружности города, по которому население в соответствующие праздники совершало прадакшину (Ibidem, 440).

Прадакшины должны были придерживаться индийцы и во многих бытовых действиях. Так, «Законы Ману» предписывали: «[Когда идешь], надо оставлять с правой стороны земляной холмик, корову, идола, брахмана, коровье масло, мед, перекресток и хорошо известные деревья» (IV, 39; ср.: II, 48: обходить жертвенный огонь также следовало, имея его справа).

Ориентация культовых действий

Ориентационные принципы, связанные с жертвоприношениями Агни и Соме, рассматриваются ниже в разделе об алтарях и храмах.

Прекрасное представление об ориентации при совершении общественных и домашних обрядов дают, помимо текстов «Махабхараты» и «Рамаяны», произведения дидактического и научного характера. Среди них особенно выделяются «грихьясутры» (grhyasūtras — «сутры о грихья», т. е. о домашних обрядах) (см. о них подробнее: Hillebrandt, 41—97).

Вот что пишет индийский исследователь Р. Б. Пандей в своей книге «Древнеиндийские домашние обряды (обычаи)» об ориентации в *санскарах* — домашних обрядах:

«Еще одним элементом санскар была ориентация по странам света. Она была основана на образном символизме пути солнца и мифах, согласно которым различными сторонами света управляли разные божества. В сознании людей восток ассоциировался со светом и теплом, жизнью, счастьем и славой, запад — с темнотой и холодом, смертью и закатом. Согласно индийской мифологии, юг — страна Ямы, бога смерти, поэтому эта сторона света считалась неблагоприятной. На этих верованиях основаны предписания о местоположении человека во время совершения санскар. При всех благоприятных санскарах совершающий обряд обращался лицом к востоку, что означало его готовность обрести свет и жизнь. Круговой обход во время санскар следовал пути солнца, при неблагоприятных санскарах направление было противоположным. Во время похорон покойника клали головой на юг, когда он лежал на погребальном костре и душа его была на пути в обитель Ямы» (Пандей, 65; ср.: Frothingham, 438—440).

Приведем несколько примеров из книги Пандея (переводы выполнены А. А. Вигасиным) и из «Ашвалаяна-грихьясутры», перевод которой

выполнен А. А. Вигасиным и Н. Б. Беляевой (см.: История и культура древней Индии, 52—105).

Жертвоприношения можно было проводить в любом месте, с тем условием, что жертвенная площадка будет соответствующим образом подготовлена, спланирована, сориентирована и освящена. «И где бы он ни пожелал совершить жертвоприношение, пусть выберет площадку размером не менее стрелы с каждой стороны. Пусть обмажет ее (коровьим навозом) и прочертит шесть линий: одну в западной стороне (с юга на север), две — к востоку по обоим ее концам и три посередине. Пусть он окропляет это место, установив огонь и положив в него поленья, ...молча в восточном направлении, в южном, западном и северном» («Ашвалаяна-грихьясутра», I, 3, 1).

Многие обряды, связанные с беременностью жены, имеют одно и то же начало: «Рано утром, совершив омовение тела и головы на стеблях травы дарбха, лежащих верхушками на север, она садится к западу от огня [алтаря], обратив лицо к востоку, на стебли травы дарбха, лежащие верхушками на север. Встав за ее спиной, муж...[совершает определенные ритуальные действия]» («Гобхила-грихьясутра», II, 6, 10—12; ср.. II, 9, 1; II, 8, 1—7; II, 8, 8; II, 10).

Как видим, в одном обряде одновременно учитываются две благоприятные «киблические» страны света — восток и север. Трава дарбха использовалась для ритуального очищения и в большинстве случаев должна была указывать на север.

Такое же обращение к северу и востоку встречаем мы в описании свадебного обряда в «Гобхиле» (II, 1—4) и в «Хираньякеши» (I, 6) (см. комментарий к свадебным обрядам: Frothingham, 439—440). Именно здесь звучит гимн Полярной звезде как основе мироздания. В первый вечер свадьбы, когда молодые впервые оказываются вдвоем дома, они дожидаются, сидя в тишине лицом к востоку или к северу, пока не сядет солнце и не покажутся звезды. Затем жених выводит невесту из дома через северную или восточную дверь и они приносят молитву четырем странам света, звездам, луне, семи звездам Большой Медведицы и, наконец, Полярной звезде (ср.: «Ашвалаяна-грихьясутра», I, 7, 1—22). Полярная звезда воспевается как «твердое (неподвижное) жилище богов, стержень звезд», приносящий пищу, безопасность, долголетие, славу, силу и т. д. Затем следует мантра (молитва), ей посвященная: «Я знаю тебя как твердого брахмана. Хотел бы я быть твердым в этом мире. Я знаю тебя как неподвижного брахмана,... как невозмутимого брахмана,... как неподверженного падению брахмана,... как корабль вселенной,... как центр вселенной,... как шнур, который держит вселенную,... как опору вселенной,... как пуп вселенной» («Хираньякеши», I, 6, 14).

А вот как проводится обряд инициации. Сначала учитель и ученик садятся, как обычно, к западу от алтаря лицом на восток. «Затем учи-

тель побуждает ученика повернуться слева направо (говоря): „О такой-то, иди вослед движению солнца"... Медленно пройдя к северу от огня, учитель садится в восточной стороне на траву дарбха, лежащую верхушками к северу. Ученик (встает) в западной стороне, склонив правое колено и глядя на учителя, на траве дарбха, лежащей верхушками к северу. Трижды слева направо опоясав (его) поясом из травы мунджа, (учитель) побуждает (ученика) сказать: „Это — оберег мирового порядка"» (Там же, II, 10).

При обряде окончания ученичества происходит следующее: «К северу или востоку от дома учителя находится закрытое помещение. Там учитель садится лицом на север, на траву дарбха, лежащую верхушками к востоку. Ученик сидит лицом к востоку на траве дарбха, лежащей верхушками к северу... [после некоторых обрядов, усевшись на повозку] ученик, проехав в северном направлении или восточном направлении, поворачивает повозку слева направо и подъезжает (к учителю)...» (Там же, II, 4, 1—34).

Помимо указания на сакральность восточной и северной стран света, приведенные тексты свидетельствуют о ритуальном движении слева направо (прадакшина), о котором речь шла выше. Заметим, кстати, что ученик должен был выучивать веды с лицом, обращенным к северу («Законы Ману», II, 70), а читать их рекомендовалось, сидя лицом к востоку («Ашвалаяна-грихьясутра», III, 2, 2).

Ориентация при похоронном обряде

Как уже отмечалось, преисподняя, царство мертвых, или предков, где правил бог Яма (см.: «Ригведа», X, 16, 9), размещалось, согласно ведическим текстам, на крайнем юге. Поэтому, с одной стороны, жертвоприношения предкам — умершим родственникам — и прочие церемонии, связанные с культом предков и погребальным обрядом, должны быть направлены к югу (см.: «Ашвалаяна-грихьясутра», I, 2, 10; ср.: Gonda, Vedic Ritual, 54), с другой, мы наблюдаем неблагоприятность южной стороны вообще и обратный порядок кругового обхода при погребальных обрядах или обрядах, связанных с культом предков.

В «Яджнавалкья-смрити» (III, 195—196) в рассказе о посмертных превращениях человека говорится: «Ибо те мужи, которые завоевали небо посредством жертвоприношения, аскетизма, даров, идут последовательно в дым, ночь, темную половину месяца, в полгода, когда солнце движется к югу, в мир предков, луну, ветер, дождь, воду, землю» (перевод В. Н. Романова в: Романов, Некоторые особенности, 143). Отметим, что царство мертвых, расположенное на юге, ассоциируется тем не менее с зимой, ведь годовое движение солнца к югу и означает для северного полушария зиму.

Вышеописанный путь предназначен, однако, для тех, кто «в селениях почитает принесенное в жертву как дар»; праведникам же, ведущим жизнь в лесном отшельничестве и в постоянном постижении истины, уготован другой, очевидно, более «светлый» путь: они «идут в пламя, от пламени — в день, от дня — в свет полумесяца [то же, что в переводе Романова звучит как «светлая половина месяца». — А. П.], от света полумесяца — в полугодие, в продолжение которого солнце движется к северу; от полугодия — в год, от года — в солнце, от солнца — в луну, от луны — в молнию. Это — пуруша, не принадлежащий к роду человеческому. Таков путь к богам» («Чхандогья-упанишада», V, 10, 1—4; перевод В. В. Шеворошкина в: Древнеиндийская философия, 104—105; ср. перевод А. Я. Сыркина в: История и культура древней Индии, 47).

Итак, «путь к предкам» (*питрияна*) — на юг, во тьму, в ночь, в зиму, в царство мертвых — это, по-видимому, путь обычного смертного, не отличившегося особыми духовными подвигами. Умершему таким образом предстоит перерождение (*сансара*) и обратный путь на землю. «Путь к богам» (*дэваяна*) — на север, к свету, в день, в лето и, вероятно, в бессмертие — таков путь избранных, не подлежащих *сансаре*. Это представление о «двух путях» зафиксировано во многих памятниках древнеиндийской мысли (см. например: «Брихадараньяка-упанишада», VI, 2, 15—16; «Бхагавадгита», 8, 24—26 и др.) и послужило основанием учения о *карме* (связанной с перевоплощением) — основополагающем элементе всех древнеиндийских учений (см. подробнее: Семенцов, 71—96; ср. 147: «С северным путем солнца связано бессмертие, с южным — смерть, поскольку боги бессмертны, тогда как предки — смертны»).

В. Каланд, монографически исследовавший обряд погребения в Древней Индии (Caland, Bestattungsgebräuche, 1—4 et passim), отмечает и подробно описывает 114 действий, связанных с четырьмя составными частями обряда (кремация, собирание костей, очищение живых после общения с покойником, установка памятного знака в честь умершего).

Приведу несколько текстов, иллюстрирующих обряды, связанные со смертью и похоронами (они назывались *антьешти*).

> «Когда ожидает смерти тот, кто поддерживал священные огни, он выбирает (для себя) место сожжения — такое, где земля с наклоном на юго-запад...
>
> Если он умрет, его домочадцы ... кладут его на траву дарбха головою на юг — это ложе полного успокоения. Всегда укладывают головою на юг...»
>
> (*«Хираньякеши-питримедхасутра», I; ср. «Ашвалаяна-грихьясутра», IV, 1, 6—8*)

> «Дойдя до места сожжения, совершающий обряд, обойдя площадку трижды справа налево, окропляет ее водой...»
>
> (*«Ашвалаяна-грихьясутра», IV, 2, 10*)

«На ложе из дерева удумбара расстилают шкуру черной антилопы шеей к югу, шерстью вниз... Вырезав куски земли с южной стороны, на них ставят горшок... Трижды справа налево обходят вокруг...»

(Там же, II)

«Трижды справа налево обводят корову вокруг огней и поленницы дров.»

(Там же, IV)

При церемонии *удакакарма* (принесение воды умершему) «участники церемонии с лицом, обращенным к югу, погружаются в воду и, называя умершего по имени, совершают возлияние пригоршней воды.»

(Пандей, 203)

Со времен вед и до сих пор индийцы предпочитают кремировать тело умершего (Tiwari, 13—14; passim). После сожжения тела на траурном костре (*агнисанскара*) (костер следовало обходить справа налево — против движения солнца, см.: «Ашвалаяна-грихьясутра», IV, 4, 9; 5, 4; 6, 3) участники церемонии должны были как бы очиститься от скверны преисподней и снова восстановить «извращенную» при похоронах ориентацию.

«К западу от огня садится (жрец), обратившись лицом к востоку. Восхваляет его (т. е. умершего) девятью стихами похоронного гимна, посвященного Яме... Затем, вырыв на месте сожжения три борозды по направлению к северу, насыпав туда камней и песку, налив воды из нечетного числа сосудов, родственники опускаются (в воду со словами): „Несется каменистая".

Затем в борозды кладут две ветки дерева палаша или две ветки дерева шами, связав их шнуром из травы дарбха. Между ними проходят, говоря: «Это — цедилка бога Савитара [бога Солнца, подателя жизни в ведийской религии]». Последний (из участников процессии) бросает две ветки (говоря): „Которая из нижнего царства", „Из тьмы идя наверх, к солнцу"» («Хираньякеши-питримедхасутра», VII—VIII; ср.: Caland, Bestattungsgebräuche, 73).

Один из элементов очистительного и умилостивительного обряда *шантикарма*, выполнявшегося после погребения, заключается в том, что собравшиеся идут к востоку, ведя быка, со словами: «Эти люди, оставив покойника, возвращаются. В этот день мы призываем богов ради нашего блага, ради победы над врагами и нашего веселья. Мы идем на восток, твердо зная, наша жизнь будет долгой» (Пандей, 208). Так происходило «возвращение» в нормальный мир, одной из важных характеристик которого была и нормальная ориентация — на север и на восток.

Многие магические действия, имеющие целью причинить вред врагу, также должны были направляться в южную сторону, что связано с неблагоприятностью этой страны света (Gonda, Vedic Ritual, 54). Южным расположением царства Ямы объясняется и обычай выводить преступников, осужденных к смертной казни, через южные ворота к югу от города, где и совершалась казнь (см.: «Чаккаваттисихanадасутта»; см. перевод в: История и культура, 180).

Ориентация алтарей и храмов

В отличие от индуистов, ведические индийцы не почитали изображения богов; отсюда и отсутствие настоящих храмов, которые рассматривались бы как жилище богов. Это связано, очевидно, с тем, что индоевропейцы, пришедшие в долину Инда с севера, были номадами, а значит не могли иметь постоянных храмов (ср.: Arrian. Ind., 7: «В древности индийцы были кочевниками, а не земледельцами, как и скифы, которые кочуют, странствуя по всей Скифии в своих повозках, а в городах не селятся и не чтут святилища богов. Так же и индийцы — у них не было городов и святилищ...»; перев. О. В. Смыки в: История и культура, 279; ср.: Бонгард-Левин/Ильин, 137).

Роль храмов выполняли алтари под открытым небом, на которых совершались жертвоприношения. Большой материал по устройству алтарей содержит «Шатапатха-брахмана».

Для жертвоприношений строилось несколько алтарей; они должны были быть ориентированы по линии восток-запад, которая называлась *прачи* — prācī (см. подробнее: Вертоградова, 294—296). На восточном конце прачи находился квадратный в плане алтарь огня (*ахавания агни*), символизировавший небесный мир, на западном — круглый алтарь огня (*гархапатья агни*), олицетворявший земной мир, к югу от линии прачи располагался еще один алтарь огня — полукруглый алтарь *дакшина агни*, символизировавший воздушное пространство. В центре алтарной площадки строили жертвенный алтарь *веди*. «Веди должен был занимать центральное место — между квадратом неба и кругом земли, поскольку основная характеристика жертвы — ее положение в центре вселенной. Согласно „Ригведе“ (II, 3, 4), „жертва — пуп вселенной“» (Вертоградова, 296).

С 12 по 24 апреля 1975 г. в штате Керала на юго-западе Индии состоялась большая церемония жертвоприношения Агни (включавшая жертвоприношение сомы), которая на основе ведической традиции точно воспроизводила традицию трехтысячелетней давности. Примечательно, что это была не ученая реконструкция, основанная на работе с древними текстами, а аутентичная и живая церемония людей, получивших знания о том, что следует делать, от своих родителей в устной форме. Тем поразительнее точность, с какой повторялись многие элементы ри-

туала, известные кабинетным ученым, изучавшим ведическую литературу (данные по подготовке алтарей и проведению церемонии жертвоприношения сохранились в «Шулва-сутрах» и «Шатапатха-брахмане»).

Такие действа проводятся очень редко. До этого за последние сто лет они происходили только 7 раз, в предшествовавший раз в 1955 и 1956 гг. В 1975 г. впервые на церемонию были допущены непосвященные — здесь присутствовали историки и этнографы, фиксировавшие на магнитофон, на фото- и кинопленку мельчайшие детали происходящего. В двухтомнике Ф. Стаала (Staal, Agni, 1983) дается подробный анализ всех процедур жертвоприношения от подготовки места церемонии до самого действа, которое продолжалось 12 дней. Нас интересуют здесь только особенности ориентации алтаря и жрецов.

Итак, основным событием было жертвоприношение богу Агни, который был не только богом огня (слово «agni» и означает «огонь»; оно родственно таким словам индоевропейских языков, как русск. «огонь», лат. «ignis», лит. «ugnis» и др.), но и посредником в передаче жертв другим богам, поскольку «agni» означает и огонь, и бога огня, и само жертвоприношение, и алтарь, на котором сжигались жертвы.

Собственно, построение алтаря Агни и составляет наиважнейший элемент церемонии, возникшей около 1000 г. до н. э. Жертвенная площадка (она должна иметь небольшой наклон к востоку или северо-востоку, т. е. к восходу солнца — Hillebrandt, 125) состоит из нескольких алтарей. Три из них расположены на западе, это так называемые домашние алтари. Один алтарь находится на южной стороне площадки и один — к востоку от домашних (жертвенный). Главный алтарь, самый большой по размерам, строится на востоке от всех этих алтарей и в плане представляет собой птицу, летящую на восток. Этот алтарь строится из 1080 специально для церемонии изготовленных кирпичей. Жрецы, действующие при алтарях, как правило, находятся на южной стороне алтарей, с лицом, обращенным на север, иногда они поворачиваются к востоку. Тщательнейшее определение стран света и строгая ориентация по ним алтарей составляют важную задачу ритуальных действий во время совершения церемонии (Staal, I, 244—265).

Храмы, как уже отмечалось, появились только в рамках индуизма, развившего, начиная с середины I тысячелетия до н. э., «храмовый ритуал почитания образа бога» (Лидова, 105, 116), хотя они и вобрали в себя многие элементы религии и мифологии вед. Только при Гуптах (IV—VI вв.) стали строить каменные наземные храмы. Ученые предполагают, что этот факт, возможно, объясняется эллинистическим влиянием в Северо-Западной Индии, испытавшей наибольшее воздействие греческого искусства (Бонгард-Левин/Ильин, 595). Индуистские храмы были в полном смысле слова резиденцией, жилищем бога; они так и назывались — «дэвагриха» (букв. «дом бога»). В статуе или другом символе бога почитали его самого (Бонгард-Левин/Ильин, 517). «Святая свя-

тых» храма (*гарбхагриха*) — небольшое квадратное в плане помещение, содержавшее в себе образ бога, — мыслилось как пункт, через который проходит мировая ось; гарбхагриха находилась обычно в апсидообразном углублении храма и вокруг нее оставлялось место для ритуального обхода (Индуизм, 142—143, 443—444). Связь храмового почитания богов в индуизме с ведическими жертвоприношениями на алтаре подчеркивается тем, что верхняя часть цоколя храма называлась *веди*, или *ведика* (жертвенный алтарь) (Индуизм, 443).

Древнеиндийским храмам в последние десятилетия были посвящены исчерпывающие исследования, содержащие как описание их общей структуры и значения (Kramrish, Hindu Temple, 1—2), так и полную каталогизацию (Encyclopaedia of Indian Temple Architecture, I—II). В дальнейшем изложении я основываюсь на фундаментальном исследовании Стеллы Крамриш и статье В. В. Вертоградовой, посвященной древнеиндийской архитектуре (Вертоградова, 293—313).

Замечательной чертой храмового (а также светского) строительства в Индии является то, что все индуистские храмы возводились по одному и тому же «строительному плану», который назывался Vāstu-puruṣa-maṇḍala. Это слово толкуется следующим образом: «мандала» означает «план, схема, ритуальная диаграмма»; Пуруша — это космический человек, воплощающий в себе универсальное Бытие, начало, наполнение и суть всего (см. гимн в его честь в «Ригведе», X, 90); «васту» означает «место, вместилище». Таким образом, «Васту-пуруша-мандала» — не что иное, как «диаграмма местопребывания Пурушн», или план Космоса, воплощаемый на земле в виде храма, или образ Пуруши, его подобие Итак, форма любого индуистского храма, его смысл и значение определяются этим планом-космограммой, регулируются им (существовали и другие виды мандал, подробнее см.: Вертоградова, 300—302, 310). Но это — символический план, а не план реального храма и не план местности, где он строился.

Архитектор (*стхапати*), строивший храм, должен был обладать, кроме архитектурной техники, знаниями всей философско-религиозной традиции, воплощаемой в создании мандалы: ведь строительство храмов в очень большой степени было связано с наблюдениями за небесными светилами, астрологией и астрономией, со сложными ритуалами («Манусамхита», VII, 47—48). Каждое движение при натягивании шнура и черчении линий мандалы на месте будущего храма было ритуальным и космически значимым. Вот почему это искусство рано нашло свое отражение в ведической литературе. В частности, традиционной архитектуре были посвящены специальные пособия — Vāstu-śāstras.

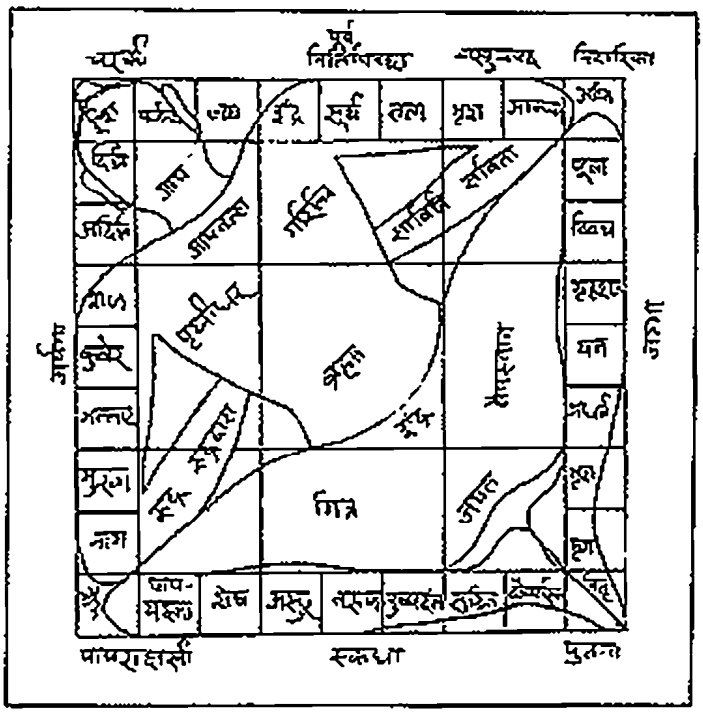
Как же выглядит строительная мандала? Это прежде всего квадрат в плане, ориентированный по странам света, и таковы все индуистские храмы, это их фундаментальная форма (Kramrish, I, 38, 40—43; ср.: Golzio,

259). Мандала может быть выгравирована на камне или на алтаре, ее чертили на земле перед строительством храма в натуральную величину или же символически.

По мнению Крамриш, квадрат предполагает круг и его в конечном итоге продуцирует; круг и квадрат координируют друг с другом в архитектуре Индии, начиная с ведического огненного алтаря Агни (Kramrish, I, 22).

Типичная «васту-мандала» выглядит, как квадрат, имеющий сверху восток; иногда в квадрат вписана фигура самого Пуруши с головой в северо-восточном углу мандалы. Соединение микрокосма и макрокосма воплощается в данном случае в соотнесенности человеческого тела и мандалы (кстати, йогическая доктрина предполагает рассмотрение своего собственного тела как мандалы — Dale Saunders, 155).

Квадрат разбит на более мелкие квадраты (pada). Квадратов на внешней стороне мандалы — 32, по восемь на каждой стороне; каждый из них посвящен какому-то богу, чье имя часто надписывается на этом



Васту-пуруша-мандала, рисунок
из индийской книги по архитектуре

квадрате. Таким образом, каждое направление по странам света имеет восемь богов. Космический характер такому распределению богов и стран света придает отождествление каждого из восьми направлений с одной планетой, а также еще и с одной из крупнейших звезд. Начертание такого плана храма обеспечивало архитектору должное присутствие всех богов в будущем храме.

Итак, уже на стадии подготовки к строительству храма и в процессе его основания вопросу «правильной» культовой ориентации будуще-

го храма придавалось исключительное значение. Восточная сторона была сакральной, здесь, как правило, располагался главный вход в храм.

Посетителям храмов тоже полагалось обращать внимание на подчиненность стран света. Так, чтобы предотвратить всякие препятствия на пути к успеху, молящимся в одном из описаний ритуалов предписывалось следующее поведение в индуистском храме: «Молящийся должен поклониться с уважением божествам дверей, сначала у восточной двери дома молитв, затем, последовательно, у южной двери, западной двери и северной двери» (цит. по: Daniélou A., 378).

Даже расположение храмов в городе было подчинено ритуально-космической символике стран света. Как показала Крамриш, храмы Шивы в черте города обычно располагались на северо-востоке (Īsāna), а храмы Вишну — на западе (Varuna). Центр был местом для храма Брахмы, или Вишну, или другой ипостаси главного для этого храма бога. Храмы солнца (Sūrya) располагались обычно на востоке. Буддийские и джайнские храмы как еретические обычно находились на юго-западе города (Kramrish, I, 233). Как видим, и для города в целом существовала своя магическая мандала, распределявшая различные ценности по различным странам света.

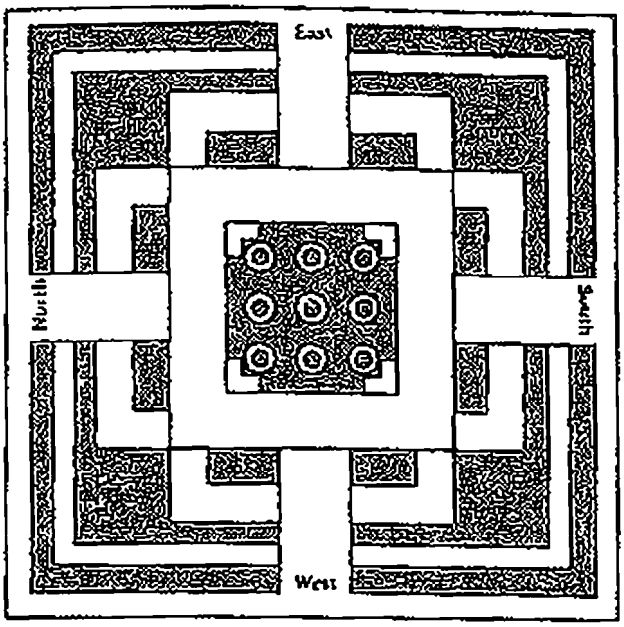
Часто храм имел башню (например, в северноиндийской Шикхаре или южноиндийской Вимане), которая, олицетворяя собой космическую гору Меру, была ориентирована по странам света (Fischer/Jansen/Pieper, 93).

Афанасий Никитин, побывавший в шиваистском храме Парвати (Шрипарвати), который он сравнивает по значению для шиваитов с Иерусалимом для христиан и с Меккой для мусульман, отмечает, что храмы их обращены на восток («ставлены на восток»), туда же обращены лицами изображения богов («стоят на восток») (Хождения, 49).

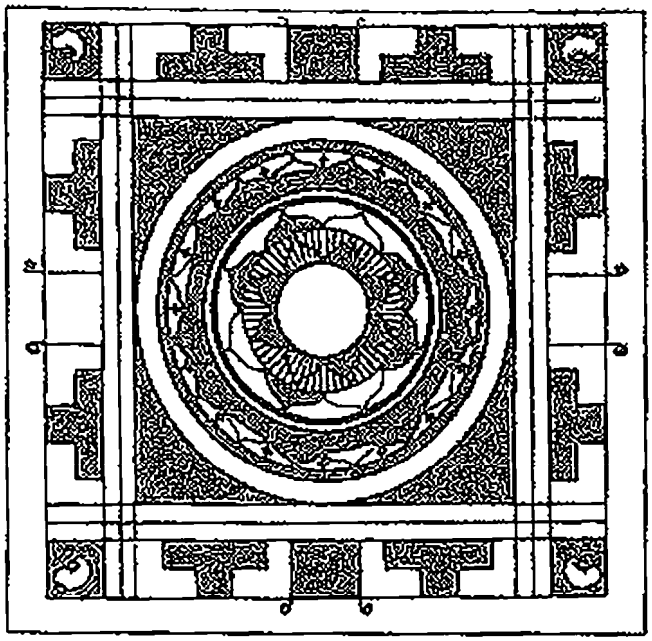
Возвращаясь к вопросу о мандалах в жизни индийского общества, следует сказать, что и ведические алтари строились в соответствии с мандалами — ритуальными планами, состоящими из комбинации квадратов, каждый из которых воспринимается как местонахождение определенного бога; таковы, например, мандалы алтаря Агни, описанного выше (упоминания о подобной конструкции ведических алтарей см. уже в Taittirīya Saṃhitā, Baudhāyana Śulvasāstra и Āpasthamba Śulvasāstra).

Мандалы использовались также при молитве, обрядах инициации и в других ритуальных действиях, где необходимо было привести в действие все космические силы, смоделированные в мандале. Восток как верхняя, сакральная сторона является непременной чертой любой мандалы-космограммы, как бы они ни отличались друг от друга (бывают различные комбинации концентрических кругов и квадратов, орнаментов — лотосов или свастики; см.: Gaeffke, 153—155).

Мандалы в различной форме были унаследованы индуизмом, буддизмом и тибетским ламаизмом.



Индуистская мандала 9-и лотосов



Индуистская мандала с кругом в виде лотоса

Ориентация ритуала в древнеиндийском театре

Как уже отмечалось, ритуал пронизывал все сферы жизни древних индийцев. Это относится и к театру, особенно к обрядам основания и освящения театрального здания и к *пурваранге* — специальной церемонии, предварявшей в древности каждое представление драмы. Эти обряды описываются в древнеиндийском литературном памятнике «Натьяшастра» (датируемом I—II вв. н. э., но восходящем в некоторых своих частях к V в. до н. э.), специально посвященном истории, теории и обрядности драмы.

Исследовавшая эти ритуалы Н. Р. Лидова пришла к выводу, что в основе «театрального» ритуала лежит не ведическая *яджна* (yajña) — ритуал, обслуживавший жертвоприношения Агни, Сомы и другие церемонии ведической религии, а *пуджа* (pūjā), возникшая в середине I тыс. до н. э., когда на основе ведической религии и какой-то иной неарийской обрядности стало возникать новое религиозное течение — индуизм, который в борьбе с другими вновь родившимися религиями надолго стал основным вероучением Индии (Лидова, 119—124; в предшествующей историографии обычно видели в обрядах «Натьяшастры» органичную часть ведийского ритуала яджны, см., например: Kuiper, 113—114).

Еще один важный вывод Лидовой — театральные обряды обладали многообразными сакральными функциями, а сам театр первоначально имел статус храма, где совершалась пуджа и шло представление ритуальной драмы (Там же, 60—61, 100, 106). Все это позволяет рассмат-

рывать ритуалы, связанные с театром и описанные в «Натьяшастре», как важный элемент сакральной жизни древнеиндийского общества периода становления индуизма. Поэтому стоит подробнее рассмотреть эти ритуалы, в частности их ориентационные моменты (описание их взято из книги Лидовой).

Начнем с обряда основания и освящения театра (= храма). Приступать к обряду возведения театра следовало при свете звезды Мула (λ Скорпиона) в день, который сочтут благоприятным брахманы. Специальным шнуром, окропленным жертвенной водой, измеряли площадку для будущего театра, при этом неосторожные действия, связанные с разрывом шнура, или выскальзыванием его из рук, должны были приводить к отрицательным последствиям не только для жрецов и покровителей театра, но и для всей страны.

Когда закладывали фундамент театра, особые дары приносились божествам стран света. В специальный день, при свете звезд Рохини (Альдебаран) или Шравана (созвездие Орла), совершалась церемония закладки столбов, или колонн. Первыми устанавливались четыре колонны, считавшиеся важнейшими и ориентированные по промежуточным странам света. Они символизировали основные древнеиндийские варны — брахманов, кшатриев, вайшьев и шудр.

Многодневный обряд освящения построенного театра также напоминает (или воспроизводит) ритуал освящения храма. Одно из действий предполагало рисование на полу сцены мандалы. Она должна была быть ориентирована строго по странам света, содержать по периметру четверо дверей (тоже по странам света) и состоять из девяти квадратов, которые следовало населить богами. В центре мандалы размещался «Брахма, сидящий на лотосе», затем заполнялись оставшиеся восемь секторов. Для нашего рассмотрения важна последовательность заполнения квадратов — от востока через юг и запад к северу. Такой же прадакшиной отмечено жертвоприношение, которое совершал при этом жрец, начав с центрального Брахмы и двигаясь с востока направо.

Как уже говорилось, каждое драматическое представление в Индии начиналось с пурваранги — ритуала, который ставил целью умилостивление богов индуистского пантеона. В «Натьяшастре» сообщается, что пурваранга «должна быть пуджей богам и является пуджей богам, приводящей к дхарме, славе и долголетию [и служащей] для услады дайтьев, данавов и всех небожителей» (5. 57—58; перевод Н. Р. Лидовой). Одной из 10 обязательных стадий пурваранги была «Паривартана» — обряд почитания локапалов — защитников мира и хранителей четырех основных стран света. Руководитель театральной труппы (*сутрадхара*) обходил сцену слева направо (Лидова пишет, вероятно, ошибочно «справа налево»), выполняя поклоны в направлении сначала востока — в честь Индры, затем в сторону юга — в честь Ямы, потом на запад — в честь Варуны, и последний на север — в честь Дханады (Куберы).

Для нашей темы важна интерпретация этого обряда, предложенная Лидовой: «Очевидно, что символический смысл исполненных сутрадхарой действий состоял в том, чтобы зафиксировать границу конкретного ритуального пространства, совпадающую с границей всего мироздания, и отделить организованный космос от хаоса. Предложенная интерпретация *Паривартаны* подтверждается общей логикой развития ритуала, в котором после определения центра и установления вертикальной оси наступала очередь периферийной зоны. Как свидетельствует Натьяшастра, в сценических ритуалах охранительной, мирообразующей формой являлась окружность, центр которой находился в *Брахма мандале*. Этот большой круг, отделявший сакральный мир от несакрального, профанического, также именовался *мандалой* (mandala). Он имел четыре выделенные точки, ориентированные по главным сторонам света. Именно в этих точках, обходя сцену, сутрадхара совершал поклоны локапалам, как бы обращаясь к их ритуальной функции защитников мира и покровителей основных географических направлений» (Лидова, 17).

Интересно также в этом обряде действие сутрадхары, связанное с поклонением трем верховным божествам — Шиве, Брахме и Вишну. Сутрадхара поворачивался лицом к востоку и делал три шага-поклона, первый и последний из которых назывались соответственно «мужским» и «женским». При этом «мужской» шаг делался правой ногой, «женский» — левой, что подтверждает отождествление «правого» с «мужским» и «левого» с «женским» (см. выше).

Символика стран света

Выше говорилось, что при закладке фундамента театра следовало принести жертвенные дары (благовония, цветы, фрукты и некоторые виды ритуальной пищи) богам, покровительствующим различным странам света. Дары должны были быть соответствующего цвета: на восток приносились дары белого цвета, на юг — желтого, на запад — синего, на север — красного. При строительных работах в основание сцены предписывалось положить драгоценные камни и благородные металлы: на восток — алмаз, на юг — лапис-лазурь, на запад — кварц, на север — коралл, в центре — золото.

Закладывая четыре важнейшие колонны будущего театра, ориентированные по промежуточным странам света, строители ассоциировали их, как уже отмечалось, с древнеиндийскими варнами — брахманов, кшатриев, вайшьев и шудр. Интересно, что при установлении каждой колонны все участники церемонии должны были носить одежды соответствующего цвета.

Так, первой ставилась брахманская колонна, и одежды участвующих в этой церемонии были белого цвета. Второй устанавливалась кшат-

рийская колонна, все жрецы при этом должны были носить одежды красного цвета. Колонну вайшьев ставили в желтых одеждах, а шудр — в темных. Цветовая символика стран света, проявившаяся при принесении даров богам стран света (см. выше), подсказывает, что брахманская «белая» колонна должна была находиться на юго-востоке, кшатрийская «красная» — на северо-востоке, «желтая» колонна вайшьев — на юго-западе, «темная» шудр — на северо-западе.

Это соответствовало бы и схеме расселения четырех варн в идеальном городе (см. ниже). Но Лидова указывает, ничего не говоря о расположении брахманского и кшатрийского столбов, что колонна вайшьев располагалась на северо-западе, а шудр — на северо-востоке (Лидова, 31). Что здесь, недосмотр автора, неясность текста, нестабильность цветовой символики или зеркальная ориентация каждой колонны? Этот вопрос нуждается в детальной проработке...

Любопытно, что после установления колонн их следовало почтить особыми подношениями: к брахманской колонне клали белые притирания, гирляды из белых цветов и золото, к кшатрийской — медь, к колонне вайшьев — серебро, шудр — железо.

Говоря о символике стран света, имевших своих божественных патронов, следует отметить, что каждой стране света и каждому божеству, там пребывающему, приписывался какой-то легендарный город, хранитель этой части света; все они имели соответствующее расположение относительно горы Меру. Так, к востоку от Меру находился город Индры Амаравати, к югу — город Ямы Самьямана, к западу — город Варуны Сукха, к северу — город Сомы Вибха (см.: «Ваю-пурана», гл. 50, шл. 94—96; «Матсья-пурана», гл. 124, шл. 21—32; ср.: Бируни, 250).

Таким образом, мы можем выстроить следующие ряды древнеиндийской символической классификации, сопряженной со странами света:

страны света:	восток	юг	запад	север
цвета:	белый	желтый↔синий	(черный)	красный
металлы:	[золото]	серебро	железо	медь
драг. камни:	алмаз	лапис-лазурь	кварц	коралл
варны:	брахманы	вайшьи ↔	шудры	кшатрии
боги:	Индра (Агни)	Яма	Варуна	Сома
города:	Амаравати	Самьямана	Сукха	Вибха
юги (мировые эпохи)	Критаюга	Третаюга	Калиюга	Двапараюга

Добавим сюда еще несколько символических рядов, приведенных Д. С. Раевским на основе данных «Чхандогья-упанишады» (II, 11—20; см.: Чхандогья-упанишада, 169; Раевский, Модель, 194); эта классифи-

кация отражает пятичленную систему коррелирующих между собой понятий (пятый член обязан своим происхождением центру):

животные:	козы	овцы	коровы	лошади	человек
жизненные силы:	разум	речь	глаз	ухо	дыхание
движение солнца:	восходящее	взошедшее	полдень	вторая половина дня	заходящее
времена года:	весна	лето	дождливый сезон	осень	зима
миры:	земля	воздушное пространство	небо света	страны	океан
члены тела:	волосы	кожа	мясо	кости	мозг
божества:	огонь	ветер	солнце	звезды	луна

Металлы, варны, боги и юги в первой схеме заняли свое место по аналогии с их упоминаниями в других источниках. Так, например, в «Матсья-пуране» (гл. 113, шл. 12—16) рассказывается, что « ...Меру — четырехцветная гора из золота..., стороны ее — различных цветов... С востока она белого цвета — по-брахмански; с юга — желтого цвета, означающего сословие вайшьев; с запада Меру подобна [цветом] листу фигового дерева, коим [цветом] обозначается сословие шудр; северная сторона ее — красного цвета от природы, этим [цветом] обозначают кшатриев...» (ср.: Бируни, 232; Kramrish, I, 42). Замечу в этой связи, что страны света, соотносимые с кшатриями и брахманами, могут иногда меняться местами, но всегда это — или север или восток, так же как и запад и юг, всегда соответствующие вайшьям и шудрам, хотя и в разных сочетаниях.

Что касается драгоценных металлов и камней, то их соотношение со странами света противоречиво; в разных источниках называются разные их наборы. Так, арабский автор ал-Бируни (973 — ок. 1050 г.) в своем описании Индии цитирует «Адитья-пурану», где рассказывалось, что «восточная сторона Меру из золота, западная из серебра, южная из рубинов, а северная из различных драгоценных камней» (Бируни, 233). А в позднем комментарии «Йога-сиддханта-чандрика» Нараянатиртхи четыре грани Меру определяются еще иначе: восточная сторона Меру состоит из серебра, южная — из берилла, западная — из кристалла, северная — из золота (см.: Там же, 619). Здесь важно отметить, что золото и серебро в качестве важнейших драгоценных металлов приписывают-

ся всегда востоку или северу — двум наиболее сакральным для индийцев странам света.

Думаю, неслучайно при характеристике четырех *юг* — индийских мировых эпох, начинающихся с «золотого» века (Критаюги) и кончающихся «преступным и развратным» современным веком (Калиюгой), Вишну в «Махабхарате» (III, 187, 26—38) называет своим цветом во времена Критаюги белый цвет, во время Третаюги — желтый, Двапараюги — красный, а Калиюги — черный, «потому что именно в этот период преобладает на три (четверти) беззаконие». Эти четыре цвета, несомненно, отражают символику как вари, так и стран света (ср.: Невелева, 23).

Примечательно, что по сравнению с китайской цветовой символикой стран света в Индии мы имеем прямо противоположные характеристики: восток и запад «поменялись» своими цветами, китайский юг отдал свою красноту индийскому северу, и лишь индийский юг сохранил свою оригинальность, он не черный, как китайский север, а желтый.

Основываясь на «Чхандогья-упанишаде», А. Е. Лукьянов считает, что цветовая характеристика стран света в Индии была смещена на один член влево, т. е. главная сторона китайцев — красный юг — коррелирует с главной стороной индийцев — красным востоком, соответственно юг у индийцев стал белым, запад — черным, а север — «очень черным», т. е., вероятно, цвета вороного крыла, что соответствует сине-зелено-черному цвету китайского востока (Лукьянов, Становление, 39—40).

Важно также отметить, что одно из значений слова «варна» — «цвет» (Бонгард-Левин/Ильин, 163). Что же касается отождествления различных цветов с варнами, то их закономерность, по мнению исследователей, вытекает из общеиндоевропейского отождествления белого цвета с нравственной чистотой, красного — с энергией и решительностью, черного — с порочностью и невежеством (см. подробнее: Бонгард-Левин/Ильин, 164). Отсюда и в индийских источниках встречаются попытки объяснить, как и почему цвета соотносятся с тем или иным сословием: белый цвет брахманов должен олицетворять собой благость (sattva), красный цвет кшатриев — страсть (rajas), желтый цвет вайшьев — смесь этих двух качеств и, значит, цветов, черный же цвет шудр — самого низкого сословия — темноту (tamas) (см.: «Махабхарата», XIV, 36—39; «Бхагавадгита», XIV, 5—18; «Законы Ману», XII, 24—50; ср.: Бонгард-Левин/Ильин, 164, 638; Топоров, Варна, 216).

Отмечу также позицию человека в пятичленной классификации, приведенной выше. Включенный в зооморфный символический ряд, человек соответствует зиме, заходящему солнцу, и, вероятно, северу. Это место человека поразительно напоминает такие же классификационные зооантропоморфные ряды стран света в китайской, ближневосточной, скандинавской, североамериканской и других архаических культурах (см. подробнее ниже: Часть II, глава «Страны света в системе символической классификации»).

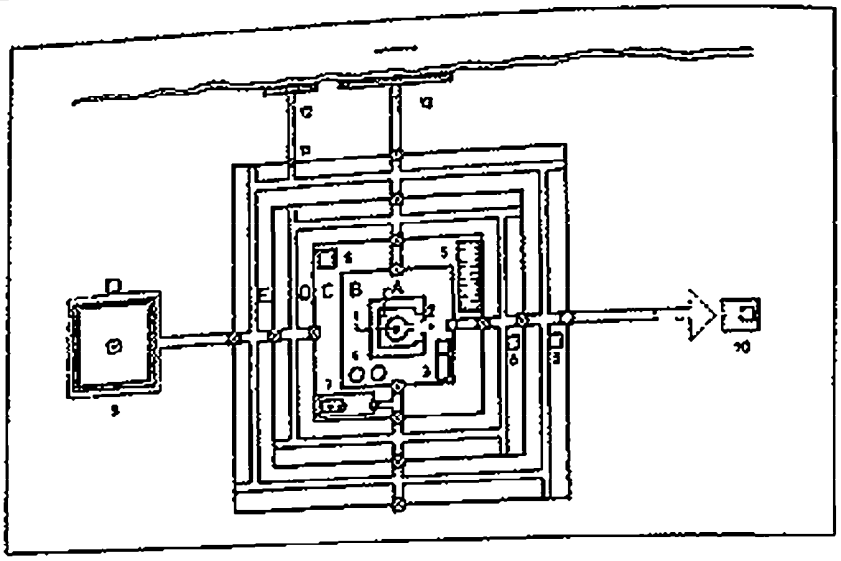
Существуют и более сложные символические классификации, основанные на движении 7 планет и используемые в астрологии. Число членов этой классификации — 7, она включает в себя страны света (4 основных, 2 промежуточных и 1 «между востоком и западом» для Венеры), 5 основных элементов мироздания — *панчабхута* (земля, вода, огонь, воздух, эфир — *акаша*), время суток, цвета, вкус, ископаемые, духовные сущности, касты и др. (см. трактат Варахамихиры «Лагху-джатака», гл. II, шл. 1—19; ср.: Бируни, 514—517).

Ориентация городов и жилищ

Согласно архитектурным трактатам V—VII вв. (восходящим, однако, к I в. до н. э.) «Шилпа-шастрам» (Šilpa-šāstras, см. о них: Bedge, 233—234), древнеиндийское строительное искусство знало систему лимитации, которая была очень похожа на китайскую и древнеримскую и предусматривала строгое следование направлениям по странам света; при этом главным направлением было восточное (Müller W. Stadt, 115—127; ср.: Fischer/Jansen/Pieper, 8: «Von Patan im Himalaya bis Suchindram nahe der Südspitze des Landes scheint jeder Stadtraum nach der Formel „Quadratur" und „Orientation" gebaut und nicht nur der Stadtraum, sondern alles Räumliche überhaupt. Das Haus selbst ist häufig orientiert...»).

В трактате «Артхашастра» («Наука политики»), приписываемом Каутилье и датируемом первыми веками до нашей эры — первыми веками нашей эры, рассказывается о государственном управлении и устройстве, при котором сакральный центр находится в столице, в рамках же столицы — в царском дворце (подробнее см.: Цыганков, 31—41). Сам город представляет собой квадрат, ориентированный по странам света (II, 22, 4), что аналогично требованиям к строительству столиц в Китае (Wheatley, 414). Возможно, уже планировка харапского города Мохенджо-Даро, известная нам по раскопкам, отвечает этим требованиям (Piggot, 14). Таким образом, города Индии планировались в соответствии с канонами космического параллелизма. В планировании городов, дворцов и домов применялась та же мандала, что и при строительстве храмов, о чем речь шла выше (см.: Вертоградова, 302; ср.: Ray, passim).

Особенно это видно в храмовых городах, которые строились четырехугольными, с храмом в центре и несколькими расширяющимися квадратными дворами, центр которых находится в том же храме. На четыре страны света выходят четверо ворот. Войдя в восточные ворота города и пройдя через несколько других ворот, посетитель оказывался перед дверями целлы, у задней западной стороны которой находилось изображение божества (см. описание идеального индийского города-храма и его земных воплощений в: Fischer/Jansen/Pieper, 31).



План индийского храмового города

Любопытно, что в идеальном городе северную часть должны были занимать брахманы, восточную — кшатрии, западную — вайшьи, южную — шудры. Соответственно и похоронная процессия должна была выносить тело покойника брахмана через «свои» ворота. В «Законах Ману» прямо рекомендуется (V, 92): «Выносить умершего шудру полагается через южные городские ворота, [тела] же дважды рожденных в соответствующем порядке — через западные [вайшьев], северные [кшатриев] и восточные [брахманов]». Характерно, что в том же памятнике (VI, 31) рекомендуется брахману, желающему в конце аскетической жизни избавиться от бренного тела, идти по направлению к северо-востоку «прямо до падения тела, имея пищу в виде воды и воздуха», а совершивший тяжкий грех (осквернивший ложе гуру) ученик должен был, нанеся себе смертельную рану, «идти в страну Ниррити [богини-владычицы юго-западной страны света. — А. П.], пока не упадет мертвым» (Там же, XI, 105).

Здесь мы сталкиваемся с интереснейшим феноменом, когда ориентация по странам света имеет значение и в социальной сфере жизни общества: иерархия варн — социальных групп древней Индии — соответствует иерархии стран света; высшие варны населяют наиболее благоприятные в сакральном отношении страны света (север и восток), низшие — наименее благоприятные (юг и запад) (о варнах в ведийскую эпоху см.: Бонгард-Левин/Ильин, 162—171). Возможно, впрочем, что расселение различных варн по различным кварталам представляет собой лишь утопические рекомендации авторов трактатов: ал-Бируни, в начале XI в. лично познакомившийся с реальной жизнью Индии, отмечал, что «в городах и селах дома́ и дворы всех четырех [варн] расположены смешанно» (Бируни, 124); к этому следует добавить, что в отличие от

других памятников, «Артхашастра» (II, 22, 4) выделяет для жилья людей высшей касты южную часть города (Артхашастра, 61).

По мнению некоторых исследователей, археологические остатки древнеиндийских городов редко соответствуют предписаниям «Шилпа-шастр», которые представляли не столько действительное планирование города, сколько механическое соединение в городе различных групп, каст и классов с богами, царями и жрецами в качестве символического центра всей общественно-космической системы (см., например: Ray, 52). Другие считают, что такие города существовали (History of Cartography, 2, 1, 320). Так, археологические раскопки городов Таксила III, Шишупалгарх, Джаугада и некоторых других выявили квадратный или прямоугольный план, лежавший в основе их застройки (Бонгард-Левин/Ильин, 457; см. там же археологическую литературу). Восточно-западная ось городов редко точно совпадала с астрономическими точками, но это объясняется разными точками восхода в день основания города (Pieper; Fischer/Jansen/Pieper, 24). Как бы то ни было, «Артхашастра» предписывает и царский дворец строить в северной от центра части идеального города с фасадом на восток или на север (Артхашастра, 60).

В этом же памятнике (II, 22, 4) сообщается, что в городе «должны быть сооружены (четверо) главных ворот, (из которых одни должны быть) посвящены Брахме, (а другие) Индре, Яме, Сенапати. Вовне на расстоянии 100 луков ото рва должны находиться памятники (чайтьи), священные места, рощи и оросительные сооружения; соответственно странам света (должны быть помещены) божества — хранители стран света» (Артхашастра, 61). По мнению комментаторов, ворота были посвящены локапалам в следующем порядке: Брахме — северные, Индре — восточные, Яме — южные, Сенапати (Сканде) — западные (Артхашастра, 587).

Что точная ориентация по астрономическим странам была в древней Индии возможна и употребительна, свидетельствуют письменные источники. О том, как определяли индийцы направления по странам света, рассказывает «Манасара-шилпашастра»: «Чтобы определить страны света, на поверхности воды устанавливается гномон с 12, 18 или 24 делениями, затем описывается круг с центром у основания гномона с радиусом вдвое больше его высоты. Отмечаются две точки, где тень гномона пересекается с линией круга до и после полудня. Линия, соединяющая эти две точки; есть линия восток — запад. От каждой из этих — восточной и западной — точек чертится круг размером в радиус. Две точки пересечения этих кругов, которые называются головой и хвостом рыбы, есть север и юг. Промежуточные страны света находятся тем же способом с помощью рыбы, получающейся между точками установленных четвертей» (см.: Mus, Barabudur, I, 131—132; Wheatley, 426—427).

По странам света должны были ориентироваться не только алтари, храмы и города, но и простые жилища (Вертоградова, 299—300).

С восточной стороны поклон величию хижины!
Благо богам, достойным блага!
С южной стороны поклон величию хижины!
Благо богам, достойным блага!
С западной стороны поклон величию хижины!
Благо богам, достойным блага!
С северной стороны поклон величию хижины!
Благо богам, достойным блага!
Со стороны основания поклон величию хижины!
Благо богам, достойным блага!
С обращенной кверху стороны поклон величию хижины!
Благо богам, достойным блага!
С любой стороны поклон величию хижины!
Благо богам, достойным блага!

Так кончается один из заговоров «Атхарваведы» (IX, 3, 25—31), который следовало произносить, прощаясь с домом, который надо было разобрать и передать другому лицу (перевод см. в: История и культура древней Индии, 46).

В «Ашвалаяна-грихьясутре» (II, 7—9; перевод см.: Там же, 81—83) рассказывается, с помощью каких обрядов следует выбирать место для дома и его строить. Данью цветовой символике варн является, вероятно, утверждение, что «[подходящая] земля для брахмана — белая, сладкая, как мед, песчаная, для кшатрия — красная, для вайшья — желтая» (II, 8, 6—8). Далее следовало планирование будущей постройки: «Сделав на ней [на земле. — А. П.] тысячу борозд, пусть отмерит ровный квадрат по сторонам света. Или прямоугольник. Обойдя его трижды слева направо, пусть окропит веткой дерева шами или веткой удумбара, (читая гимн) „Шантатия“» (II, 8, 9—11). Гимн «Шантатия» содержится в «Ригведе» (VII, 35); стало быть, кроме ориентации дома по странам света и обходе вокруг него в священной прадакшине, дом надо было основывать, распевая гимны из главной книги ведической религии.

Та же прадакшина описана в «Артхашастре» (I, 17, 20: Предписания для царского жилища), где после строительства царского дворца рекомендуется трижды обойти внутренние покои, «имея их справа» и держа огонь; это должно было спасти царский дворец от пожара (Артхашастра, 47).

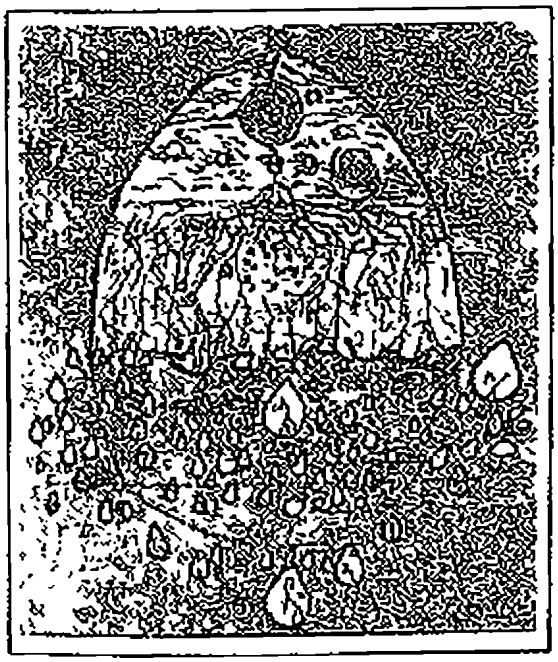
Любопытное упоминание возможного расположения двери жилища содержится в «Гобхила-грихьясутре» (IV, 7, 15—17): «Тот, кто жаждет славы и силы, должен строить дом с дверью на восток, тот, кто желает детей и скота, — с дверью на север; тот, кто желает всего, чего угодно, — с дверью на юг. Пусть он не строит дом с дверью на запад или с задней дверью» (цит. по: Вертоградова, 299—300).

Ориентация карт

О существовании в древней Индии картографии мы почти ничего не знаем; до XVII века карты очень редки, сохранились только космографические рисунки (старейший ок. 1200 г.) и ни одной топографической или морской карты или плана города (History of Cartography, 2, 2, 504). По мнению индийского историка картографии, «отсутствие какого-нибудь специального санскритского слова для карты вызывает вопрос, а было ли рисование карт вообще известно древним индийцам» (Sircar, Cartography, 60). Предполагается, что такому отсутствию карт способствовал устный, в основном, характер древнеиндийской культуры, при котором даже древняя история не записывалась, а все сведения черпались из уст гуру, а также объясняемая этим малая грамотность населения; кроме того, в климате Индии — сыром и жарком, не могли сохраняться долго тексты, записанные на бумаге, ткани, пальмовых листьях, даже камни и металл здесь быстро разрушаются. Вот почему самые древние индийские рукописи дошли до нас лишь начиная с XI в. (History of Cartography, 2, 1, 327—329).

То, что сохранилось, несет черты разнообразных влияний — с XI века исламская культура оказывает существенное влияние на многие сферы жизни индийского общества, в том числе и на картографию, позже заметно воздействие китайской картографии, затем — европейской.

Тем не менее, следует отметить, что космологические рисунки, изображающие гору Меру и небесные сферы вокруг нее, ориентированы, как правило, на север, ибо там находилась сама гора, и Индия составляла лишь одну четверть мира, расположенную к югу от Меру (см. илл. в: Podossinov, Orientierung, 37). Мнение о том, что «древнеиндийские карты ориентированы в основном по востоку» (Постников, 58), необоснованно.



«Карта пяти Индий», космологический рисунок XVII в.

Заключение

Из всех индоевропейских народов индийцы сохранили (или развили), пожалуй, одну из самых последовательных ориентационных систем, которая, кажется, пронизывала все сферы жизни (ср.: Gonda, Vedic Ritual, 52: «Orientation in the largest sense of the term is one of the most striking features of Vedic as well as post-Vedic ritual»). Вместе с тем изучение ее ставит больше вопросов, чем дает ответов. Многое представляется здесь загадочным и труднообъяснимым. Не в последнюю очередь это обусловлено необходимостью использования самых разнородных и разновременных источников, которые к тому же нередко описывают некие идеальные конструкции, явления и положения, не имеющие прямых практических воплощений (таковы многие шастры).

На фоне других древних культур Евразии понятна сакральная ориентация на восток и признание «задней» западной стороны неблагоприятной. Но почему север и юг полностью поменялись своими функциями, эта загадка вызывает много предположений и дискуссий.

Южная сторона имеет отрицательные ассоциации уже потому, что там расположено царство мертвых. Но почему царство Ямы имеет южную, а не западную или северную, как в большинстве других древних культур ориентацию? (Кстати, это представление о «плохом юге» — области смерти — в составе индуизма дожило в Индии до наших дней). Далее, почему северная сторона, обычно считавшаяся темной, холодной и неблагоприятной, обрела у индийцев такое большое положительное значение, прямо ассоциируясь с солнцем, с его движением?

Выше я приводил уже точку зрения Фротингема о значении северной Полярной звезды для культовой практики индийцев, а также о большой роли северных гор (и особенно горы Меру) в мифологической географии вед.

Некоторые исследователи считают, что представление о высоких горах на севере восходит к тем временам, когда индийцы еще не пришли на свое новое место жительства в долинах Инда и Ганга (см. подробнее. Бонгард-Левин/Грантовский, passim).

С другой стороны, высказывалось предположение, что как раз направление колонизационного движения индийских племен с севера на юг и обусловило возникновение оппозиции «благого» севера (страна предков, утраченный рай, связь с космосом в виде высочайшей горы Меру — резиденции богов) «зловещему» югу (страна врагов, источник бед, опасности и смерти) (так считает, например, Frothingham, 447; ср. также: Staal, I, 96).

Связь сакральности севера с движением солнца, зафиксированная у индийцев, представляется на первый взгляд абсурдной: любая из трех других стран света имеет больше оснований ассоциироваться с различными моментами прохождения солнца по горизонту (восход, зенит, за-

ход), чем север. А ведь участники похоронного обряда, возвращаясь в обычную жизнь, проходят по борозде к северу, представляя это «цедилкой Савитара» — бога солнца, и считая, что они идут «вверх, к солнцу».

Думается, основой такой сакрализации севера было не *ежедневное* движение солнца по горизонту, как в большинстве других древних культур, а *годичное* странствие его из южного полушария в северное и наоборот. Ведь именно движение солнца на север с момента зимнего солнцестояния ассоциировалось с началом новой жизни, приближением тепла, света, весны и прочих благ, сущностно необходимых для жизни человека. Существуют многочисленные тексты, в которых «северный путь солнца» при различных обрядах связывается с началом, рождением, утром, в то время как «южный путь солнца» — с гибелью, вечером, концом (Пандей, 254). В «Законах Ману» (I, 67) говорится: «У богов день и ночь — [человеческий] год, опять разделенный надвое: день — период движения солнца к северу (udagayana), ночь — период движения к югу (dakṣiṇāyana)». Таким образом, северное движение солнца — это «день богов», а южное — «ночь богов». Естественно, что день всегда предпочтительнее ночи. В «Шатапатха-брахмане» (II, 1, 3, 1—4) прямо говорится, что «северный путь солнца принадлежит богам, и в это время солнце возрастая, уничтожает зло, южный же путь солнца принадлежит предкам и тогда солнце не уничтожает зла» (ср. толкование этих текстов как свидетельство знания индийцев о полярных днях и ночах по полугоду: Бонгард-Левин/Грантовский, 11—13).

Возникновение северной сакральной ориентации у индийцев стоит в резком контрасте с системой понятий, связанных с правой и левой стороной и унаследованных индийцами скорее всего от древних индоевропейских предков, для которых сакральной стороной был восток. Ведь «правое» — благоприятное, сильное, упорядоченное, светлое, разумное, — оказывается еще и южным, имеющим прямо противоположную характеристику! Характерно, что когда речь шла о ритуалах, напрямую связанных с погребальным обрядом и с царством мертвых на юге, правая рука переставала быть первой и главной, эту роль выполняла левая рука (Gonda, Significance, 10—11).

По всей видимости, благоприятное значение правой стороны, столь естественное с точки зрения физиологии и психологии человека, превалировало над представлением о неблагоприятности южной стороны и составляло не пересекающуюся с ним систему пространственных ориентиров.

Заслуживает внимания практика класть покойника головой на юг (как об этом говорит Пандей, см. выше: «Во время похорон покойника клали головой на юг, когда он лежал на погребальном костре и душа его была на пути в обитель Ямы»; ср. также Гринцер, 683: «труп при погребении кладут головой на юг, где находилось царство Ямы»), коль скоро царство мертвых находилось на юге. Ведь в большинстве культур

древности предполагалось, что покойник, или вернее его душа, должен после погребения направиться в сторону, где располагалось царство мертвых или культовый центр, а для этого покойника клали не головой в эту сторону, а ногами, чтобы лицо его было обращено в нужном направлении (ср. египтян, арабов, мандеев, греков, в иудаизме, христианстве и др.).

В одном из описаний похоронной церемонии в «Хираньякешипитримедхасутре» (III) говорится, что «положенные на север поднимаются, ведь эта сторона света — умиротворенная у богов и людей, за ними они и поднимаются к ней — так известно (из вед)» (см.: Пандей, 282). Не означает ли это место, что душа погребенного таким образом человека направляется на север?

Недаром Фротингем отмечает в индийском эпосе представление о двух путях, по которым следует душа умершего. Один путь — на юг, в царство духов-отцов, среди которых главным был Арьяман. Этот путь ведет на луну и связан с южным движением солнца; он предназначен для людей действия, земной славы. Для тех же, кто стремился к созерцательной жизни, жил мирно и не имел житейских амбиций, предуготовлен путь на север, к свету, связанному с северным движением солнца (Frothingham, 444).

Так может быть, индийцы располагали своих покойников головой на юг (а значит, лицом на север), чтобы они обрели умиротворение на «райском» севере, который к тому же когда-то был землей предков (ср. похожую ситуацию у мандеев)?

Глава 3. ИРАН

Когда всходит Солнце,
То данная Маздой
Светится земля,
Святятся все воды,
И те, что проточны,
Источников воды,
Стоячие воды
И воды морей.
Творенья святятся
Все Духа Святого.

Авеста, Гимн Солнцу
(«Хуршед-яшт», 6, 2)
(перев. И. М. Стеблин-Каменского)

Общие замечания

Примерно в последней четверти II тысячелетия до н. э. ираноязычные племена, родственные будущим индийцам, продвигаясь с севера или северо-востока, достигли Иранского нагорья. В IX—VIII вв. они уже широко распространились на территории Западного Ирана. Это были мидийцы, иранцы, или персы, позже парфяне; они говорили на иранском языке, представлявшем одну из ветвей индоевропейских языков (см. подробнее: Грантовский, Ранняя история; История Ирана, 37—38). К иранцам относились также в древности скифо-сарматские (сакские) племена Северного Причерноморья, Предкавказья, Северного Каспия, Приаралья (их мировоззрению посвящены монографии Д. С. Раевского: Очерки; Модель); потомками иранцев являются современные таджики, персы, курды, осетины и некоторые другие народы.

Специфически иранской религией выступает *зороастризм* — учение, названное так по имени своего основателя — великого религиозного реформатора Зороастра (греч. форма), или Заратустры (авест. Заратуштра, среднеперс. Заратушт, фарси Зардушт). Годы жизни его неизвестны; разброс мнений исследователей простирается от 1200 г. до н. э. (Бойс, 12) до VI в. до н. э ; вероятнее всего, он жил в первые столетия I тыс. до н. э., возможно, в VII в. (см.: Дьяконов, Восточный Иран, 142). Заратустра реформировал культ верховного бога древних иранцев Ахура-Мазды, придав ему универсальный и монотеистический характер. Зороастризм нашел широкое распространение среди иранских племен; постепенно он трансформировался, вобрав в себя элементы народной дозороастрийской религии и уже в несколько измененном виде стал даже государственной религией персидских правителей от Ахеменидов до Сасанидов (о проблемах, связанных с историей развития зороастризма и его эволюцией, см: Дандамаев/Луконин, 305—343; см. там

же литературу вопроса; Бойс, passim). Долгое время, от эпохи Ахеменидов и до принятия христианства, зороастризм был религией и армян, входивших в состав Ирана (Бойс, 104—105). В VII в. н. э. в результате арабского завоевания Ирана и исламизации общества зороастризм был сильно потеснен, но не вытеснен совсем; он дожил до наших дней (Там же, 173—264).

Древнеиранские мифология, религия и эпос известны нам не так хорошо, как у других народов, например, у индийцев. Северно-причерноморские и среднеазиатские иранцы были бесписьменными народами, древнейшие иранские религиозные тексты (например, «Авеста», имевшая для иранцев то же значение, что «Веды» для индийцев) сохранились в неполном виде и зачастую в поздней записи, так как ислам, распространившийся в VII в. на всей территории иранского этноса, почти повсеместно вытеснил древние верования. В результате этого доисламские тексты были в большинстве своем утрачены. Несколько теологических зороастрийских произведений сохранилось на пехлевийском языке от IX в., в них содержится много важных сведений о зороастризме, каким он сложился в сасанидский период (III—VII вв.). Некоторые черты древнеиранского эпоса прослеживаются в осетинском национальном эпосе «Нарты», а также в персидском эпосе Фирдоуси «Шахнама» («Книга царей», ок. 1000 г. н. э.). Важные свидетельства об иранской религии сохранились в произведениях античных авторов — Геродота, Страбона, Ксенофонта, Цицерона, Плиния Старшего, Плутарха, Помпея Трога, Аммиана Марцеллина и др. (см. об этом специальное исследование Э. Бенвениста: Benveniste, Persian Religion).

Создание «Авесты», как и индийской «Ригведы», относят обычно к концу II — первой половине I тысячелетия до н. э. (Бонгард-Левин/Грантовский, 167), хотя письменная фиксация произошла значительно позже. «Авеста» — это сборник канонических священных текстов, состоящий из частей: «Ясна», «Вендидад» (или «Видевдат»), «Яшты» и «Висперед». Создание «Авесты» иранцы приписывали Заратустре (на самом деле ему принадлежали, вероятно, только 17 гимнов — «Гаты», входящие в «Ясну»). «Вендидад» содержит главным образом предписания ритуального порядка, поэтому особенно важен для нашей темы (подробнее о составе и особенностях «Авесты» см. работу И. С. Брагинского в: Авеста в русских переводах, 22—66).

Зороастризм выработал оригинальную сакральную географию и основывающуюся на ней культовую ориентацию.

Во II главе «Бундахишна» (букв. «Сотворение основы» — книги ортодоксального зороастризма, написанной на пехлевийском языке ок. IX в. н. э., но восходящей к IV в. н. э.), где передаются астрономическое и космологическое толкования авестийских текстов, содержится следующее описание картины мира: «Ормазд (верховный бог. — А. П.) создал светила и поместил их между небом и землей: неподвижные звезды,

затем луну, потом солнце. Он создал сперва небесную сферу и разместил на ней неподвижные звезды в двенадцати частях (созвездиях)... Над неподвижными звездами Ормазд назначил четырех военачальников, по одному на каждое из четырех направлений, и над этими военачальниками он назначил верховного военачальника... Как говорит [Ормазд]: *Тиштрйа* (Сириус) — командующий на востоке, *Садвес* (Антарес) — командующий на юге, *Вананд* (Вега) — командующий на западе, *Хафторенг* (Большая Медведица) — командующий на севере, а *Мех-и Гах* (Полярная звезда), называемая также *Мех-и мийан асман* («Гвоздь в середине неба»), — командующий всеми военачальниками...» (см. текст в: Henning, Astronomical Chapter, 230—233; частично перевод дан по: Дрезден, 344; ср. также перевод О. М. Чунаковой в: Зороастрийские тексты, 268—269).

Итак, четыре страны света имеют в качестве своих патронов неподвижные звезды. Любопытно помещение в центр мира в качестве «главного руководителя» остальных четырех «начальников» стран света Полярной звезды, которая, как и у большинства народов Евразии, воспринимается как *axis mundi* («Гвоздь в середине неба»). Отмечу сразу еще два важных для нашей темы момента: во-первых, перечисление стран света ведется от востока через юг и запад на север, что отражает солярный аспект ориентации; во-вторых, наряду с четырьмя странами света присутствует пятый — Центр, главенствующий над прочими, что отражает пятичленную (4+1) пространственную систему, сходную с китайской и индийской (ср.: Wescndonc, 215 о заимствовании этой схемы из Китая; ср. сюжет о пяти стрелах, посланных скифским царем Дарию, в: Herod. IV, 131—132 и «пятичленную» космологическую интерпретацию этого сюжета в: Раевский, Модель мира, 64—67; ср.: Там же, 193—195 о пяти живых существах — человеке, лошади, корове, овце и козе — на верхнем фризе пекторали из кургана Толстая Могила как отражении пятичленной, сходной с древнеиндийской, классификационной схемы скифов).

Иранские корни имеет и культ Митры, широко распространившийся в римское время по всей территории Римской империи. Святилища Митры находят в городах на Евфрате (например, в Дура-Европос) и в далекой Британии. Ориентации некоторых изображений Митры посвящен ниже специальный параграф.

Южная ориентация

Согласно представлениям зороастризма (см.: «Ясна», 30, 3—5), в мире существовали, постоянно борясь друг с другом, две силы — добрая в лице верховного бога Ахура-Мазды (авест. ahuro mazda — «Господь Мудрость», в среднеперсидском и фарси — Ормазд, в греческой огласовке — Оромаз) и злая в лице его оппонента — бога Анхра-Майнью (авест.

aŋhro mainyuš; варианты транскрипции: Ахра-Манйу, Ангхро-Манью, позже — Ахриман, греч. Ариман). Теплое и светлое царство добра и истины находится на юге, там расположен персидский рай, живут асуры — добрые божества, и наоборот, на крайнем севере — резиденция Ахримана и его злых демонов — дэвов (daevas), которые все свои козни против мира и человека осуществляют с севера (см.: «Ясна», 30 в: Авеста в русских переводах, 130—133; отсылки к другим текстам см.: Frothingham, 73; ср.: Williams Jackson, Zoroastrian Studies, 28—29, Campbell L. A., 80—81; С. Н. Соколов в: Авеста в русских переводах, 15). Следует отметить, что первоначально имелось в виду распределение двух царств в вертикальной плоскости: царство света и добра — наверху, на небе, а царство мрака — внизу, под землей; лишь со временем вертикальная дистрибуция царств приобретает географическую, горизонтальную характеристику (Wesendonc, 235). С. Н. Соколов считает, что дэвы локализованы на севере, ибо там жили кочевники — почитатели дэвов, с которыми Заратустра вел борьбу (Авеста в русских переводах, 15). В «Бундахишне» (XV) один из первочеловеков по наущению злых дэвов, требовавших себе почитания, совершил жертвоприношение молока «в направлении севера, и от этого дэвы стали более сильными...» (Зороастрийские тексты, 286).

Как рассказывают священные тексты иранцев, когда Зороастр отправился на поиски мудрости, он пришел на юг и там был приобщен к божественной мудрости Воху-маной (Добрая мысль), который был воплощением Ахура-Мазды и явился с юга; со своей стороны, пытаясь погубить Зороастра, «от северной страны, от северных стран, примчался Анхра-Манью, полный смерти, дэв дэвов» (Вендид. 19, 1; перевод см.: Авеста в русских переводах, 120). С севера, из ада, посылается на умершего человека демон смерти (см. ниже).

В «Вендидаде» (2, 10; 14; 18) повествуется о первочеловеке Йиме, который для совершения магических действий поворачивался «к свету в полдень на пути Солнца», т. е. к югу, в сторону благостных ахуров.

Из сказанного очевидно, что древним иранцам (персам) была свойственна сакральная южная ориентация; поэтому и в ритуале жертвоприношения напитками (хаома, мед, молоко и др.) верховный жрец *заотар* (zaotar, см.: Wesendonc, 237) стоял на северной стороне церемониальной площадки, глядя на юг и выполняя ритуал и читая священные тексты, обернувшись в эту же сторону (Frothingham, 73—76); также в сторону юга молились все зороастрийцы, вплоть до наших дней (см.: Gordon, 213)

В знаменитой Антидэвовской надписи Ксеркса, в которой рассказывается о борьбе царя против почитания дэвов, исследователи усматривают пассаж, который прямо указывает на важность ориентации при обряде: «Ты, который впоследствии подумаешь: „Да буду я счастливым при жизни, а после смерти — [принадлежащим] *арте*", следуй

закону, который установлен Ахура-Маздой, почитай Ахура-Мазду и *арту* по бразманийскому [обряду]. Человек, который следует закону, который установлен Ахура-Маздой, и почитает Ахура-Мазду и *арту* по бразманийскому [обряду], он и при жизни будет счастлив, а после смерти будет [принадлежащим] *арте*» (текст цит. по: Дандамаев/Луконин, 386—387; ср. перевод В. В. Струве в: Струве, Этюды, 119—120). По мнению Ж. Дюшен-Гиймена, поскольку, в отличие от индийских жрецов, зороастрийцы предпочитали не смотреть на север, где была страна дэвов, Ксеркс предписывал им стоять во время молитвы спиной к дэвам (т. е. к северу), а лицом к *арте* (справедливости, истине, чье царство — на юге); это и был «бразманийский обряд» (Duchesne-Guillemin, Old Persian, 337).

Следует указать также на тот знаменательный факт, что авестийское слово fratara- означает одновременно «переднее» и «юг», а слова apāxtara- и pasčaiϑya- — «заднее, обращенное назад» и «север» (Tallqvist, 121; Bartholomae, 79—80, 870—872, 884, 979—980). И. М. Дьяконов отмечает то же значение в авест. paurva («вперед; юг») и видит в этом направление миграции древнеиранских племен с севера из Средней Азии (Дьяконов, О прародине, 4, 21).

Можно, таким образом, констатировать, что ориентация персов была прямо противоположна тому, что мы видим в ведической Индии. Даже божественные существа асуры и дэвы, чьи географические координаты остались прежними, поменяли в связи с этической переоценкой стран света свои характеристики — арии-индийцы почитали «благих богов» дэвов на севере и были противниками «южных» асуров (Авеста в русских переводах, 8). О. Г. Везендонк указывает, что до «Ригведы» и у древних индийцев засвидетельствовано представление об asura как «мудрости», «духовной жизни» (ср.: „Ригведа", 5, 63, 7 о «божественной власти Асуры»), что близко древнеиранскому восприятию этого слова (asura=ahura); лишь со временем (и в той же «Ригведе») это слово становится названием злого, демонического божества. В свою очередь «Авеста» уже в «Гатах» перетолковала понятие daeva- (= др.-инд. deva) в отрицательном смысле (Wesendonc, 69—70).

При этом отметим близость южной ориентации зороастрийцев ориентационным системам вавилоно-ассирийской и египетской культур.

Соответственно такой оценке стран света неудивительно, что «иранская традиция... различает два ветра — Вата, северный и южный, вредоносный и благотворный» (Бонгард-Левин/Грантовский, 78; так же: Авеста в русских переводах, 430). Эти два ветра (sart-vāt — холодный, северный и qarm-vāt — теплый, южный) были обожествлены и олицетворяли — в рамках религиозного дуализма зороастризма — две борющиеся в пространстве между севером и югом силы (Widengren, Hochgottglaube, 216—230). Согласно «Яшту» 22, 7 и 24, навстречу душе умершего праведника «является ветерок, веющий с южной стороны, с южных стран, благовонный, благовоннее иных ветров», а навстречу душе умершего

грешника «является ветерок, веющий с северной стороны, из северных стран, зловонный, зловоннее иных ветров» (см.: Авеста в русских переводах, 409 и 411).

Позже в зороастризм было включено почитание двух индоиранских божеств — солнечного бога Митры и Хаумы (ср. индийского бога Сому), а также чисто иранской богини Анахиты и некоторых других (Wesendonc, 143—148; Дрезден, 339).

Северная ориентация

Наряду с зороастрийским выделением юга как благотворной страны света, существуют тексты, указывающие на свойственную как иранцам, так и индийцам, сакральность северной стороны, связанную с почитанием мифической священной горы. В древнейших частях «Авесты» упоминается священная гора *Хара Бэрэзайти* («Высокая» или «Великая Хара»); она описывается как светящаяся гора, вокруг которой вращаются небесные светила и с которой начинаются все земные реки. Ее создал сам Ахура-Мазда, там находится дворец Митры — солнечного бога и резиденция многих других богов. Располагается гора, как и индийская мифическая гора Меру, на крайнем севере у моря Воурукаша (подробнее см.: Бонгард-Левин/Грантовский, 53—56; по мнению этих авторов, «индийские и иранские представления о священных северных горах очень древние... и существовали у арийских племен уже на заре их истории, в эпоху совместного обитания их предков»). Позже, уже после «Младшей Авесты» гора Хара была отождествлена с Албурсом (Эльбурсом), Воурукаша — с Каспийским морем, реки Рангха (Raŋha) и Датйа (Datya) — с Оксом и Яксартом (Сырдарья и Амударья; есть также мнение, что Рангха должна быть отождествлена с Волгой-Ра, см.: Лушникова, 254). В свете теории хорезмского происхождения первоначального ядра «Авесты» и зороастризма вообще С. П. Толстов считает, что Воурукаша означала Аральское море, Датйа — Амударью, а семь островов, из которых состоит земля («каршвары», см. о них ниже), — это острова дельты Амударьи (Толстов, 87; ср.: Nyberg, 251, 402).

Почитание севера связано также с расположением там Большой Медведицы (Haptōiringa), которая воспринималась как «Гвоздь в середине неба» и главное созвездие неба (Campbell L. A., 80).

Во второй главе «Вендидада» («Видевдата») рассказывается о «блаженной обители», которую, по предложению Ахура-Мазды, создал недалеко от Высокой Хары древнеиранский герой Йима (родственный индийскому Яме). Описание обители показывает, что речь идет о рае, где избранные люди ведут прекрасную жизнь среди великолепной природы, без болезней и забот, где нет ни жары, ни холода, ни смерти, ни зависти (тексты см.: Авеста в русских переводах, 77; см. подробнее: Дрезден, 347, 360; Бонгард-Левин/Грантовский, 64).

Если учесть, что в Индии Яма был богом царства мертвых (предков), расположенного на юге, то его иранский «коллега» предстает также в роли правителя потустороннего мира, но в его «райской» северной ипостаси. Об этом свидетельствуют дозороастрийская традиция и поздняя авестийская литература: «Вендидад», «Бундахишн», пехлевийские тексты и Фирдоуси, в то время как сам Заратустра видел в Йиме отрицательного персонажа (Herzfeld, Zoroaster, I, 4—5, 31—32, 321, 324; Лелеков, Отражение, 11—13).

Напомню, что в Индии наряду с представлением о «пути к предкам» (в южное царство Ямы) существовало и другое — о «пути к богам» для особо отличившихся благочестием; этот путь в бессмертие, по-видимому, географически вел к северной горе Меру. Таким образом, Йима выполняет у иранцев ту же функцию, что и Яма у индийцев, только с противоположными коннотациями.

По учению зороастризма, после смерти человека его душа попадает к мосту Чинват (činvatpərətu), переброшенному через какую-то мрачную реку, где Митра, Сраоша и Рашну взвешивают его поступки. Затем, если душа спасена, она «переходит по ту сторону недосягаемых гор Хара Бэрэзайти», попадает в рай, на небо, «в Гаронману, в обиталище Ахура-Мазды, в обиталище Бессмертных Святых, в обиталище других непорочных» в царстве Бесконечного Света; если душа проклята, демон уносит ее в преисподнюю (Дужахва), в царство Бесконечной Тьмы, где она оказывается перед лицом Ахримана (Видевдат, 19, 27—34; текст см.: Авеста в русских переводах, 124—125; ср. «Дадестан-и меног-и храд», 11—12 в: Зороастрийские тексты, 84—85; см. также: Zachner, Teachings, 133—138).

Скифская модель мира, которую на основании данных античных авторов и иконографического материала восстанавливают Г. М. Бонгард-Левин, Э. А. Грантовский и Д. С. Раевский, в переводе на горизонтальный (географический) уровень также дает предпочтение северной стороне. Так, триады, описывающие строение вселенной у скифов, выглядят следующим образом (Раевский, Модель, 28; ср. с. 230):

верх	середина	низ
гора	земля	море
северные области	срединные области (resp. Скифия)	южные области
страна блаженных	страна живых	страна предков (?)

Д. С. Раевский объясняет сакральность северной (верхней) стороны у скифов направлением рек в Восточной Европе, текущих с севера на юг (Раевский, Скифо-сарматская мифология, 448—449; Он же. Четырехугольная Скифия, 41—47).

Итак, получается, что у иранцев сосуществовали две системы сакральности стран света. Наиболее древняя (индоиранская) признавала сакральной север с горой Высокая Хара (Меру), вторая (зороастрийская) считала север средоточием зла.

Поэтому едва ли права А. В. Лушникова, когда она пытается приписать иранцам однозначную северную сакральную ориентацию, свойственную также и индийцам (Лушникова, 254—256). Из приведенных ею — в параллель к древнеиндийским — слов, которые должны были подтвердить восприятие иранцами севера как «верхней» стороны света, все оказались происходящими из среднеиранских языков, к тому же взятыми из манихейских текстов, которые дают противоположную зороастризму модель мира (см. в главе «Манихеи и мандеи»). Анализируя же лексику «Авесты», в которой «юг» и «перед» передаются одним словом, а также осетинское cægat (*север, тыльная сторона*), Лушникова объясняет это явление направлением миграции индоиранских племен из районов Восточной Европы, Южного Урала и Зауралья на юг, на их новую родину. Вывод исследовательницы оказывается довольно противоречивым: <<Таким образом, следует полагать, что у индоиранцев север имел максимально высокий статус, соотносился с верхним уровнем вертикальной структуры пространства, определялся понятиями «верх», «сторона, находящаяся сзади, в тылу»>> (Лушникова, 255).

Интересно отметить, что север обычно обозначался в среднеперсидских языках как apāẖtar (пехлев.) или bāẖtar (перс.), но иногда встречается и форма Ādarbādakān (арабская форма названия Азербайджана — Ādarbaiğan), которая, по мнению К. Иностранцева, отражает почитание персами северной провинции Азербайджан как родины Зороастра и заменяла собой название севера (Inostrancev, 93—95).

Солярная (восточная) ориентация

Фротингем был очень удивлен отсутствием у иранцев каких-либо следов восточной ориентации, которую мы находим у других древних народов (What is most striking in the above material, is... the absence of any trace of a subordinate and coordinate eastern orientation such we find in other nations. — Frothingham, 76).

Тем не менее в иранских языках сохранились следы древней, восходящей, очевидно, еще к индоевропейской общности, солярной ориентации; так, зенд. pouru означает «перед» и «восток» (ср. санскр. pūrva), dašinā — «справа» и «юг» (ср. санскр. dakṣina) (Geiger; Tallqvist, 121; это заметил позже и Фротингем: Frothingham, 422).

При всем разнообразии ориентации зороастрийских храмов, ориентация их фасадов, как мы увидим ниже, была преимущественно восточной.

В авестийском гимне к Митре («Яшт» 10, «Михр-яшт») присутствуют несомненные следы восточной ориентации в движении Митры по небу; Митра предстает в гимне летящим по небу сначала с востока на запад, затем с запада на восток, при втором движении правой стороной (dašinem — XXXV, 99) оказывается юг (англ. перевод см.: Gershevitch, 122—123, 125, 243—244; русский перевод см.: Авеста в русских переводах, 297). Там же встречается перечисление стран света в следующем порядке: восток — запад — север — юг, подтверждающее выделение восточной стороны как главной (Авеста в русских переводах, 274 и 288):

XVII, 67

«Мы почитаем Митру...
Он правит колесницей
С высокими колесами,
Небесной, пролетая,
Со стороны восточной
Над каршваром прекрасным
И светлым — Хванирата».

IV, 15

«Так, на Восток и Запад,
В две стороны на Север,
В две стороны на Юге,
И на каршвар прекрасный,
Обильный населеньем
Оседлым, — Хванирата —
Взирает Митра сильный».

В этих стихах отразилась геокосмологическая модель мира древних персов. Земля, по их представлениям, состояла из семи *каршваров* (karšvar — зона, или климат) — Арэзахи (восток), Савахи (запад), Фрададавшу (северо-восток), Видадавшу (северо-запад), Ворубарэшти (юго-восток), Воруджарэшти (юго-запад) и срединной земли Хванирата (Xvaniratha-), которая заселена людьми и обильна всякими благами (ср.: «Яшт» 10, 15 и 133; Видевдат, 19, 39). Интересно, что в «Бундахишне» распределение каршваров (кешваров) зеркально противоположно вышеуказанному (см.: Зороастрийские тексты, 276). Шесть периферийных каршваров в виде кругов располагались вокруг срединной и были отделены от нее и друг от друга лесами и водами (Бойс, 18), т. е. выступали как острова. Напомню, что и у древних индийцев в пуранах земля представляется состоящей из 7 «островов» (dvīpa), значит, здесь можно видеть общее индоевропейское наследие (Wesendonk, 67), тем более, что разделение на 7 климатов было известно уже Заратустре, судя по «Ясне» 32, 3, где говорится о «седьмой части Земли». Есть также мнение, что представление о 7 каршварах в результате контактов иранских арийцев с Вавилоном позаимствовано из вавилонского учения о «семи ветрах» (см.: Авеста в русских переводах, 444—445). По-видимому, иранцы представляли себе землю вытянутой с востока на запад, коль скоро для этих двух направлений существует по одному каршвару, а для севера и юга — по два. Разделение на одну срединную и шесть периферийных областей отражает солярный принцип ориентации в пространстве. Так, согласно «Бундахишну», два северных каршвара расположены в стороне восхода и захода Солнца в день летнего солнцестояния, два

южных каршвара — в стороне восхода и захода Солнца в день зимнего солнцестояния, восточный и западный — между точками восхода и захода Солнца в дни солнцестояний (подробнее см.: Авеста в русских переводах, 444—445; Зороастрийские тексты, 276).

Об обращении с молитвой на восток у персов, у которых солнечный культ, тесно связанный с почитанием огня, стоял в центре религиозной жизни, сообщают многие античные авторы (подробнее см.: Benveniste, The Persian Religion).

Так, Геродот сообщает, что кроме жертвоприношений верховному богу неба (Зевсу), персы совершают жертвоприношения также солнцу, луне, земле, огню, воде и ветрам (Herod. I, 131). Тот же Геродот рассказывает, как при переправе через Геллеспонт войск персидского царя Ксеркса персы «в ожидании восхода солнца, так как желали увидеть восход, возжигали на мостах различные жертвенные благовония и устилали путь миртовыми ветками. После восхода солнца Ксеркс совершил возлияние в море из золотой чаши, вознося молитвы солнцу (εὔχετο πρὸς τὸν ἥλιον), дабы не случилось несчастья, которое помешает ему покорить Европу, пока не достигнет ее пределов» (Herod 7, 54).

Христианский апологет Тертуллиан, отвергая обвинения христиан в солнцепоклонничестве (поскольку они молились на восток), иронизирует: «Иные считают..., что Солнце — наш бог (Solem credunt deum nostrum). Эдак нас и к персам причислят, у которых солнце везде на щитах изображено...» (Tertull. Apol. 16, 10).

Любопытные сведения о почитании солнца и его восхода иранцами в V в. н. э. приводит Прокопий Кесарийский в «Войне с персами» (Proc. Bell. Pers. 17—22; перев. А. А. Чекаловой в: Прокопий Кесарийский. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история. М., 1993. С. 13).

Во время неудачной войны персидского царя Пероза (Фируза I) против эфталитов, царь последних потребовал от Пероза «пасть перед ним ниц как перед своим владыкой и поклясться ему по древним отеческим обычаям, что никогда больше персы не пойдут войной на племя эфталитов. Услышав это, Пероз стал совещаться с сопровождавшими его магами [зороастрийскими жрецами — А. П.]. Маги ответили ему, что в отношении клятв пусть он поступает, как ему угодно, что же касается второго требования, пусть он искусно обманет врага. Ибо есть у персов обычай каждый день приветствовать восход солнца земным поклоном (Εἶναι γὰρ αὐτοῖς [sc. Πέρσαις] νόμον τὰς τοῦ ἡλίου ἀνατολὰς προσκυνεῖν ἡμέρᾳ ἑκάστῃ). Поэтому для встречи с царем эфталитов нужно точно уловить момент начала дня и, повернувшись к восходящему солнцу, пасть ниц (τετραμμένον δέ που πρὸς ἀνίσχοντα ἥλιον προσκυνεῖν). Таким образом он может избежать грядущего позора от такого поступка. Пероз дал клятвы относительно мира, приветствовал врага согласно наставлению магов и, сохранив в целости мидийское войско, довольный, возвратился домой» (см. также: Dölger, Sol, 24—26).

Геродот (III, 84—87), а вслед за ним Помпей Трог (I, 10, 3—11) рассказывают о ритуале интронизации Дария, который в заговоре с шестью другими знатными персами в 522 г. до н. э. убил самозванца Лжe-Смердиса и стал правителем Ирана. Когда встал вопрос, кому из семи заговорщиков занять персидский престол, они решили положиться на волю богов: на другой день все они должны были на заре выехать на конях за городские ворота, и чей конь заржет первым при восходе солнца, тому достанется и царство (так называемый ритуал гиппомансии). Помпей Трог замечает в этой связи: «Ведь персы верят, что Солнце — единственный бог, и считают, что лошади посвящены этому же богу» (I, 10, 5: Nam et solem Persae unum deum esse credunt et equos eidem deo sacratos ferunt). Конь Дария благодаря хитрости его слуги заржал первым, и так Дарий стал царем. Как позже царь повелел написать в Бехистунской надписи, именно Ахура-мазда — небесный бог — вручил ему власть над Персией. Вселенский, космический характер интронизации Дария подчеркивается числом 7 претендентов на престол — по числу 7 каршваров иранской космологии.

Свидетельства почитания Солнца мы находим и в текстах христиан, которые столкнулись с зороастрийцами во время гонений Шапура II, начатых им в 322 г. Так, в беседе с двумя христианскими епископами, которых Шапур приказал затем умертвить, он восклицал: «Разве вы не знаете, что я из рода божеств-язата? И я поклоняюсь солнцу и почитаю огонь... Какой Бог лучше, чем Ормазд, и чей гнев более жесток, чем гнев Ахримана? Какой разумный человек не поклоняется солнцу?» (этот и подобные тексты см.: Бойс, 142).

В пехлевийском сочинении VI в. н. э. «Дадестан-и меног-и храд» («Суждение Духа мудрости») верующим предписывалось молиться трижды в день, «обратившись лицом к Солнцу и Михру, движущимся вместе» (LIII, 3; цит. по: Бойс, 162; ср. перевод О. М. Чунаковой в: Зороастрийские тексты, 114).

В то же время исследователи отмечают, что почитание Солнца как такового, являясь характерным для древних индоевропейцев, не было отчетливо зафиксировано самим Заратустрой; лишь позже — в «Младшей Авесте» и при Ахеменидах Солнце стало снова восприниматься как божество (Wesendonk, 68).

Интересно отметить, что в пехлевийском языке слово hwarāsān (ср. перс. ḫurāsān) означало «восток», которому придавалось особенно благостное, мистическое значение, так как оттуда дул благоприятный ветер. От этого слова произошло и название провинции Хорасан, которой правили Аббасиды (VIII—XIII вв.), что для авторов, представлявших персидскую сторону в борьбе арабских и персидских элементов в аббасидском халифате, имело особое значение (Хорасан — место славы и величия) (подробнее см.: Inostrancev, 91—92).

Д. С. Раевский склонен в маршруте похода Дария на Скифию (с запада по южной стороне на восток, затем через северные части Скифии на запад) видеть обратное общеиндоевропейской *прадакшине* движение справа налево, символизирующее действие «негативного» характера — в данном случае уничтожение врагов (Раевский, Модель, 219 со ссылкой на мнение Я. В. Василькова). При всей логичности получающейся космологической картины позволю себе все же усомниться в ее убедительности: направление движения войск Дария было продиктовано более географическим положением Скифии (вторгнуться в нее, как и уйти, удобнее всего было с запада) и тактикой скифов (они отступали в глубь страны, т. е. на восток, вдоль побережья Черного и Азовского морей, т. е. с запада, а отошли потом на север, заманив за собой врага), нежели соображениями космического порядка. Предположение Раевского можно принять, только если согласиться, что Геродот описывает маршрут войска Дария исключительно по эпическим рассказам скифов, в которых реальное движение Дария не играло никакой роли (оно могло быть в действительности несколько иным), а важным было осмысление движения в канонах мифопоэтического мировоззрения и творчества, что, на мой взгляд, маловероятно.

Ориентация алтарей и храмов

Древнейшие иранцы были огнепоклонниками, их ритуал огня был весьма похож на ведический, он совершался с помощью трех алтарей, причем два «домашних» были круглыми, жертвенный — квадратным (Staal, I, 93—94; Бойс, 16). Наличие алтарных площадок и отсутствие храмов у древнейших иранцев (Nyberg, 369) выдает кочевнический первоначально характер их образа жизни, при котором нельзя было иметь постоянных храмов.

Обряды, связанные с огнепоклонничеством, неплохо сохранились в последующей истории Ирана в связи с тем, что Заратустра перенял, сохранил и развил древнеиранский культ огня. Зороастрийские жрецы, известные в античных источниках как «маги», выступали как хранители священного огня — ātar-, который в авестийских текстах именовался как «сын Ахура-Мазды» (см.: Erdmann, 3—4; Cameron, Persepolis, 7; Дандамаев/Луконин, 320).

Алтари огня строились из камня и состояли, как правило, из квадратного основания (цоколя) с капителью, которая могла сооружаться из нескольких квадратных плит, концентрически уложенных одна на другую и увеличивающихся снизу вверх. Конструкция алтаря хорошо просматривается, например, в изображении на рельефе, высеченном в скале над входом в усыпальницы Дария и его преемников в Накши-Рустаме (см.: Erdmann, Taf. I, a). Перед царем, стоящим в молитвенной позе, изображен горящий огонь, зажженный на подставке-алтаре, который имеет

три сужающиеся ступени в основании и три плиты, расположенные в обратном порядке наверху. Эти алтари типологически близки тем, которые были найдены в Пасаргадах (Ibidem, Taf. II, b).

К сожалению, в недавней работе об иранских огненных алтарях К. Шиппманна почти ничего не говорится об их ориентации. Из упоминания ориентации святилищ типа Čahār Ṭāq в провинции Фарси мы можем лишь заключить, что из 6 святилищ с известной ориентацией 5 ориентированы похоже (как?) и что в других случаях бывает некоторая упорядоченность по странам света, но при этом все же много противоречий (Schippmann, 508). Шиппманн отмечает также, что некоторые святилища имеют вход на севере (Кааба-и Зардушт) или на западе (храм Frāta dāra, храм в Хатре), что противоречит представлениям зороастрийцев об этих странах как месте пребывания злых духов (Ibidem, 498).

Говоря о святилищах, мы переходим к вопросу о зороастрийском храмостроительстве. Вопрос этот для ранних этапов развития зороастризма сложный и до конца не проясненный (см. работы: Erdmann, Ghirshman, Schippmann, Boyce, Boyce/Grenet, Boucharlat, Stronach, Cults et monuments, S. B. Downey, Hannestad/Potts, Histoire et cultes и др.; обзор точек зрения и новейшей литературы вопроса см.: Рапен, 128—140; см. также дискуссию о дозороастрийских храмах Средней Азии, развернувшуюся в «Вестнике древней истории», 1989, 1 вокруг статьи В. И. Сарианиди, Протозороастрийский храм, 170—181).

Об отсутствии у персов храмов, которые они презирали, считая, что нельзя «запирать внутри стен богов, обителью которых является весь мир» (Cic. Leg. II, 26; De re publ. III, 9, 14), свидетельствуют некоторые античные авторы (см., например: Herod. I, 131: «Воздвигать статуи, храмы и алтари [богам] у персов не принято»; ср. почти дословный пересказ в: Strabo, XV, 3, 13). Считалось, что персы приносят жертвы богам на возвышенных местах под открытым небом (Herod. I, 131: «Зевсу [т. е. Ахура-Мазде] они обычно приносят жертвы на вершинах гор и весь небесный свод называют Зевсом»). В «Авесте» также нет упоминаний каких-то специальных культовых построек (Nyberg, 369).

О существовании специальных святилищ огня сообщает уже Страбон: «У персов есть такие *перифии* — обширные огороженные священные участки. Посредине участков находится жертвенник с большим количеством пепла, на жертвеннике маги поддерживают неугасимый огонь» (Strabo, XV, 3, 15; это свидетельство тем ценнее, что Страбон, по его признанию, выступает здесь как очевидец). И действительно, в Иране находят много площадок явно культового назначения, расположенных, как правило, в живописных возвышенных местах, на вершинах гор, на берегу водоемов (см. о них: Рапен, 132). Рассмотревший материал таких площадок К. Эрдманн считает, что большинство из них было определенным образом ориентировано по странам света и эта ориентация была восточной (Erdmann, 7—9; ср.: Погосова, 4—9).

Несмотря на скептицизм ранних греческих свидетельств относительно наличия у персов храмов, многочисленные иранские источники (надписи, изображения на гробницах и печатях, археологические данные) позволяют сделать вывод, что весьма рано в Иране стало развиваться и храмовое строительство. Так, в Бехистунской надписи Дария сообщается, что царь «восстановил храмы (*āyadana-*), которые разрушил маг Гаумата». По мнению К. Эрдманна, древнеперс. слово *āyadana-* означало «место почитания, культовое место, святилище» (Erdmann, 5; ср.: Boyce, History, 2, 88—89; Бойс, 77), в то время как Э. Херцфельд и Г. Виденгрен считали, что *āyadana-* — это реальные храмы, культовые постройки уже раннеахеменидского времени (Herzfeld, Zoroaster, 2, 805; Widengren, Die Religionen, 131).

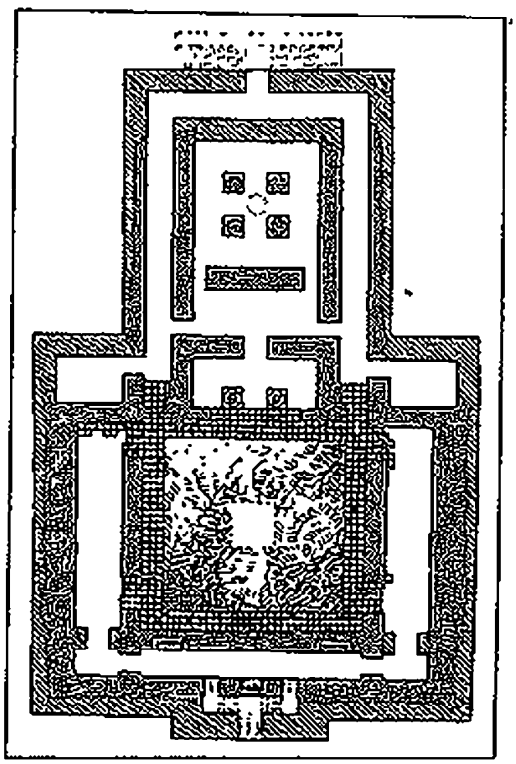
Считалось, что храмы огня распространились в Иране начиная с IV в. до н. э. Однако упоминания в персепольских текстах жрецов-хранителей огня позволяют утверждать, что в Юго-Западном Иране храмы огня существовали уже в конце VI — начале V в. до н. э. (Дандамаев/Луконин, 318; 327—330; см. ниже о более древних дозороастрийских иранских храмах). Культ огня в специальных культовых помещениях (храмах) на первых порах был, вероятно, формой придворного почитания огня у Ахеменидов, в отличие от народных верований, при которых было принято возжигание огня на открытых возвышенных площадках, о которых писали Геродот и Страбон (см. подробнее: Erdmann, 4—12). Предполагается, что подобные храмы имели внутренние помещения для хранения огня (они назывались *атешгах — āteshgāh* — «дом огня»), который во время богослужений выносился наружу на открытое место, где стояли алтари огня (Ghirshman, 185; Дандамаев/Луконин, 329).

По мнению М. Бойс, «к концу правления Ахеменидов храмовые огни, также как и святилища с изображениями, занимали уже законное место в зороастрийском богослужении» (Бойс, 80; ср. обзор проблемы храмов ахеменидского времени в: Boucharlat, 119—135), хотя никаких археологических данных на этот счет до сих пор не обнаружено (Рапен, 134).

В аршакидский (парфянский) и сасанидский периоды истории Ирана огненные храмы стали главными религиозными центрами, они были каменными и квадратными в плане (Staal, I, 94; их перечень см.: Erdmann, 87; о парфянских храмах см.: Кошеленко, Культура, 18—36, 52, 63—64, 79—80, 88, 95—96, 99—102, 146—148, 170—171 и др.). Наряду с храмами огня исследователи фиксируют и существование храмов, посвященных различным богам иранского пантеона (Ахура-Мазде, Митре и особенно Анахите) (см.: Рапен, 132, 138).

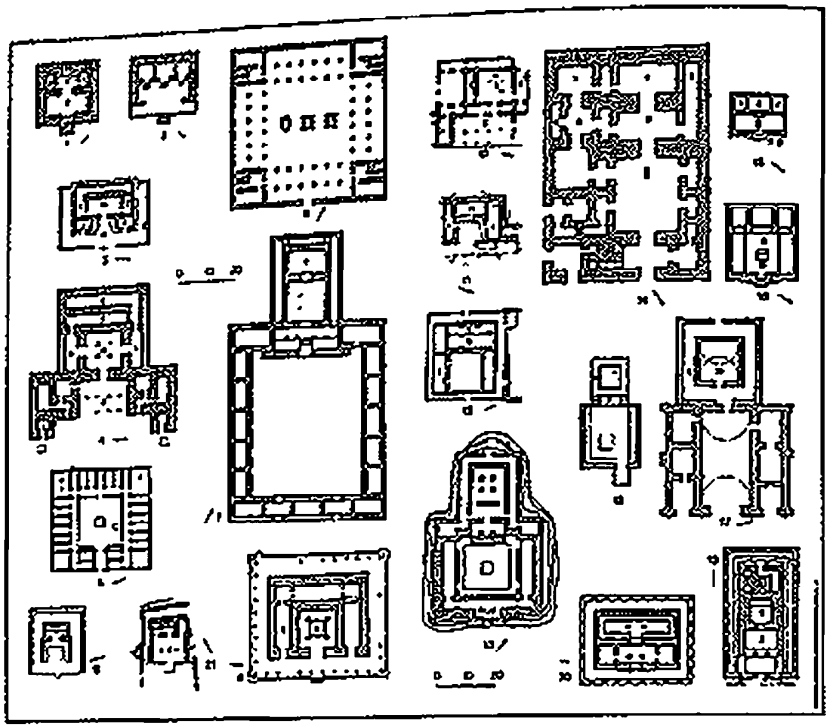
Исследователи выявляют два типа храма, возможно стоящие в генетической зависимости друг от друга. Один предполагает три (или два) квадратных или прямоугольных помещения, одно из которых — соб-

ственно *âteshgâh* — комната, где жрецы непрерывно поддерживали священный огонь, и куда не было доступа никому, кроме жрецов (Erdmann, 76). Второе помещение — культового назначения. Оно часто имело четыре колонны, поддерживающие крышу, алтарь, на котором возжигался огонь, приносимый от «материнского» из *ateshgah*; здесь могли происходить публичные церемонии. Третье помещение было двором или залом, в котором могли собираться члены общины. Весь комплекс обычно окружался системой обводных коридоров. Образцами подобного храмостроительства обычно считают руины храма огня в Сузах (см. план: Erdmann, 17, Abb 2; о сомнениях в религиозной функции этого здания см. впрочем: Рапен, 133; 136), в Хатре (Erdmann, 25, Abb. 3), храм «Фратарака» рядом с Персеполем (Ibidem, 29—32, Abb. 5), храмы в Тахти-Сулеймане (см. ниже), в Кухи-Ходже и Дахани-Гуламане (Сейстан), в Дильберджине, Ай-Хануме и Тахти-Сангине (Бактрия), Уруке и Дура-Европосе (Месопотамия) и др. (Рапен, 131, 133—134).



План храма огня в Сузах ахеменидского времени

Анализ около двух десятков наиболее изученных храмов Восточного (Бактрия, Дрангиана-Сейстан) и Западного Ирана (включая Южную Месопотамию с Сузианой и Элимаиды) позднеахеменидского и селевкидского времени показывает, что вход в абсолютное большинство храмов расположен на восточной стороне, со смещениями к югу или северу (см. планы храмов в: Рапен, 130; типично иранской считает ориентацию храмов огня со входом на востоке Л. А. Кэмпбелл, см.: Campbell L. A., 77).



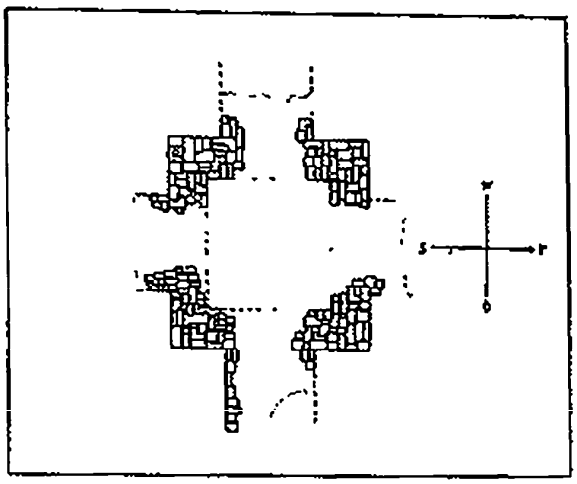
Планы иранских храмов

Смещения связаны, по-видимому, с ориентацией на восток в различное время года. Так, один храм в бактрийском Ай-Хануме (так называемый «храм с уступчатыми нишами») ориентирован на юго-восток, другой (так называемый «храм за стенами города») — на северо-восток; К. Рапен считает, что первый ориентирован на восход солнца, видный из-за акрополя города в зимнее солнцестояние, второй обращен фасадом к восходу солнца во время летнего солнцестояния (Рапен, 139). Есть и примеры точной ориентации на восток фасадов храмов; таковы храмы в Дильберджине, Тахти-Сангине, Сурх-Хотале (Там же, 130, рис. 3, 4, 8, 9).

Из помещения с алтарем для публичных жертвоприношений такого типа храма развился и в сасанидское время стал доминирующим второй тип — каменное четырехугольное помещение с четырьмя арочными входами с четырех сторон, перекрытое куполом и содержащее посреди алтарь огня. Такое четырехарочное строение называлось *Čahār Ṭāq* — *чахар-так* (подробнее см.: Erdmann, 32—46).

Одним из примеров храмов типа *чахар-так* можно рассматривать храм огня, построенный в начале III в. н. э. основателем сасанидской династии Ардаширом в его новой резиденции *Ардашир Хурра* (Ardashir Khurra, совр. г. Фирузабад). Сохранилось несколько описаний храма у арабских авторов (Ибн Хаукаль, Истахри, Ибн ал-Балхи), упоминает его и Фирдоуси. Раскопки показали, что это было квадратное в плане строение со стороной в 26, 10 м и высотой 8, 86 м, стоящее на цоколе, который поднимался на 11 м над городом. Со всех сторон к нему вели широкие лестницы; сверху здание покрывал большой купол, в центре зала нахо-

дился алтарь огня (Erdmann, 46—48). План здания показывает строгую ориентацию четырех входов по странам света (Ibidem, 47, Abb. 7).



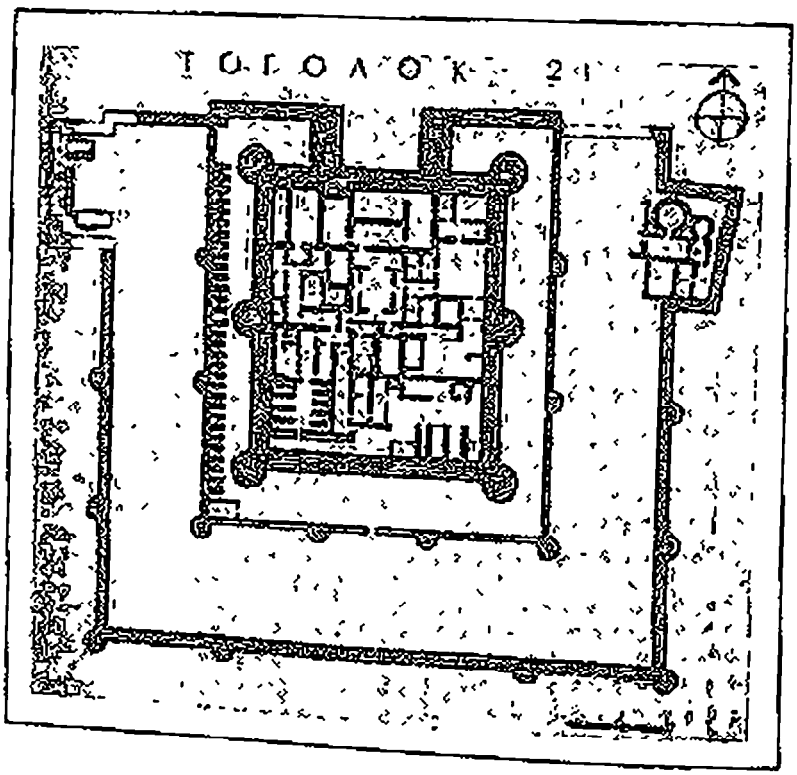
Храм Ардашир Хурра

В истории Ирана отмечено несколько знаменитых храмовых комплексов зороастризма, в которых на протяжении веков поддерживался неугасимый огонь и которые были центрами паломничества. Один из них находился в Сакастане (Сейстане, в Юго-Восточном Иране), на горе Кухи-Ходжа («Гора Господина»). Храмовый комплекс, построенный на склоне горы в селевкидское или парфянское время, состоял из прямоугольного зала, из которого можно было войти в небольшое квадратное помещение с четырьмя колоннами посредине; из последнего вел вход в еще меньшее помещение, где, возможно, хранился огонь (см.: Herzfeld, Archaeological History, 59—68; Кошеленко, Культура, 101). Здесь же был найден алтарь с трехступенчатым основанием и трехступенчатой верхней частью (см.: Бойс, 109). Вход в храм находился на юго-восточной стороне (Рапен, 130, рис. 7; по Г. А. Кошеленко, вход был с юга, см.: Кошеленко, Культура, 101).

В конце IV — начале V в. н. э. в Иранском Азербайджане возник храмовый комплекс священного огня Адур-Гушнасп, известный под названием Тахти-Сулейман («Престол Соломона») и неоднократно упоминаемый в «Шахнаме» (см.: Erdmann, Taf. IV, b). На плоской верхней площадке холма, имеющей форму круга, находится озеро. Сама площадка обнесена толстой стеной. Ворота располагались на северной и южной сторонах холма. Паломники, пройдя через северные ворота, шли к храму, который был с трех сторон окружен стеной, но открыт к югу, в сторону озера. Там и находилось святилище с алтарем, на котором горел огонь Адур-Гушнасп (подробнее см.: Бойс, 146—147). Святилище просуществовало до X в. (Там же, 181).

Много загадок задают исследователям храмовые комплексы Средней Азии, Мидии и Сейстана доахеменидского времени, которые, с одной стороны, явно указывают на почитание священного огня и священного напитка «Авесты» *хаомы*, с другой, — по времени являются дозороастрийскими и противоречат некоторым установкам Заратустры; такими храмами считают Дахани-Гуламан (в Сейстане-Дрангиане), Нуши-Джан VIII—VII вв. до н. э. (в Мидии) и некоторые в Маргиане и Бактрии.

Один из таких храмовых комплексов (Тоголок—21) был недавно раскопан В. И. Сарианиди в античной Маргиане, на востоке Туркменистана в бассейне древней дельты реки Мургаб (Сарианиди, Протозороастрийский храм, 152—169; тут же на стр. 170—181 помещены отклики на эту статью Ф. Грене, В. А. Гаибова, Г. А. Кошеленко, В. А. Лившица, И. М. Стеблин-Каменского, Б. А. Литвинского, И. В. Пьянкова). Тоголок-21 относится к рубежу II—I тысячелетия до н. э. и представляет собой прямоугольную крепость со стенами из сырцового кирпича, ориентированную строго по странам света. Центральный въезд в крепость находится с северной стороны, более узкий проход есть также в южной стене. В центре комплекса располагаются храмовые помещения, в которых совершались жертвоприношения. В северо-восточной и северо-западной частях комплекса найдены алтари огня; кроме того, на дне пифосов и на каменных терках и пестиках были выявлены остатки большого количества эфедры и мака.



Храмовый комплекс в Тоголоке-21 рубежа II—I тыс. до н. э.

Все это позволило Сарианиди предположить, что храмовый комплекс связан с религиозными представлениями индоиранских племен (Там же, 157—158; В. А. Гаибов и Г. А. Кошеленко связывают памятник с восточными иранцами, считая, что индоарии к этому времени уже находились в Индии, см.: Там же, 172). Именно здесь, в Маргиане предлагает Сарианиди искать истоки зороастризма, в котором культ огня и хаомы играли главную роль.

Противоречие между антихрамовой идеологией ортодоксального зороастризма и монументальным, храмовым характером открытых в Маргиане и Бактрии комплексов объясняется исследователем или как устаревшее (пора пересматривать традиционный взгляд на положения «Авесты»), или как отражение дозороастрийского (еще индоиранского до ухода индоариев) периода развития иранской религии (Заратустра реформировал прежнюю религию так же и в части пышности богослужения в «протозороастрийских» храмах) (Там же, 166).

Вопрос об ориентации встал и в этой дискуссии. Так, Ф. Грене отметил, что «вход в здание ориентирован на север, а это невозможно для зороастрийского святилища, поскольку северное направление ассоциировалось с дэвами — божествами, культ которых пророк отверг. Этот факт свидетельствует больше об индоиранской, дозороастрийской гипотезе, которую В. И. Сарианиди также считает возможной. В индийской религии север оставался направлением, имевшим положительные ассоциации» (Там же, 170). Замечу к этому, что и храм Дахани-Гудаман в Мидии ориентирован почти точно по оси север-юг (с небольшим смещением к северо-западу) со входом на юге (точнее — юго-юго-востоке) (см.: Рапен, 130, рис. 6). Квадратное культовое сооружение в некрополе Мерва парфянского времени (вероятно, хранилище оссуариев) также имеет вход на севере, и даже буддийская ступа в Гяур-калы того же времени располагает лестницу со входом на севере (Кошеленко, Культура, 88, 95—96). На мой взгляд, как раз в этой северно-южной оси можно было бы усматривать исконный северо-южный географический дуализм ранних иранцев, отразившийся в зороастрийской религиозной географии (см. выше).

Восточную ориентацию фасада более поздних храмов возможно объяснить в таком случае влиянием ближневосточной храмовой архитектуры, в основе ориентации которой лежит солярный культ (так, Кошеленко усматривает в северо-восточном расположении фасада и входа храмов Ану-Антум и Гареуса в Уруке следование вавилонским традициям, см.: Кошеленко, Культура, 146—148). Эта направленность фасада храма могла подкрепляться исконно существовавшей у древних индоевропейцев ориентацией на восток.

Грене справедливо отметил сложный характер взаимоотношений между собственно зороастризмом и храмовыми культами Средней Азии, «на основе которых — и частично в борьбе с которыми — сложилась

зороастрийская религия» (ВДИ. 1989. 1. 171; ср. точку зрения В. А. Гаибова и Кошеленко на с. 172—173).

Ориентация в культе Митры

На территории Римской империи широко был распространен культ бога Митры, солнечного божества иранцев. Этот культ вобрал в себя много эллинистических и римских черт. Главной частью его святилища — *митрея* (Mithraeum) — была небольшая, как правило, ниша с изображением Митры, его спутников и аксессуаров. Часто Митра изображался как герой, убивающий быка (*таврокгон*). Здесь бык, порожденный Ормуздом, олицетворял мировое зло, с которым победоносно боролся солнечный бог Митра. По античной традиции, первые святилища Митры (пещеры) построил в Персии сам Заратустра; в них были установлены, кроме прочего, «символы космических элементов [т. е. планет. — А. П.] и стран света» (σύμβολα τῶν κοσμικῶν στοιχείων καὶ κλιμάτων — Porphyr De antro nympharum, 6). Меркельбах усматривает в последних изображения богов ветров (Merkelbach, Mithras, 207).

В 50—60 гг XX в. появились капитальные исследования М. Й. Вермасерена (Vermaseren, Corpus, I—II; см. также: Idem, Mithraica, 1—3) и Л. А. Кэмпбелла (Campbell L. A.; см. также недавний труд: Merkelbach, Mithras), посвященные изданию и изучению митраистских памятников. В работе Кэмпбелла есть также специальный раздел об ориентации митреев (Campbell L. A., 47—90), на который я и буду в дальнейшем изложении опираться

Сами святилища Митры (часто это были пещеры) ориентировались в различные стороны. Вероятно, идеальным был тип святилища, найденный в Ангере. Пещера имела вход на востоке, так что восходящее в день равноденствия солнце проникало через пробитое над входом отверстие и освещало находящееся на западной стене изображение бога (Ibidem, 50). Но многие святилища ориентировались в соответствии с природными и градостроительными условиями местности, где они строились, а также исходя из ориентационных принципов различных культур, внесших свой вклад в почитание Митры. Кэмпбелл различает несколько видов ориентации культового изображения: на восток, что связано с эллинистическим влиянием, на юг — здесь усматривается римское или северноевропейское влияние, на север — как результат иранского влияния, на северо-восток или юго-восток — семитского влияния, поскольку семитские народы предпочитали культовую ориентацию не по астрономическим странам света, а по промежуточным (Ibidem, 51—54, 76—81).

Также и в порядке расположения знаков Зодиака, которые часто сопровождают изображение Митры (см. в связи с этим замечание Кэмпбелла: Campbell L. A., 49: «The Mithraeum itself was a replica of the cosmos»),

существуют разные последовательности. Одна представляет знаки слева направо (они начинаются с левой стороны и идут по часовой стрелке направо), другая — справа налево, иногда первый (восточный) знак Зодиака Овен находится сверху посреди изображения. Кэмпбелл считает эти три последовательности отражением трех ориентаций — южной, когда наблюдатель смотрит на юг и видит первый восточный знак слева (римский и северноевропейский тип ориентации); северной, когда перед наблюдателем первый знак оказывается по правую руку (типично иранский тип); восточной, при которой Овен находится прямо перед наблюдателем (эллинистический тип) (Ibidem, 48—49).

Ориентация погребений

По учению зороастризма, правда, отраженному в более поздних текстах, тело умершего не должно было предаваться земле, чтобы не осквернить ее; его следовало выставлять на высокое место для пожирания птицами и собаками. О погребальном обряде иранцев авестийской эпохи рассказывается в различных фрагардах «Видевдата» (см.: 5, 10—14; 27—36; 39—40, 51; 6, 45—51; 7, 1—2; 9—10; 12; 51; особенно много дает для этой темы 8-й фрагард, теперь переведенный и на русский язык, см.: Авеста. Видевдат. 238—239). О таком способе погребения магов рассказывают Страбон (XV, 3, 20), Цицерон (Tusc. I, 45) и другие античные авторы. До недавнего времени этого обычая придерживались немногочисленные зороастрийцы, сохранившие свою веру (Бойс, 69; 265).

Поскольку «Гаты» не содержат никаких предписаний относительно погребального обряда, возможно, что обряд выставления трупов был привнесен в зороастризм позже (Herzfeld, Iran, 220; Дандамаев/Луконин, 321; по мнению М. Бойс, он был распространен среди иранцев уже в середине II тысячелетия до н. э. — Бойс, 24). Ученые полагают, что в различных областях Ирана и в различные эпохи возможны были самые различные погребальные обряды — кремация, ингумация и выставление трупов (Benveniste, Coutumes, 43). Известно, например, что погребальные обряды Ахеменидов и персов этого времени, которые погребались в земле (рядовые персы), в саркофагах (знать) или в высеченных в скалах гробницах (цари), противоречили зороастрийским предписаниям (Дандамаев/Луконин, 322—323). Тем не менее Ахемениды, а вслед за ними Аршакиды и Сасаниды, на протяжении многих веков придерживались обряда бальзамирования трупов царей и помещения их в скальных или каменных склепах (Бойс, 69; 143).

Сохранившаяся до наших дней усыпальница Кира в Пасаргадах представляет собой прямоугольное здание (5.30 х 6.34) без окон, стоящее на семи платформах-ступенях, и имеет вход с северо-западной стороны; таким образом, входящий в нее обращался лицом к юго-восточ-

ной стороне (Schmidt, Persepolis, I, 11—12, Fig 5 A, 6 A и Pl. 24; ср.: Cambridge History of Iran, 2. 838—855 и Pl 5).

Считалось, что когда душа расстается с телом, на него нападает отвратительный демон смерти, являющийся в облике трупной мухи, прилетающей с Севера, где находился зороастрийский ад («Видевдат», 7, 1—2; 8, 16—18; 72; русский перевод см.: Авеста в русских переводах, 96—112). Этого демона смерти Друхш-йа-Насу (ав. druxš-ya-nasu — «скверна трупная») следовало прогнать с помощью специальных ритуалов («Видевдат», 8, 16—18). Заклинание против демона, пытающегося вселиться в тело умирающего человека, звучало так: «Сгинь, дэвов создание, Друхш! сгинь, Друхш! убирайся, Друхш! пропади пропадом, чтобы, на Севере згинув, не губить мира плотского Истины!» („Видевдат", 8, 21, 73).

По археологическим данным, погребальный обряд ирано-язычных кочевников, населявших евразийские степи в архаический период (скифов, савроматов, среднеазиатских саков), включал в себя ориентацию костяка в широтном направлении, чаще с головой на западе (см., например: Мурзин, 54—63). Возможно, представление о благом юге со временем передалось и ирано-язычным кочевникам Северного Причерноморья, поскольку в погребениях сарматов преобладало уже положение тела головой на север и лицом на юг (см., например: Седов, Славяне в древности, 245—246; 251).

Ориентация городов и дворцов

Северо-южная ориентация зороастризма, как мне кажется, нашла свое выражение в ориентации некоторых архитектурных сооружений и городов. Так, например, в Пасаргадах — столице персидского царя Кира Великого (559—530 гг до н. э.) — знаменитый «Дворец-сад» имел два портика, выходящие — один на северо-восток, другой — на юго-запад В центре дворца стоял трон, который также был обращен к югу или юго-востоку.

Ок 515 г. до н. э. персидский царь Дарий I начал строительство царской резиденции в Южной Персии — Персеполя (иранское название — Парса). Строительство продолжалось долго, до самого разрушения города в 330 г до н э. Александром Македонским. Персеполь не был столицей Персии, там не размещались государственные службы, он не был торговым и ремесленным центром, как это бывает в столицах, да и цари, построившие там свои дворцы (Дарий, Ксеркс, Артаксеркс I и Артаксеркс II), не часто посещали свою резиденцию.

Руины Персеполя, стоящие поныне, показывают, что Персеполь был религиозно-сакральным центром Ахеменидов. В сохранившихся надписях говорится о том, что не кто иной как сам Ахура-Мазда вдохновил на строительство города и что персидские цари — посредники между богами и людьми, представители Ахура-Мазды на земле. Эта последняя

мысль и определяет предназначение Персеполя — возвеличение и укрепление царской власти путем сакрального освящения ее как вместилища и орудия божественной воли (Schmidt, Persepolis, I, 82—84, 132—134).

Этой цели служили ежегодно справляемые всеперсидские празднества Нового года (Ноуруз), который приходил в весеннее равноденствие 22 марта. В присутствии самого царя и его двора совершалась огромная ритуальная церемония приношения царю даров двадцатью тремя народами. Для этой церемонии и связанной с ней процессией и были устроены многочисленные ворота, коридоры, лестницы, проходы, сплошь украшенные рельефами, орнаментом и архитектурными элементами, подчеркивающими сакральность торжества (о религиозно-сакральной функции Персеполя см.: Pope, 123—130; Дандамаев/Луконин, 254—255, там же литература вопроса).

Сам город располагался на террасе (500x300 м), тянущейся по оси северо-запад — юго-восток; все сооружения были ориентированы соответственно по этой оси. Вход на плато, устроенный из 111 массивных ступеней, находился на северо-западной стороне плато, и подводил к воротам (пропилеям) Ксеркса. В этом квадратном сооружении ворота находились с западной (со стороны входной лестницы), с восточной и с южной стороны, откуда открывался вид на весь дворцовый комплекс. Возможно, к северной стене пропилей изнутри примыкал алтарь (Schmidt, Persepolis, I, 68). От Пропилей Ксеркса дорога шла на юг, где находились парадный зал (*ападана*) Дария и Ксеркса, зал «Ста колонн», сокровищница и гарем (см.: Schmidt, Persepolis I, 64; Idem, The Treasury, Fig. 5). В целом можно, по-видимому, говорить о северо-южной ориентации зданий комплекса.

Ападана, представлявшая собой квадратный парадный зал размером 60x60 м, имела с трех сторон — восточной, северной и западной — портики; парадным был северный, куда попадали, поднявшись по торжественным лестницам, расположенным с северной и восточной сторон ападаны и украшенным рельефами. Главным входом в ападану был северный — в отличие от дверей, ведущих из портиков в центральный зал на востоке и западе, двери северного входа были двойными (Schmidt, Persepolis, I, 79).

Несколько позже, в 466—465 гг., к востоку от ападаны было завершено строительство и отделка зала «Ста колонн», или «Тронного зала», также имевшего в плане квадрат (размеры — 70x70 м) и ориентированного по странам света, как ападана. Портик со входом здесь находился на севере (Ibidem, 129—137). Также на север были обращены фасады «Зала Совета», дворца Ксеркса и гарема.

Ошибкой является утверждение, что вход в город, а также во дворец Дария находился с южной стороны (Cambridge History of Iran, 2, 793—806, особенно 801). Еще Э. Ф. Шмидт показал, что для этого нет никаких архитектурно-археологических оснований (Schmidt, Persepolis, I, 64).

Было высказано предположение, что комплекс зданий в Персеполе являлся своего рода астрономической обсерваторией, а расположение зданий и их ориентация давали возможность вести астрономические наблюдения и определять день весеннего равноденствия (см.: Trümpelmann, 163; Бойс, 74). Впрочем, эта точка зрения представляется исследователям малоубедительной (Дандамаев/Луконин, 255).

В Сузах сохранился дворец Дария, план которого показывает направленность здания с северо-северо-востока на юго-юго-запад (Cambridge History of Iran, 2, 807—808).

Исследователи отмечают, что в парфянской Селевкии (в Месопотамии) помещения внутри типичного дома-усадьбы располагались таким образом, что главной стороной внутреннего дворика оказывалась южная сторона; она украшалась портиком, колоннами, к ней примыкали жилые покои (Кошеленко, Культура, 119, 123, 135). По-видимому, такое расположение портика внутреннего двора объясняется климатическими условиями Месопотамии (жаркое солнце и знойный ветер с юга; недаром до сих пор в Иране жилые комнаты располагаются на южной стороне двора). Интересно, что греки, селившиеся в Селевкии, при строительстве своих аналогичных в плане домов, меняли расположение портика (который в Греции обычно был наряднее с северной стороны двора) в соответствии с местной традицией на южное (Там же).

Цветовая символика

Аналогично трем главным индийским варнам, исследователи устанавливают существование у иранцев такой же системы сословного разделения, отразившейся в позднеавестийских текстах (История Ирана, 40—41). Общество свободных делилось на жрецов (atharvan-, букв. «хранитель огня»), воинов (raθaēštar-, букв. «ездящие на колесницах», или nar-) и крестьян (vāstrya- или fšuyant-) (Wesendonc, 50—54). Лишь один раз в «Авесте» упоминаются ремесленники как особая каста, стоящая ниже всех прочих («Ясна», 19, 46). Поскольку название каст — *пиштра* (pištra) — означает «цвет» (как и индийское слово «варна»), возможно, что различные пиштры распределялись, как и варны, по цветам и странам света (см.: Грантовский, Касты; подробнее о цветовой символике в древнем Иране см. Hermann/Cagiano di Azevedo, 375—376).

Заключение

Рассмотренный материал показывает, что у иранцев сосуществовали различные ориентационные системы, обусловленные наложением друг на друга различных по генезису религиозных верований. Часть этих верований отражает древнее индоевропейское почитание востока, относится к пласту народных религиозных представлений (они извест-

ны в основном по греческим источникам) и нашла свое выражение в древних названиях стран света и, возможно, в восточной ориентации иранских храмов.

Вторая религиозная система связана с учением Зороастра, переосмыслившего некоторые пространственные представления из индоевропейского наследия и выделившего юг как сакральную страну света. Зороастрийскими были ритуалы и религиозные воззрения так называемых персидских магов (жрецов). И наконец, эклектичная религия ахеменидских царей включала в себя элементы как зороастризма, так и народных верований, в частности, с этим связано почитание царями Митры и Анахиты, культы которых были широко распространены среди персов и которые даже вошли в Младшую (более позднюю) Авесту как божества, требующие поклонения.

Глава 4. МЕСОПОТАМИЯ

Шамаш, когда ты восходишь над Великой горой,
Когда ты восходишь над горою Смерти, над Великой горой,
Когда ты выходишь из Дуль-куга, дома Судьбы,
Когда ты восходишь над фундаментом неба,
Там, где небо с землею слиты в одно, —
Великие боги спешат услышать твой суд,
Ануннаки бегут услышать твои повеленья,
Люди, сколько их есть на земле, все тебя ожидают,
Всякий скот на земле с четырьмя ногами
Навстречу твоим лучам открывает глаза.
Шамаш, мудрый и сильный, сам с собой ты в совете,
Шамаш, мощный воитель, суд небес и земли[1]

Заклинание Солнца
Из кн.: «Я открою тебе . », 224—224
(перев. В. Шилейко)

Общие замечания

Месопотамская цивилизация оформилась вполне к середине IV тысячелетия до н. э., когда появилась письменность и возникла крупномасштабная планомерная ирригация, создавшая условия для возникновения первых государственных образований (Франкфорт и др., 124). Шумер, Аккад, Вавилон, Ассирия — все эти сменяющиеся и наследующие друг другу центры месопотамской цивилизации, продвигаясь географически по течению Тигра и Евфрата от Урука на юге до Мари на севере, создавали многослойную культуру (в основном семитского облика) — результат слияния нескольких линий развития (Оппенхейм, 29, 39—51).

Четыре страны света, как и в других архаических культурах Евразии, издавна играли большую роль в сакрализации пространства у жителей Древней Месопотамии (см. подробнее: Антонова, Очерки, 69—82). Это видно из многочисленных изобразительных материалов, приведенных Е. В Антоновой (Там же), а также из текстов, в которых говорится, например, о жертвоприношении «на четыре ветра», которое совершил Атрахасис, спасшись во время потопа на своем ковчеге («Когда боги, подобно людям...», III, V, 30, цит. по: «Я открою тебе...», 73; ср.: Крамер, История, 88), или о царе Хаммурапи, который «воздвиг свою власть на четыре стороны света» («Эллиль дал тебе величье...», II, 7, цит. по: «Я открою тебе...», 248), или о царе Саргоне II, который величал себя «царем четырех частей света» и молился богу Ашшуру, «озаряющему страны света» (цит. по: «Я открою тебе...», 256, ср. 260, 264: «Синаххериб, царь четырех стран света»). Титул «царь (властитель) четырех стран

света» (šar kibrāt irbitti) был в Двуречье обычным со времени Саргона I (см.: Dhorme E., 42; Зубов/Павлова, 55—56).

Как и во многих других архаических культурах, в скульптуре Передней Азии сохранились четырехликие образы богов, чьи лица смотрят на четыре стороны (такие скульптуры дошли от периода Исина и Ларсы — I половина II тыс. до н. э., см.: Frankfort, Art, 122—123)

Источники засвидетельствовали различные способы ориентации по странам света и различные страны света в качестве основных, относительно которых строилась в Междуречье бытовая, географическая и сакральная ориентация. Отсюда разнообразие выводов, полученных различными исследователями: вавилоняне должны были ориентироваться на север (Kugler), на северо-запад (Unger), на северо-восток (Meek), на юг (Frothingham), на юг или на восток (Jastrow; Tallqvist), на восток (Velten) и т. д.

Ориентация по ветрам

Ветры в Месопотамии, судя по литературным источникам, играли столь же большую роль в жизни человека, как главные реки Тигр и Евфрат. О вредоносных ветрах, сокрушающих все живое, постоянно идет речь в угрозах богов, обращенных к людям, в насылаемых на землю наказаниях и в других ситуациях (ср. замечание Е. М. Мелетинского о верховном боге Месопотамии Энлиле, «моделирующем силы ветра и воздуха», в отличие от солярного божества, доминирующего в Египте, см. Мелетинский, Поэтика, 256). Само имя Энлиля означает «господин (дыхание) ветра» или «владыка-ветер» (Афанасьева, Шумеро-аккадская мифология, 652).

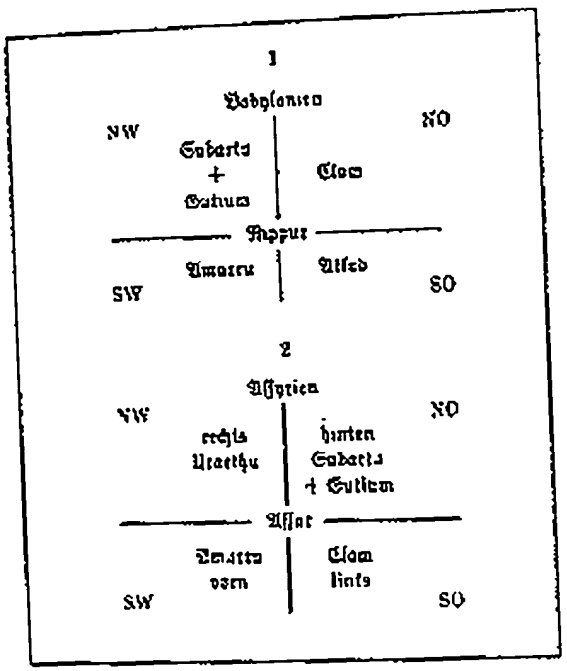
Вероятно, поэтому в вавилонской традиции ориентация по странам света фиксирует направление именно по четырем ветрам, господствующим в Месопотамии и определявшим жизнь и деятельность человека. О мифических четырех ветрах, несомненно, маркирующих страны света, повествует вавилонская космогоническая поэма «Энума Элиш» (I, 105; IV, 42), описывающая четыре ветра как спутников всемогущего Мардука (русский перевод см.: «Я открою тебе...», 35, 39; ср.: Франкфорт и др., 167: порядок перечисления — Южный, Северный, Западный и Восточный ветер).

Традиционная идентификация этих ветров предполагала их совпадение с астрономическими странами света: в вавилонском языке ветер iltānu — север, šūtu — юг, amurru — запад, šadû — восток (Neugebauer/Weidner, 269—271).

Против этой теории выступил Э. Унгер, считавший, что астрономической, солярной ориентации предшествовала и долгое время была главенствующей система ориентации не по астрономическим странам света, а именно по ветрам. Их названия, выводимые Унгером из шумерского

как «благоприятный ветер» (iltânu), «ветер облаков» (šûtu), «штормовой ветер» (amurru), «горный ветер» (šadû), не содержат астрономического смысла (Unger, Babylon, 123). При этом Унгер, основываясь на современных метеорологических наблюдениях, приписывает ветрам иное место на окружности горизонта: по его теории, они дули с юго-востока (šûtu), северо-запада (iltânu), северо-востока (šadû) и юго-запада (amurru) (см.: Unger, Erkenntnisse, 343 ff; Idem, Maps, 319—322; Idem, Or.-Symbolik, 7—48; ср. критические отклики на эту теорию: Neugebauer/Weidner, 269—271 и Martiny, Kultrichtung, 26—34).

Так, ассирийцы, по Унгеру, имели область Амурру спереди и на юго-западе, Элам — слева и на юго-востоке, Урарту — справа и на северо-западе, Субарту с Гутиум — сзади и на северо-востоке (Unger, Wahrsage-Symbolik, 24—25); отметим южную (юго-западную) ориентацию такой «розы ветров».



Ориентация в Вавилоне и Ассирии по промежуточным странам света

По мнению Унгера, ветра отождествлялись с соответствующими божествами, имели свои климатические особенности и свое значение в сакральной практике вавилонян. Поэтому культовые здания и целые города строились в соответствии с ориентацией по этим ветрам. Астрономическая ориентация, по Унгеру, также существовала в Древней Вавилонии (на ней настаивают Martiny, Kultrichtung; Neugebauer/Weidner и Tallqvist), но она была вторичной, наложилась на систему ориентации по ветрам, в результате чего последние стали переосмысляться в астрономических понятиях (Unger, Or.-Symbolik, 29—33). При этом странами света служили не астрономические точки горизонта, а квадранты — дуги в четверть окружности горизонта. Так, например, термин «восход соли-

ца», принимаемый многими исследователями как указание на восток, должен, по Унгеру, означать всю дугу горизонта от северо-востока до юго-востока (Unger, Babylon, 122; так же считают Neugebauer/Weidner, 271).

Таллквист усматривает в двух документах ассирийского царя Саргона II (721—705 гг. до н. э.), в которых тот рассказывает о строительстве в основанном им городе Дур-Шаррукин восьми ворот, направленных против восьми ветров, свидетельство древнейшего на Востоке деления горизонта на восемь стран света — четыре основных и четыре промежуточных (Tallqvist, 150).

Южная ориентация

В общегеографическом плане в древнем Вавилоне засвидетельствована система ориентации, при которой юг был по преимуществу стороной «передней» и, значит, «главной» (см. у шумеров обозначение юга как ping-gal — ping-ban-da «большая (главная) сторона», севера — da(gal)-ban-da — «малая главная сторона» (Tallqvist, 119). При этом страна Элам (расположенная на востоке) характеризовалась как находящаяся «слева», а страна Амурру (на западе) — «справа» (тексты см. в: Jastrow, Orientation, 198—203; ср. также: Frothingham, 69—73; Tallqvist, 119—120; Castagnoli, 62). Хотя порядок перечисления стран света в надписях, фиксировавших границы и размеры земель, мог быть различным, южная сторона называлась первой значительно чаще; так, в мифе о сотворении мира рассказывается, что Мардука сопровождали четыре ветра — южный, северный, восточный и западный (Jastrow, Orientation, 202—203). Северная сторона, как правило, называлась второй, восточная — третьей и западная — четвертой (Unger, Or.-Symbolik, 10—11). В одной из заговорных формул новоассирийского времени (K. 2535, обратная сторона, vv. 20—21, см.: Ebeling, 175) автор заклятия призывает сначала южный ветер, затем северный, восточный и западный. Вместе с тем нередки случаи, когда первой называлась восточная сторона (ср.: «Адад на ветрах, своих мулах, мчится — ‖ Восточном, Западном, Северном, Южном» — «Когда боги, подобно людям...», III, об. a5—a6, цит. по: «Я открою тебе...», 71).

Одной из причин такой северо-южной ориентации является, по-видимому, географическое расположение Междуречья, простирающегося между Тигром и Евфратом с севера на юг (Tallqvist, 119). Вероятно, наблюдениями над разностью в уровне поверхности месопотамской долины от «высокого» севера (северо-запада) к «низкому» югу (юго-востоку), особо заметной по течению рек, обусловлено обозначение в вавилонских источниках Средиземного моря, находящегося на северо-западе, как «Верхнего», а Персидского залива — как «Нижнего» моря (КАН, II, N 58, стр. 59—69; Unger, Babylon, 289, 126—127; Idem, Or.-Symbolik, 37: «От Нижнего моря до Верхнего моря, все страны, которые дал мне в управление Мардук...»). «Верх» и «низ» страны, которую завоевывают раз-

ные цари, также имеют значение соответственно севера (северо-запада) и юга (юго-востока). Так, в «Анналах Синаххериба», I, 1 мы читаем: «От Верхнего моря, где закат солнца, до Нижнего моря, где восход солнца, всех черноголовых склонил я к моим стопам» (цит. по: «Я открою тебе...», 264; отметим здесь смещение северо-южной оси страны в сторону юго-востока и северо-запада).

По мнению М. Ястрова, южная ориентация в Месопотамии была астрального свойства и связана с астрологическими наблюдениями над южными созвездиями — наиболее большими и важными для вавилонян: на широте Вавилона они находились на южной части неба (Jastrow, Orientation, 206—207). Вот как, например, определял восход звезды вавилонский астроном: «Если ты, чтобы наблюдать *ziqpu* (кульминацию звезды), 20 нисана утром, прежде чем взойдет солнце, встанешь так, чтобы справа от тебя был amurru (запад), слева — šadû (восток), а там, куда ты устремляешь свой взор, — šûtu (юг), то созвездие UD KA.DUḪ.A (δ Лебедя) находится посреди неба перед твоей грудью, а созвездие GAM (Капелла) восходит» (^{mul}APIN, текст в: CT, XXXIII, pl 6, col IV, 10—14; ср.: Ван-дер-Варден, 87—88).

В южной ориентации вавилонян Фротингем видит религиозно-космологические основания: создатель цивилизации бог Эа (или Мумму), бог пучины, выступающий как рыба-человек из вод Персидского залива, имеет в вавилонской космогонии резиденцию на крайнем юге, откуда и берет свое начало человеческая жизнь, цивилизация; именно здесь из хаоса возник космос (Frothingham, 70).

Восточная ориентация

В то же время исследователи отмечают, что ритуально-культовые тексты нередко показывают обращение к востоку (Jastrow, Orientation, 206—207; Frothingham, 69; Tallqvist, 124; см. об этом ниже подробнее в параграфе об ориентации в культовых действиях). Возможно, с этой солярной ориентацией связано то обстоятельство, что на востоке шумеры помещали священный холм, на котором родились некоторые божества (Jacobsen, 118).

Вероятно, к вавилонскому кругу представлений следует отнести рассказ о предсказании вавилонских «халдеев» Александру Великому, когда последний намеревался войти в Вавилон. Со ссылкой на историка походов Александра Аристобула Арриан сообщает в своем «Походе Александра», что при подходе Александра к Вавилону ему навстречу вышли «халдейские предсказатели» и пытались отговорить его от захода в Вавилон. Когда же царь отказался это сделать, они сказали, чтобы он не входил в город, «глядя на запад» (Александр подошел к городу с восточной стороны), что предвещает недоброе для судьбы царя. Вот что рассказывает далее Арриан: «Александр решил послушаться их относи-

тельно обходного пути: в первый же день он расположился лагерем на Евфрате, а на следующий двинулся в путь, имея реку по правую от себя сторону: он хотел обойти западную часть города и войти в него, глядя на восток. Сделать это было нельзя по причине бездорожья: подойдя к городу с запада и затем повернув на восток, он оказался перед топким болотом и, таким образом, и добровольно, и против воли оказал неповиновение богу» (Arrian. Anab. Alex. 7, 16—17; русский перевод М. Е. Сергеенко см.: Арриан. Поход Александра. М., 1998. С. 235—236). Это происшествие рассматривалось в античности как одно из серьезнейших предзнаменований скорой гибели Александра. Поскольку же халдеями Арриан называет жрецов главного вавилонского храма Баала, весьма возможно, что благоприятность входа в город «глядя на восток» и гибельность — «глядя на запад» отражают предпочтение восточной стороны у вавилонян.

Следует также отметить связь понятий, выражающих у шумеров и вавилонян пространственные отношения, с временными категориями. По наблюдению И. С. Клочкова, слова, означающие «перед» и «восток», имеют также смысл «прошлого», а термины со значением «сзади» (запад) во временном плане связаны с понятием «потомства, будущего» (Клочков, 28—29, 162—163).

Северная ориентация

По вавилонской космогонии, боги обитали на горе, находящейся на севере. Одновременно эта географическая локализация встраивается в вертикальное членение космоса: на вершине горы, поднимающейся из преисподней, живет верховный бог неба Ану, в средней ее части обитают люди, в нижней находится царство мертвых (Тураев, История, I, 135). Вероятно, этот географический фактор (горы в Месопотамии находились на севере — северо-востоке от основных центров цивилизации) повлиял на сакральную обращенность к северу, что явствует из ориентации вавилонских карт (см. ниже).

Астрономическая ориентация предполагала также наблюдения над звездами; так, у аккадцев по созвездию Большой Медведицы, которое относится к числу никогда не заходящих звезд, ориентировались соответствующие городские ворота и храмовые входы (CT 26, VII, 78; KAV 42, Rs. 26; Tallqvist, 148).

Унгер считал, что несмотря на различную ориентацию храмов, соотнесенную с тем или иным ветром и соответственно богом, в вавилонский период месопотамской истории предпочтительной ориентацией храма была северо-восточная, а в Ассирии северо-западная, в сторону «благотворного ветра» iltânu (Unger, Babylon, 128). С приходом ассирийцев в Вавилон Унгер связывает переориентацию Вавилонской башни при храме Мардука в Эсагиле, которая сначала была обращена, как и храм

Мардука, на северо-восток, затем же перестроена с ориентацией на северо-запад (Unger, Babylon, 133, 192—193).

Ориентация храмов

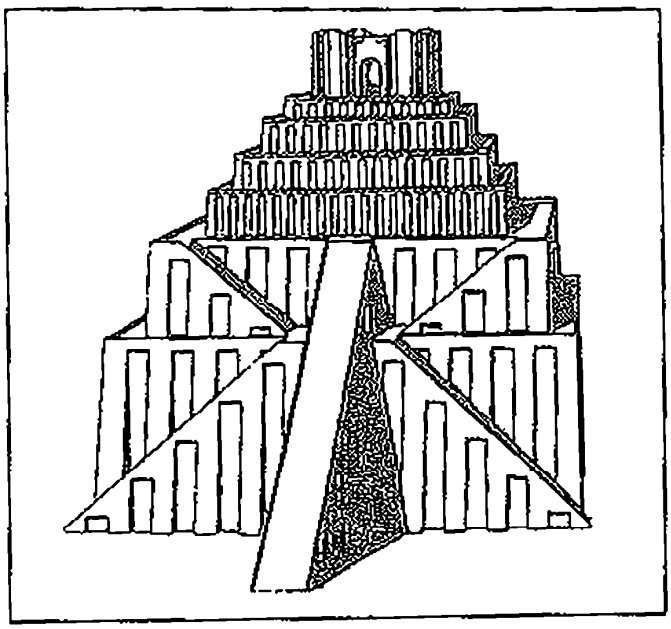
Месопотамский храм состоял из двух составных элементов (подробнее *см.*: Oppenheim, 54—60). Первый — это *зиккурат* — многоэтажная ступенчатая башня, на вершине которой, вероятно, мыслилось нахождение бога (Dombart, 10—28; Parrot, Archéologie, рис. на с. 162, 181, 222, 223). Вторым был храм у подножия зиккурата, в котором и совершалась основная служба (Тураев, История, I, 135). В нем в глубине помещения, в «святая святых», куда доступ простым прихожанам был закрыт (Оппенхейм, 86, 148), находилось культовое изображение бога, которому был посвящен храм.

Ранние шумерские башни были продолговатой в плане формы; они известны в Эриду, Ниппуре, Уре, Уруке, Кише (Unger, Babylon, 197—198). Они были невысокими (ок. 20 м), и парадные лестницы вели прямо на крышу, где находился храм.

Что касается зиккуратов вавилонского и ассирийского периодов, то это была, как правило, квадратная в плане башня, с лестницей на одной или всех четырех сторонах, ведущей наверх к середине башни (известны зиккураты в Вавилоне, Борсиппе, Ашшуре, Кар-Тукульти-Нинурте, Дур-Шаррукине, Калахе и др.). Хорошее представление о конструкции зиккурата дает знаменитая по откликам в Библии и описанию Геродота Вавилонская башня, руины которой обнаружены рядом с главным храмом Эсагилы в Вавилоне, посвященным главному богу Мардуку (подробное ее исследование см.: Unger, Babylon, 191—200). Существовавшая уже при Первой вавилонской династии башня особенно часто упоминается в различных вавилонских документах начиная с VII в. до н. э. Ее разрушал ассирийский царь Синаххериб (704—681 гг. до н. э.), восстанавливали его сын Асархаддон и внук Ашшурбанапал, последним, кто пытался ее восстановить, был Александр Македонский, который хотел в 331 г. до н. э. сделать Вавилон столицей своей мировой империи.

Вавилонская башня имеет в плане квадрат со стороной в 91 м. Своими сторонами она ориентирована в том же направлении, как и весь город и окружающие башню сакральные объекты — храм Мардука Эсагила, Священные ворота, «улица процессий» и др., т. е. по промежуточным странам света. С одной — юго-восточной — стороны на вершину храма вела лестница шириной 9,35 м, смыкавшаяся наверху с двумя другими лестницами 9-тиметровой ширины, восходящими наверх справа и слева от юго-восточной стороны (реконструкцию храма см: Unger, Babylon, Taf 20—21, 23). Вавилонские клинописные документы дают возможность установить, что башня имела семь ступеней или этажей (по

числу планет — в этом космическое значение башни, см.: Dhorme É., 181). На седьмом этаже на высоте ок. 75 м помещалось небольшое святилище — *шахуру* (обычное название «святая святых» в месопотамских храмах; о нем рассказывает также Геродот, см.: Herod. I, 182). Башня мыслилась как первоначальная Гора, соединяющая землю с небом; недаром шумерское название храма é-kur и аккадское ekurru означали «дом горы» (Dhorme E., 175), а вавилоняне называли башню E-temen-an-ki, т. е. «Храм краеугольного камня Неба и Земли». Начиная с третьего этажа вверх вела дорога, опоясывающая башню со всех сторон и постепенно восходящая с этажа на этаж (эту надстройку Унгер рассматривает как ассирийский архитектурный вклад в идею шумерско-вавилонской башни, см.: Unger, Babylon, 199—200). Направление восхождения было справа налево, т. е. против движения солнца (Dombart, 24).



Вавилонская башня (одна из реконструкций)

Направленность фасада храма Мардука и «улицы процессий» на северо-восток дала возможность Унгеру предположить, что и башня, относящаяся к комплексу, была ориентирована первоначально на северо-восток. Очевидно, имеется в виду, что лестница, ведущая на вершину башни, должны была раньше находиться с северо-восточной стороны. Переориентацию Унгер приписывает ассирийскому царю Асархаддону, который, как известно из вавилонских письменных источников, полностью перестроил башню (Unger, Babylon, 198, 200).

О важности ориентации по странам света самого зиккурата и храма на его вершине свидетельствует один ассирийский текст, в котором речь идет о строительстве и освящении «высокой комнаты» (т. е. вершинного храма); в нем, наряду с приметами ландшафта — морями, тече-

нием Тигра и Евфрата, горами и пустынями, — и раньше их упоминаются четыре ветра, названные по странам света: «...образ (?) Южного ветра, стоявшего перед Эа.., образ (?) Восточного ветра, стоявшего перед Энлилем.., образ (?) Северного ветра, стоявшего перед Ададом и Нинуртой.., образ (?) Западного ветра, стоявшего перед Ану, образ (?) Горы и Тигра, стоявшего перед Энлилем.., образ (?) верхнего моря — западного, стоявшего перед Шамашем, образ (?) стены и пустыни, стоявшего перед Иштар» (Nougayrol, 72—74; перевод по: Семека, Символы, 112). Отметим здесь атрибуцию определенных стран света определенным богам, а также обратим внимание на перечисление стран света в обратном движению солнца порядке — юг, восток, север, запад (подробнее см. об этом движении ниже).

Что же касается «нижних» храмов, то, на первый взгляд, они не имеют одной определенной ориентации, настолько различны планы раскопанных археологами культовых сооружений (Turchi, 301, Golzio, 133). Тем не менее существует несколько попыток определения храмовой ориентации. По мнению некоторых исследователей, храмы Двуречья и других областей Ближнего Востока все же ориентировались по странам света (Dhorme E., 180, Lethaby, 123—125; Антонова, Очерки, 77). Ниссен предположил, что вавилонские храмы ориентировались по восходу солнца во время равноденствия (Nissen, Orientation, 62), однако ко времени написания его книги сами храмы были археологически почти не изучены. Л. Оппенхейм, описывая конструкцию типичного месопотамского храма, говорит о входе на северной стороне храмов, ведущем во двор, где собирались молящиеся. Оттуда они могли через богато украшенную дверь видеть изображение божества, находящегося в южной комнате (святая святых), куда могли входить только жрецы (Oppenheim, 55—56).

Большую специальную работу ориентации месопотамских храмов посвятил Г. Мартини (Martiny, Kultrichtung, 8—25; Idem, Orientation, 41—45), который считал, что храмы ориентировались по определенным звездам во время праздника Нового года, т. е. в марте-апреле (так же считает Neugebauer, Rez. на: Martiny, Kultrichtung, 68—79). Этот тезис вызвал критику Унгера (Or.-Symbolik, 33—34), показавшего на письменных источниках, что обычно начало строительства храма приходилось на лето. Изучив планы около 90 шумеро-вавилонских и ассирийских храмов с конца III тысячелетия до эпохи Селевкидов, которые были собраны в работе Андрэ (Andrae, Gotteshaus), Мартини пришел к выводу о том, что преобладающая ориентация вавилонских храмов — юго-западная, ассирийских — северо-западная (Kultrichtung, 5—8). При этом он допускает предположение, что две принципиально противоположные ориентации связаны с направлением, откуда пришли эти народы. Так, вавилоняне должны были придти в Междуречье из арабской пустыни, т. е. с юго-запада, ассирийцы же — с севера-запада, из Митанни и страны Субарту (Martiny. Kultrichtung, 7—8).

Ориентацию храма Мартини понимает как Kultrichtung (культовое направление) и специально поясняет, что имеет в виду направление молящегося к культовому образу (die Richtung vom Adoranten zum Kultbilde; Ibidem, 5), который находился обычно на противоположной от входа в храм стороне. Это означает, что в переводе на нашу терминологию, обычную для описания ориентации египетских, иудейских, греко-латинских и прочих храмов, ориентация вавилонских храмов была северо-восточной, а ассирийских — юго-восточной, что опять-таки дает — в грубом приближении — восточную по преимуществу ориентацию, так распространенную в древних культурах Ближнего Востока и Средиземноморья (таким образом, мнение Ниссена о восточной ориентации вавилонских храмов, приведенное выше, оказывается не таким уже домыслом).

Существовали в Месопотамии храмы и с иной ориентацией. Согласно Унгеру, большинство древне-вавилонских храмов ориентировано не по странам света, а по промежуточным направлениям, т. е. на северо-запад, северо-восток, юго-запад и юго-восток и при этом по направлению ветра, с которым связано божество — патрон храма (Babylon, 124—128; Idem, Or.-Symbolik, 13—28, там же библиография вопроса; об ориентации культовых сооружений в Ларсе, существовавших с 2500 по 500 гг. до н. э., по промежуточным странам света см.: Calvet, 9—22; ср. также: Lenzen, 1—36, где автор отмечает ориентацию древнейших месопотамских храмов по странам света своими углами).

Так, юго-восточный ветер, дующий с Персидского залива и приносящий дожди, облачность и наводнения, был связан с богами моря, преисподней, поэтому храмы богов, имевших хтонический характер (Энки/Эа, Нинмах/Белит и др.) ориентировались на юго-восток [Unger, Or.-Symbolik, 13—15; ср. в эпосе о Гильгамеше («О все видавшем», XI, 108—110) о начале потопа: «Первый день бушует Южный ветер, / Быстро налетел, затопляя горы, / Словно войною, настигая землю» (цит. по: «Я открою тебе...», 186—187)].

Северо-западный, — ясный и разгоняющий облака ветер, считавшийся благоприятным (ср. в вавилонской поэзии: «Разум твой — Северный ветер, дуновенье, приятное людям», цит. по: «Я открою тебе...», 237; ср. там же, 271 в письме Асархаддона: «По велению Мардука, царя богов, повеял северный ветер, доброе дуновение владыки богов...»). Этот ветер был связан, по одной версии, с Нинлиль — супругой Энлиля, по другой, — с богом луны Сином, позже — с Мардуком и Ашшуром, а также с богиней любви Иштар. Оказывается, что большинство храмов, посвященных этим богам, ориентировано на северо-запад (Unger, Or.-Symbolik, 16—19).

С северо-востока приходил в Вавилон так называемый «горный ветер», так как он дул с персидско-мидийских гор. Именно в Вавилоне, где главным божеством считался Мардук — бог весеннего, восходящего

и дневного солнца, большинство храмов (как и главная улица) ориентировано на северо-восток (Ibidem, 19—23, ср.: Idem, Maps, 320).

С юго-запада дул «бурный ветер» — ветер из пустынь Аравии, горячий, болезнетворный, засушливый, разрушительный, поэтому связанный со злыми демонами болезни и войны (Пазузу, Нингирсу, Забаба (или Замама), Нинурта, Ану, Иштар как богиня войны и др.); их храмы, соответственно, ориентированы на юго-запад (Ibidem, 23—29).

Теория Унгера, как впрочем и противоположная ей теория Мартини, не показались убедительными их критикам; так Тайеренс, разобрав аргументацию того и другого исследователя, пришел к выводу, что проблема ориентации месопотамских храмов «remains an open question» (Thierens, 55—57).

Любопытно отметить, что в некоторых случаях виной научного конфликта оказывается расхождение в терминологии. Так, Мартини, упрекая Унгера в непоследовательности, считает, что юго-западная ориентация храма Эсагилы — главного святилища Мардука в Вавилоне — противоречит тезису Унгера о благоприятном воздействии Мардука на человеческую жизнь, так как юго-западный ветер считался губительным (Martiny, Kultrichtung, 27). Но ведь юго-западная ориентация по Мартини — это то же, что северо-восточная ориентация по Унгеру, который направленность храма определял не по направлению взгляда адоранта к культовому образу, а по расположению фасада и входа в храм относительно всего храмового комплекса. Таким образом, тот же храм Эсагилы, по Унгеру, оказывается обращенным к северо-восточному, «горному», целительному ветру.

В любом случае разнообразие ориентации вавилонских храмов следует объяснять различной локализацией богов — патронов этих храмов.

Клинописные тексты Вавилона и Ассирии сохранили много данных о строительстве и ориентации храмов. Ориентация храма была предопределена уже в момент закладки «первого камня (libittu makhritu), который укладывался в фундамент во время торжественной церемонии основания храма (подробнее см.: Thureau-Dangin; Oppenheim, 57—58). Любопытный рассказ о переориентации храма бога Ашшура в Ашшуре в процессе его перестройки царем Синаххерибом доносит до нас его запись, найденная при раскопках храма: «Так как Эхурсаггалькуркурра, который лежит в Эшарре, храм [paraku] Ашшура, великого бога, моего господина, который был великолепно построен, уже давно пришел в упадок, а ворота его открывались на юг [šutû — юго-восток?], в мудрости, которой одарил меня Эа, и с мужеством, которого мне придал Ашшур, я решился и сердце мое меня побудило ворота Эхурсаггалькуркурры на восход солнца открыть. Воля Шамаша и Адада была мне явлена, и они подтвердили мне свою милость; чтобы ворота были открыты на восход солнца и на šadû-ветер, приказали мне Шамаш и Адад; исполняя это, я

пробил стену точно напротив образа Ашшура, к šadû-ветру открыл я новые ворота и назвал их Баб Шаррути...» (Ass. 18434, VA. 8254, стрк. 8—17). Археологические остатки храма и дальнейшее описание его в документе Синаххериба позволяют думать, что старые ворота открывались на юго-запад, а новые были пробиты на юго-восток, чтобы быть напротив культового образа, находившегося в северо-западной части культового помещения (Martiny, Kultrichtung, 29—33; ср · Unger, Babylon, 124—125).

Направление молитвы и других культовых действий

Именно в молитве, при гаданиях и других религиозных действиях вавилонские жрецы должны были обращаться лицом на восток, а не на юг, что засвидетельствовано в многочисленных культовых текстах, начиная по крайней мере с Хаммурапи (Jastrow, Orientation, 206; Jeremias, Handbuch, 53; Dölger, Sol, 26; Tallqvist, 124; Rühle, 779; Turchi, 302; Castagnoli, 62). В одном шумерском документе восток прямо назван da.šu. du — «сторона подъятия рук» (Tallqvist, 124).

Отсюда часто встречающаяся последовательность в перечислении стран света: восток — запад — юг — север (тексты см. в: Tallqvist, 125). Так, например, в одном из клинописных заклинаний зафиксирована такая ориентация: «Шамаш находится передо мной, Син — позади меня, Нергал — по правую руку, Нинив — по левую руку от меня» (CT, XVI, 4, 144 sqq.). Если учесть, что Нергал — бог смерти, болезней, войны — ассоциировался с южным солнцем, а Нинив отождествляется с Ану — воплощением космического севера, то восточная локализация Шамаша (бога Солнца) и западная — Сина (бога Луны) становятся очевидными (Tallqvist, 125, Anm. 1).

Исходя из своей концепции о восточной стороне как всегда благоприятной и счастливой, Фротингем, полемизируя с Ястровым, пытается доказать, что при гаданиях вавилонские жрецы рассматривали левую (т. е. восточную при общей южной ориентации) сторону как преимущественную (несущую благодать) перед правой (71—73). Ряд текстов как будто действительно свидетельствует об этом. Например: «если царица родит ребенка с шестью пальцами на левой руке, царь опустошит вражескую страну; если царица родит ребенка с шестью пальцами на правой руке, враг опустошит страну царя», или: «Если кровеносная система печени нарушена слева, — поражение вражеской армии, если справа — поражение моей армии» (Jastrow, Religion, II, 931 и 382, ср. также 337, 365, 393, 672, 826, 919; Meißner, Kultur, 80).

Прямо противоположную Фротингему позицию занимает Унгер (Unger, Or.-Symbolik, 41—42), который также подкрепляет свою точку зрения текстами и исходит из иного понимания природы гадания (см. его работу: Wahr.-Symbolik, 14—16). И действительно, многочисленные источники убеждают, что в гаданиях знамения, появившиеся справа от наб-

людателя, — благоприятны, слева — наоборот (тексты см. в: Jastrow, Religion. II, 238; 243—249; 635, 718; 763—764; 767—768; 771—772; 785; 828; 856; 906, 932; ср. этимологию ассир. ištānu с вариантом iltānu (север) как «левый», «неблагоприятный» в: Марр, 136—139). Дельгер также считал левую сторону в Месопотамии неблагоприятной, правую — предпочтительной (Dölger, Sonne, 39). Б. Майснер, на мой взгляд, вполне устраняет противоречие между двумя позициями, отмечая, что правая сторона только в той степени благоприятна, что относится к «своим» собственным делам и обстоятельствам (своя страна, свой царь, своя армия и т. д.), в то время как левая — к «вражеским». Поэтому и левая, и правая стороны могут быть благоприятны для испрашивающего прорицания с той только разницей, что благоприятное знамение на левой, «вражеской» стороне предвещает недоброе «нашим», и наоборот (Meißner, Babylonien, 2, 247; о своеобразии гадательной практики вавилонян ср. также: Афанасьева, О своеобразии, 29—30).

Любопытно отметить существование в Месопотамии движения справа налево (против движения солнца), которое было довольно распространенным в архитектуре и перечислениях стран света в литературе. Так, лестницы и наклонные подъемы, которые идут вокруг зданий, часто имеют именно такую направленность: башня храма в резиденции Саргона, верхняя часть башни в Вавилоне и некоторые другие (Unger, Or.-Symbolik, 45—46). Когда Саргон II перечисляет ворота своего города, то сначала он называет ворота, расположенные на северо-востоке, затем — на северо-западе, на юго-западе и в конце — на юго-востоке. Того же направления при перечислении городских ворот Ниневии придерживался в 700 г. до н. э. Синаххериб (Unger, Or.-Symbolik, 45—46). Унгер связывает такое движение «linksherum» со следованием движению вокруг земли луны, которая определяла собой и календарь месопотамцев (Ibidem, 45, 47). Как аргумент в пользу этого предположения можно рассматривать, по-видимому, взаиморасположение солнца и луны на древних месопотамских изображениях; так, на *kudurru* — пограничных камнях XII—VIII вв. до н. э. — солнце располагается справа от луны, т. е. в обратном порядке, нежели при солнечном культе (см.: Beck, Abb. 257—260). И вообще Луна имела, как показывают исследования месопотамской астрологии (см., например: Boll, Die Sonne, 87—88), большее значение, чем Солнце. Недаром Солнце (Шамаш) считалось у вавилонян потомком бога Луны Наннара (ср.: Winckler, Himmels-, 29: «Das babylonische Pantheon stellt nicht den Sonnengott, sondern den Mondgott an die Spitze»; ср.: Idem, Weltschöpfung, 15—17).

Впрочем, в вавилонской литературе существуют также перечисления и по часовой стрелке (Unger, Or.-Symbolik, 46).

Предсказания, которые основывались на полетах птиц и падающих звезд, также дают обратную «нормальной» (если исходить из практики авспиций в Греции и Риме) ориентацию. Так, движение птиц и

звезд справа налево (т. е. против часовой стрелки) считалось благоприятным, а движение слева направо — неблагоприятным (Reiner, 25—26, 28—29; Оппенхейм, 174).

В одежде шумеров и ассирийцев одежда также надевалась в соответствии с «левосторонним» движением: шумеры начинали обволакивать свое тело с левой подмышки и протянув ткань за спиной на правое плечо, снова протягивали ее к левой руке (Unger, Or.-Symbolik, 46).

Астрологическая география

Астрологическая практика предполагает считывание с неба благоприятных или неблагоприятных для данного человека, правителя, святилища, города, реки, области, государства перспектив. Так возникла «астрономическая география», которая отождествляла различные местности на земле с небесными явлениями (звездами, созвездиями, знаками зодиака и т. д.). Эта география существовала уже в старовавилонское время (ссылки на нее содержатся в Библии: Deuteron. 4, 19), затем была воспринята греко-римским миром и благополучно дожила до средневековья (Bouché-Leclercq, 327—347; Boll/Bezold, 11; Ван-дер-Варден, passim).

Весь земной мир рассматривался в Вавилоне как круглая земля, состоящая из четырех квадрантов, соответствующих четырем частям света: Аккад, т. е. Вавилония — на юге; Субарту с или без граничащего с ним Gutium — на севере или северо-востоке от древнего Вавилона, включая Ассирию вплоть до Армянского нагорья и Каспийского моря на севере; Элам, т. е. часть позднейшей Персии до границ среднеазиатского высокогорья — на востоке; Амурру, т. е. западная страна с Сирией и Палестиной — на западе (Weidner, 117). На судьбе этих стран как бы впрямую отражаются события, происходящие на небе. Четырем квадрантам соответствуют также три месяца, скажем, Аккаду — 1, 5, и 9 месяцы старовавилонского календаря, Эламу — 2, 6 и 10 и т. д. Лунное затмение, произошедшее в один из месяцев, соотносимых, допустим, с Аккадом, рассматривалось как приносящее вред Аккаду (подробнее см.: Ван-дер-Варден, 40—42).

Описывая затмения, «месопотамские астрологи делили солнечный (или лунный) диск на четыре части и каждую из частей называли по одной из стран, символизировавших четыре страны света» (Афанасьева, Шумеро-аккадская мифология, 653; Иванчик, 285; там же текст и перевод оракула).

При нормальном порядке вещей эти страны сохраняют свое нормальное значение по странам света. Скажем, ветер приносит облака или разражается молниями при грозе на юге, в Аккаде — это обычный порядок вещей. Но при превратном порядке вещей все как бы изменяется: юг становится Эламом, север Аккадом, восток Субарту, только запад остается Амурру (Boll/Bezold, 11).

Планеты тоже имеют географо-астрологическое значение. Юпитер называется аккадской звездой, Марс — амуррской, Плеяды закреплены за Эламом, Персей — за Амурру. Пегас в соединении с Юпитером относится к Аккаду, с Венерой — ко всем странам и т. д. Так накладывали астрологи на эти 4 страны список из 12 созвездий: например, аккадскими звездами считались Орион, Большая Медведица, Волопас, Весы, Лира, Орел. Эламскими звездами считались Скорпион и Водолей; звездами Амурру — Пегас, Персей, Гидра, Сириус, Близнецы, Регулус, Рак, Козерог (Boll/Bezold, 11—12). Тем не менее, существуют вавилонские клинописные тексты, которые дают и более дробное распределение звездных тел относительно более локальных и мелких объектов на земле — рек, городов, святилищ и т. д. (подробнее см.: Weidner, 117—121).

Во многих астрологических текстах (самый ранний происходит из Ашшура и датируется ок. 1100 г. до н. э.) мы находим зодиакальный пояс, разделенный на три части (по четыре созвездия зодиака в каждой) в горизонтальной плоскости. При этом в некоторых текстах (CT, V, 26, Pl. 40—41, 44) Амурру (т. е. стране на западе) приписывается часть зодиака, принадлежащая Эа, Эламу (на востоке) часть зодиака бога Ану и Аккаду (или Вавилонии в центре) — часть зодиака бога Энлиля (Бела) (Jastrow, Orientation, 201; Ван-дер-Варден, 73—78).

Нередко мы встречаем в астрологических текстах отождествления различных временных отрезков (месяцев, дней и страж) с четвертями земли. Так, месяцы нисан, аб и кислим принадлежит Аккаду, симан, ташрит и шабат — Амурру и т. д.; вечерняя стража отождествляется с Аккадом, рассветная — с Эламом и т. д. (Parpola, App. 3C, C. 38*; Клочков, 22).

В рамках гаданий по различным объектам небесного (астрономического) и земного (животно-растительного мира) в практике предсказаний (благоприятно / неблагоприятно) вырабатывалась — уже во время Хаммурапи (1792—1750 гг. до н. э.) — символика двоичной классификации, которая в некоторых своих оппозициях выглядит следующим образом (Unger, Wahrsage-Symbolik, 30—31):

Благое	*Злое*
восход солнца	заход солнца
северо-восточный ветер	северо-западный ветер
юго-восточный ветер	юго-западный ветер
сверху	снизу
справа	слева
направо	налево
вперед	назад
светлое	темное и т. д.

Таким образом, как и в большинстве культур Евразии, восточная половина горизонта (вместе с югом) ассоциировалась в Месопотамии с благим, правым, передним, светлым, а западно-северная — со злым, левым, задним, темным.

Исследователи отмечают в вавилонской модели мира существование символической классификации стран света, сходной с таковой в Китае, Индии и других древних обществах Востока. Так, В. Кирфель усматривает в Вавилоне параллелизм стран света, богов, планет, времен года и частей суток в следующем виде (Kirfel, Kosmographie, 34*—35*; так же: Семека, Символы, 107; цветовая символика стран света добавлена по: Unger, Farben, 24—26, который, впрочем, считает ее заимствованной из индийских игральных карт):

страны света:	восток	юг	запад	север
боги:	Мардук	Нинриб (Нингурта)	Набу (Небо)	Нергал
планеты:	Юпитер	Сатурн	Меркурий	Марс
времена года:	весна	лето	осень	зима
части суток:	утро	полдень	вечер	полночь
цвета:	красно-коричневый	зеленый	желтый	темный
живые существа:	человек	лев	вол (бык)	орел

Последний ряд отождествлений позаимствован из статьи В. Н. Топорова (Животные, 441), в которой он — без особого, правда, обоснования — приводит соответствия «животных» странам света в дальневосточной, ближневосточной, ветхозаветной, египетской, греческой и древнеамериканской космологиях.

Ориентация погребений

В Месопотамии существовали как трупосожжение (кремация), так и трупоположение (ингумация); при этом второе преобладало (Meißner, Kultur, 426). Ориентация могил в различных областях Месопотамии различна (Langdon, 44; Perkins, 71—72, 133, 181; Kötting, 373 не находит для установления ориентации могил на Ближнем Востоке никакой возможности). Чаще всего археологи констатируют ориентацию могилы по оси запад — восток или северо-запад — юго-восток, при этом умерший лежит в скорченном положении на левом (реже на правом) боку с головой как на одной стороне могилы, так и на другой (Perkins, 42; 71—72; 180—181). Это показывает, что лицо покойника было обращено или на юг или на север, что в целом как будто поддерживает тезис о главенстве северо-южной ориентации в Месопотамии.

Фамильные склепы в Ашшуре, вероятно, содержащие останки членов царских и жреческих семей, имели дверь на западе, нишу с лампой — на восточной стороне склепа (Langdon, 445). Возможно, это находит свое объяснение в том, что царство мертвых, куда переселялись, по представлениям древних жителей Месопотамии, души умерших, помещалось (как в Египте и Греции) на западе, по ту сторону сирийской пустыни, и освещалось ночью ушедшим туда солнцем (Jeremias, Handbuch, 162; Wachsmuth, 1054). Шумерский рай — Дильмун — «чистая», «непорочная», «светлая» «страна живых», где нет ни смерти, ни болезни, цветущий сад, располагался, по всей видимости, на востоке («в месте, где восходит солнце»); именно туда, согласно клинописной записи мифа о потопе, был перенесен после своего спасения шумерский «Ной» — благочестивый царь Зиусудра (Крамер, Мифология, 128, 145).

Следует однако заметить, что это было не единственное в Месопотамии представление о расположении загробного царства (Jastrow, Religion, I, 65, 157; 354, II, 958). По мнению А. Иеремиаса, в Вавилоне космическая кибла была направлена на юг, где и находился вавилонский земной рай Адапа, в Eridu, «при впадении рек», на острове Дильмун в Персидском заливе (Jeremias, Das Alte Testament, 79—81).

Ориентация городов и дворцов

Вавилонские города имели своей моделью некий небесный архетип, определенную звезду или созвездие: Сиппар — Рака, Ниневия — Большую Медведицу, Ашшур — Арктур, Вавилон — Овна и т. д. (Wheatley, 436). В одной из клинописных надписей прямо говорится, что Ниневия строилась по «плану, начертанному в давние времена в писаниях звездного неба» (Meißner/Rost, 5)

По мнению Унгера, в Месопотамии мы впервые в истории находим города, которые сознательно строились в форме регулярного четырехугольника. Эти же принципы градостроительства были затем в начале эллинизма переняты греками и воплотились в города с прямоугольной планировкой, с осями, ориентированными по странам света (Unger, Or.-Symbolik, 3).

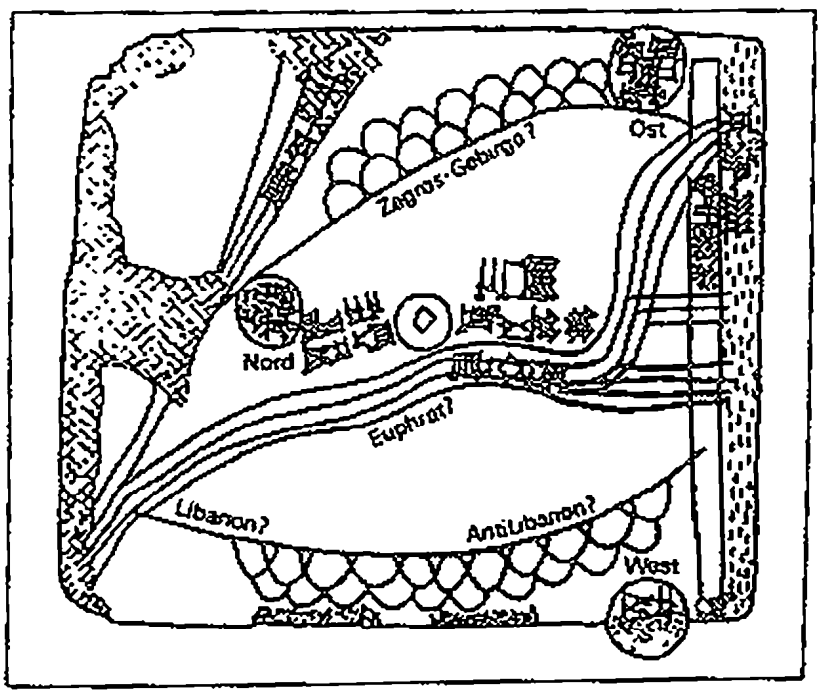
Как уже отмечалось выше, основная ось Вавилона проходила на северо-восток, в сторону «горного ветра», где находилась резиденция Мардука, бога дневного солнца, и в III тысячелетии до н. э. всходило солнце в день летнего солнцестояния (21 июня) (Unger, Babylon, 382; Idem, Maps, 320, Idem, Or.-Symbolik, 29). Таким образом, здесь предполагается смешанная астрономо-ветровая ориентация. Процессия, шествующая в этот день по «дороге Мардука» в северо-восточную сторону, наблюдала самый северный восход солнца, что служило вавилонянам своеобразными солнечными часами (Unger, Or -Symbolik, 29). Так же астрономически, но уже по восходу луны на северо-востоке в определенном пункте,

которого луна достигала каждые 18 с половиной лет, определялись страны света у вавилонян (Ibidem, 30—31). По промежуточным странам света (по ветрам) были ориентированы Ниневия, Ашшур, Хорсабад и другие города (Unger, Neue Erkenntnisse, 343; Idem, Babylon, 124—126).

В отличие от храмов, которые, по мнению Унгера, ориентировались по промежуточным по отношению к странам света направлениям (по ветрам), светские здания, особенно дворцы, ориентированы — правда, только с VI в. до н. э. — строго на юг (Unger, Or.-Symbolik, 35). Астрономической ориентацией объясняет Унгер строго на юг направленные три дворца в Вавилоне, построенные в первой половине VI в. до н. э. Навуходоносором II (Unger, Babylon, 382).

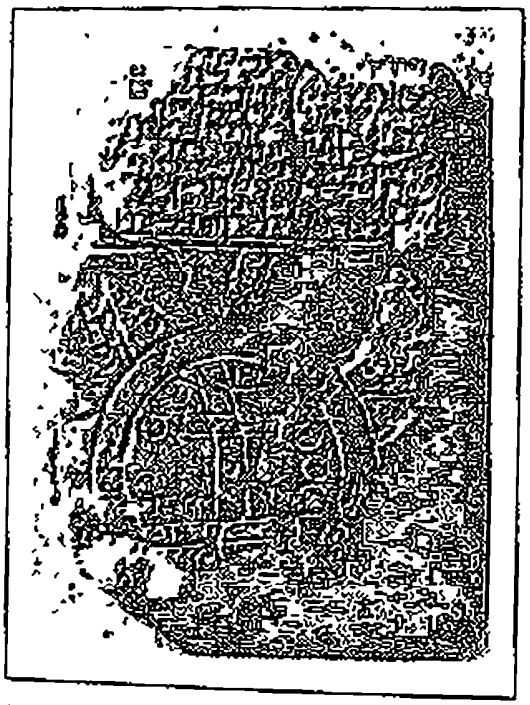
Ориентация карт

Вероятно, древнейшая карта мира, имеющая маркированную ориентацию, — это клинописная табличка ок. 2300 г. до н. э. из раскопок в Йорган Тепе неподалеку от г. Киркук. На ней изображены две цепи холмов, разделенные рекой. Наверху таблицы имеется слово «восток», внизу — «запад» и слева — «север» (Dilke, Maps, 12—13; History of Cartography, I, 133; Подосинов, Ориентация, 65). Восточная ориентация карты — практически единственной с известной ориентацией — не позволяет сделать твердых выводов об ориентации вавилонских карт, тем более что региональные карты, а именно к этому типу карт относится план местности из Йорган Тепе, могли быть совершенно различными по своей ориентации.



Вавилонская топографическая карта на глиняной табличке ок. 2300 г. до н. э.

Помимо других дошедших до нас вавилонских планов местности, чья ориентация неопределима, мы располагаем еще одной картой, на этот раз космологического порядка, дающей картину всей земли. Это так называемая «Вавилонская карта мира», начертанная на глиняной табличке ок. 600 г. до н. э., но восходящая, по-видимому, к более древним временам (хранится в Британском музее, см.: CT, XXII, Pl. 48). В центре круглого диска изображен Вавилон, что вполне естественно для большинства древних культур с их национально-государственным эгоцентризмом; на карте помещена река и даются названия нескольких областей (например, Урарту и Ассирии) и городов; на верху карты изображены горы, откуда вытекает Евфрат. Земля омывается со всех сторон рекой-океаном, который образует внешний круг и вне которого изображены семь островов со всех сторон (из них видны только четыре) с разными надписями (Unger, From the Cosmos Picture, 1—5; History of Cartography, I, 111—113).



Вавилонская карта мира ок. 600 г. до н. э.

Традиционно принято считать ориентацию карты северной, однако и здесь нет единодушия. Унгер принимал ориентацию этой карты и некоторых планов местности за северо-западную, очевидно, в соответствии со своей теорией вавилонской ориентации по промежуточным странам света (Unger, Maps, 318—319), ему возражал Мек, настаивавший на северо-восточной их ориентации (Meek, 223—226). Дилке без особых аргументов высказал предположение о западной ориентации карты мира (Dilke, Maps, 13).

На наш взгляд, северная ориентация карты является более убедительной, так как на верхнем луче написано «где солнце нельзя видеть»

(свидетельство знакомства с полярной ночью?), а на одном из лучей справа (на востоке) — «где утро рассветает» (Unger, From the Cosmos Picture, 1—2; History of Cartography, 111—113). Интересно, что острова оказались пронумерованы. Первым назван остров к юго-востоку от Вавилона, второй на юго-западе и т. д., т. е. перечисление их идет по часовой стрелке.

Из Вавилона дошло еще несколько клинописных планов городов, земельных наделов, домов, храмов и местностей, чья ориентация не является определенной и бесспорной. Унгер, например, считает, что, так же как и «Вавилонская карта мира», на северо-запад был ориентирован план Ниппура (1500—1300 гг. до н. э.), изображающий канал и части города; выявить ориентацию позволяет положение имени «Ниппур» в центре карты (Unger, Maps, 316, 318). Основываясь на северо-западной ориентации карты мира и плана Ниппура, Унгер видит здесь подтверждение своей теории вавилонской ориентации по промежуточным странам света, связанным с господствующими в Месопотамии ветрами (Ibidem, 319).

Северная ориентация Вавилонской карты мира не кажется мне случайной. Она должна корениться в астрономических и космологических наблюдениях вавилонян, которые, познакомившись с движением небесной сферы, с незаходящими циркумполярными звездами, должны были знать о расположении земной оси и северном полюсе. Недаром эти представления, не без помощи «халдеев» (т. е. вавилонских астрологов), нашли позже научное обоснование и теоретическое завершение в Греции, где научная картография (например, Птолемея) предпочитала именно северную ориентацию.

М. Ястров усматривает влияние общевавилонской южной ориентации в такой же ориентировке арабских средневековых карт и итальянских карт XIV—XV вв. (Jastrow, Orientation, 207).

Заключение

По-видимому, сочетание южной и восточной ориентации у народов Месопотамии следует объяснять наложением двух различных систем ориентации, одна из которых связана с географическим положением страны (меридиональная вытянутость ее вдоль течения Тигра и Евфрата; расположение крупнейших созвездий, по которым осуществлялась астрономическая и астрологическая ориентация, в южной части неба), другая — с солярным культом, предполагающим обрядовое обращение к востоку. Вместе с тем существование высоких гор на севере от Междуречья и большое значение Полярной звезды диктовали определенную сакрализацию и этой страны света, возможно, выразившуюся в северной ориентации вавилонских карт.

Глава 5. ЕГИПЕТ

«Ты Ра, ты достигаешь пределов... Озаряется земля, когда ты восходишь на небосклоне, ты сияешь, как солнечный диск, ты разгоняешь мрак, щедро посылая лучи свои, и Обе Земли просыпаются, ликуя, и поднимаются на ноги... Руки их протянуты к тебе, они прославляют тебя, когда ты сияешь надо всею землею, и трудятся они, выполняя свои работы... Вся земля во власти твоей десницы, ибо ты создал людей; ты восходишь — и они живут, ты заходишь — и они умирают. Ты время их жизни, они живут в тебе. До самого захода твоего все глаза обращены к красоте твоей. Останавливаются все работы, когда заходишь ты на западе...»

Гимн Атону
(перев. М. А. Коростовцева)

Общие замечания

Одна из древнейших на Земле цивилизаций — египетская — возникла еще до 3000 г. до н. э., который условно начинает историю Египта Около этого времени произошли события большой важности: было изобретено письмо, произошло объединение Верхнего и Нижнего Египта в единое политическое целое, лунный календарь был заменен солнечно-лунным, появился гончарный круг. В это же время была зафиксирована мифологическая система, которая, модифицируясь и развиваясь, просуществовала много столетий.

Древние источники сообщают противоречивые сведения о сакральной ориентации египтян. По-видимому, она состояла из разнородных элементов, наслаивавшихся друг на друга, сосуществующих в сложном взаимодействии и подчас противоречащих друг другу. Не следует забывать, что временная протяженность существования египетской цивилизации (около 3 тысячелетий) такова, что предполагать наличие какой-то единой сакральной ориентации на протяжении всей истории Египта было бы неверно à priori. Кроме того, «недогматический» характер египетской мифологии, предполагающий множественность сосуществующих — даже в рамках одного текста — вариантов постижения и изображения мира (существовали конкурирующие друг с другом гелиопольская, мемфисская и гермопольская, позже фиванская мифологические доктрины), также затрудняет и осложняет изучение сакральной ориентации в пространстве.

В то время как солярные культы, рано утвердившиеся в Египте, требовали соблюдения направления запад — восток для устройства хра-

мов, направления молитвы и локализации загробного царства, издревле существовали также астральные представления о севере как месте жизни умерших под северными звездами, а также все больше утверждалась идея о размещении царства мертвых на западе. Наряду с этим движение Нила с юга с древнейших времен делало сакральной и эту страну света. Эти противоречивые ориентационные принципы нашли свое отражение и в речевой практике, и в устройстве храмов, и в погребальном обряде, и в литературных источниках («Тексты Пирамид», «Книга Мертвых» и др.).

Если говорить в общем, то четыре страны света в Египте с древнейших времен считались священными (Антес, 58); они обозначали весь существующий мир (ср. «Гимн в часть Ра, когда он восходит над горизонтом» из Папируса Некхта (Брит. муз. N 10471, лист 21): «Север и Юг, Запад и Восток обращаются к тебе с хвалой, о [Ра], первичная материя земли, самостоятельно обретшая свое существование»; ср. «Книга Мертвых», гл. 14: «Боги Севера и Юга, Востока и Запада восхваляют тебя, [Ра]» и гл. 130: «Небеса открыты, земля открыта, Запад открыт, Восток открыт, южная половина неба открыта, северная половина неба открыта... перед Ра, когда он поднимается над горизонтом»; см.: Бадж, Путешествие, 119, 146).

Небосвод мыслился укрепленным на четырех столбах, стоявших на границах земли по четырем странам света (они названы в «Книге Мертвых», гл. 17 и 109 «столпами бога Шу», отделившего в процессе космогонии небо от земли; см.: Бадж, Путешествие, 160, 255). Отсюда такие часто встречающиеся выражения, как «Я распространил страх перед тобой вплоть до четырех столбов неба», или сравнение — устойчив, «как небо на его четырех столбах» (Urk. IV, 612, 183, 843; см.: Уилсон в: Франкфорт и др., 58). В древнейших пластах мифологии купол неба изображался и как небесная корова; изображения и описания небесной коровы встречаются на стенах царских гробниц между 1350 и 1100 гг. до н. э. (так называемая «Книга небесной коровы»), но представление о ней восходит к доисторическим временам (Там же, 55—57). Этот купол опирался, таким образом, на четыре коровьи ноги, понимаемые как четыре опоры мира. Каждая из них, согласно «Книге небесной коровы», охранялась и поддерживалась двумя божествами, которые выступали патронами стран света (Там же, 56—58).

Восемь египетских божеств — *хех* (они отразились в гермопольском мифе об Огдоаде — «Восьмерке богов») произошли из первоначальных четырех богов, зафиксированных в другой, более ранней традиции (см.: Kees, Götterglaube, 168—169). Это были четыре стража небесных подпорок — *джам*, идентифицированные позже как «четыре сына Хора». Очевидно, о них в «Текстах пирамид» говорится как о «тех четырех богах, которые стоят на подпорках неба и несут вахту» (Pyr 1385a и др.); в пирамиде Неферкара (Pyr. 556) они называются «четырьмя богами, стоя-

щими на скипетрах неба», а согласно текстам пирамиды Пепи (Pyr. 568) они приносят фараону ладью, на которой он отправляется в загробный путь (ср.: Матье, 49—50, 68). Они имели и свои имена: Хеху, Нуну, Тенму и Неку. Интересно, что поздняя концепция Огдоады, известная по надписям из фиванских храмов, предполагает, что восемь божеств — *хех* — это четыре пары мужчин и женщин, которые персонифицировали первоначальные четыре стихии, элементы первобытного хаоса, как показывают их имена: Нун (он) и Наунет (она) — безграничный океан, Хух и Хаухет — безграничное пространство, Кук и Каукет — тьму, Амун и Амаунет — невидимое, воздух; они же признаются создателями Ра в Мемфисе и Атума в Гелиополе (Morenz, Ägypten, 99; Уилсон в: Франкфорт и др., 69, 88, 93, 98—100; David, 48—49; об отождествлении стран света с различными богами см. подробнее: Keßler, 1214).

На мой взгляд, это объяснение, восходящее, по-видимому, к древним временам, прежде всего раскрывает смысл числа «восемь» в отношении к четырем странам света. Во-вторых, оно дает возможность предположить связь между странами света и стихиями (элементами), соответствующими друг другу в рамках символической классификации, которая свойственна большинству архаических культур. В «Гимне в честь Ра, когда он восходит над горизонтом» из Папируса Ани (Брит. Муз. N 10470, лист 1) содержится приветствие Татунену — богу земли, одному из древнейших богов Египта, который восхваляется как «Единственный, Творец рода человеческого и Создатель вещества богов юга и севера, запада и востока» (Бадж, Путешествие, 113).

Четыре (или восемь) божественных стража стран света аналогичны, таким образом, четырем или восьми богам-хранителям стран света, известным в других архаических культурах Евразии.

О сакральном значении стран света свидетельствует и тот факт, что фараон Рамсес II (1290—1224 до н. э.), строя в Дельте свою новую столицу Пер-Рамсес, которая должна была стать и религиозным центром, построил четыре храма по четырем странам света: на западе — храм Амона, на юге — храм Сета, на севере — храм Уаджет, на востоке — храм сирийской богини Астарты (Жак, 241).

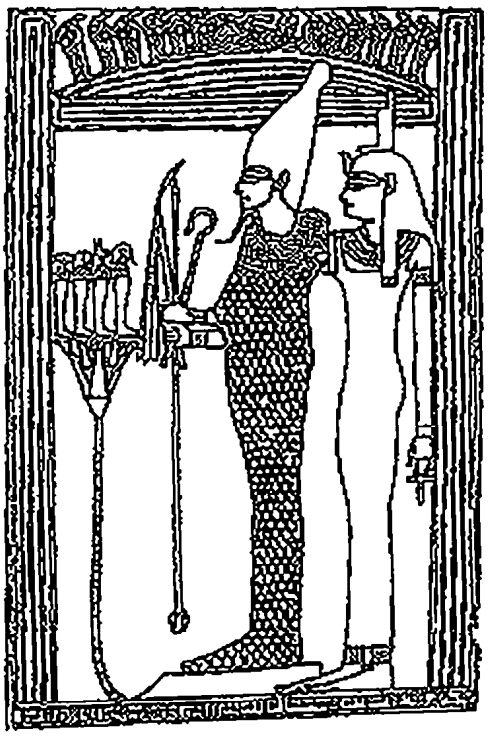
Страны света и символическая классификация

Выше уже говорилось о существовании, согласно одной из древнеегипетских мифологических версий, божественных покровителей стран света в лице четырех или восьми божеств — *хех*, существующих параллельно «четырем сыновьям Хора». Имена последних — Имсети (Местта), Хапи, Дуамутеф (Туамаутеф) и Кебехсенуф (Кебхсеннуф). Кроме того, что они именовались «Четырьмя Столпами Неба», они почитались и как астральные божества, спутники Большой Медведицы. В «Книге

Мертвых» (гл. 17) о них говорится, что «они суть спина Большой Медведицы на Северном небе» (Чегодаев, 8. 156, ср. 162).

Одну из молитв «Книги Мертвых» (гл. 137 А), обращенную, в частности, и к «сыновьям Хора» как к защитникам умершего на том свете, предписывается читать при свете четырех факелов: «четыре человека должны взять эти факелы в руки, а на плечах их должны быть начертаны имена столпов Хора» (см.: Бадж, Путешествие, 306). Им, как и «богам Юга, Севера, Запада и Востока», «дорогам Юга, Севера, Востока и Запада», «Прекрасным Рулям Северного, Западного, Восточного и Южного неба», предписывалось приносить жертвы во время празднеств Аменгета («Запада», т. е. Загробного царства) (Бадж, Путешествие, 312—313).

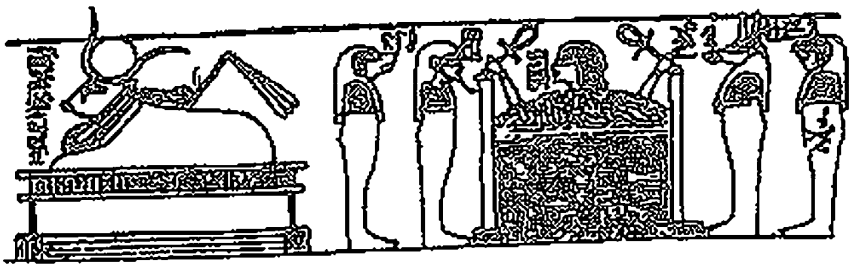
Обычно на папирусных иллюстрациях к «Книге Мертвых» они обозначались как боги, стоящие рядом друг с другом на лотосе (см., например· Бадж, Путешествие, 123, 126, 272), но иногда их располагали по двум или четырем сторонам от изображенного покойника или заходящего солнца (Там же, 154, 163, 346, 397).



Сыновья Хора из «Книги мертвых»

Есть свидетельства и зооморфной символики стран, воплощенной в зверообразных изображениях «сыновей Хора». Так, на изображении загробной сцены суда из Папируса Ани (Брит. муз. N 10470, табл. 4, листы 29 и 30) четверо божеств представлены следующим образом: Места — с головой человека, Хапи — с головой обезьяны, Туамаутеф — с головой шакала, Кебхсеннуф — с головой сокола (Бадж, Путешествие,

128, 272; см. также: Он же, Египетская религия, 317). Обращает на себя внимание наличие среди «животного» ряда одного «человеческого» образа. Это обстоятельство сближает рассмотренный случай с зооморфной символикой стран света во многих архаических культурах Евразии (Китай, Индия, Иудея, Скандинавия и др.) и подтверждает правомочность понимания звероголовости «сыновей Хора» как отражения животного символизма стран света.



Сыновья Хора в зооморфном виде из «Книги мертвых»

Что касается цветовой символики в обозначении стран света в Древнем Египте, то Ж. Познер считает, что особой системы соотношения стран света с цветом египтяне не выработали, за исключением того, что белый цвет символизировал Верхнее царство, красный — Нижний Египет (таким цветом обозначались их короны), но красный цвет мог означать еще и пустыни запада или востока (Posener, 76; Kees, Farbensymbolik, 417—418; ср.: «Книга Мертвых», гл. 138: «Хор, владыка Черной страны [«кемет», т. е. Египта] и Красной страны [«дешрет», т. е. пустыни]», см.: Чегодаев, 149, 51). Известно, что в Мемфисе — первой столице объединенного Египта — существовали две сокровищницы, куда поступали подати из Верхнего и Нижнего Египта, — «Белый дом» и «Красный дом» (David, 17). В. Шенкель считает, что основу цветовой символики Египта составляла сакральная четверка цветов — красный (dšr), черный (km), белый (ḥḍ) и зеленый (wȝḏ), которые олицетворяли собой соответственно пустыню, плодородную почву, свет и рост растений (Schenkel, 131—147; ср.: Hermann/Cagiano di Azevado, 362—373 с литературой).

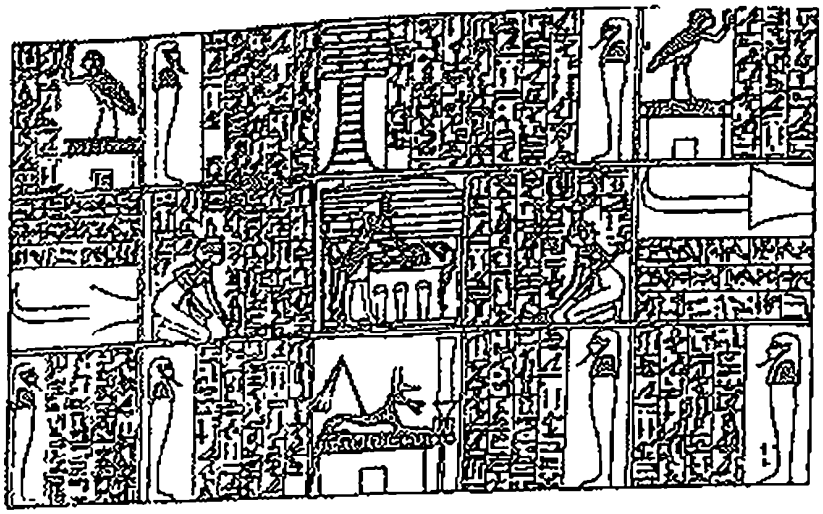
Юг и Север страны так много значили в истории и мифологии Египта после объединения Верхнего и Нижнего Египта, что, вероятно, эти две страны света получили такое преимущественное значение перед востоком и западом вообще и даже развили свой символизм — цветовой (белый и красный), божественный (боги-покровители обеих земель Хор и Сет, богини-покровительницы царских корон: Южной — Нехбет в образе белого грифа и Северной — Уаджит/Уто в виде кобры; ср. выше о храме Уаджит на *севере* столицы Рамсеса II) и зооморфный (гриф и

кобра, входящие в украшения соответствующих корон фараона). Во время коронации нового фараона возложение на него двух корон с их символикой являлось важнейшим актом и олицетворяло возобновление сакрального соединения обеих земель, восстановление единства Египта, гарантом которого и должен был быть фараон. По свидетельству Х. Бруннера, статуи фараонов на цоколе имели с двух сторон эмблемы Верхнего и Нижнего Египтов, направленные в две противоположные стороны. Поскольку они должны были указывать каждая в свою сторону (север или юг), то мы можем точно установить ориентацию скульптуры в храме или гробнице (на запад или на восток). То же можно сказать и о стелах с изображением фараона, где тот стоит или в верхнеегипетском облачении и тогда должен смотреть в сторону юга, или в нижнеегипетском — со взглядом на север (Brunner, Zum Raumbegriff, 617).

Известна борьба Хора и Сета, олицетворяющая соперничество Нижнего и Верхнего Египта, причем в поздней версии Сет ассоциируется с севером, пустыней и засухой (см.: Мелетинский, Поэтика, 211, 220, 255), а Хор прямо называется «Владыкой Юга» (тексты см.: Бадж, Путешествие, 423, 429). Предполагается, что еще в доисторические времена сокол-Хор был местным божеством в Иераконполе в Верхнем Египте (Антес, 71; о сложности исторической интерпретации борьбы Хора и Сета см.: David, 28—31).

Говоря о символической классификации в древнем Египте, следует, вероятно, учитывать существование здесь особо развитой дуальной структуры космоса и социума (противопоставление Неба и Земли, Севера и Юга, богов Хора и Сета, дуализм царствования «владыки Обеих Земель» и т. д.), коренящейся в противопоставлении Верхнего и Нижнего Египта (см. подробнее рассуждения Вяч. Вс. Иванова в предисловии к: Франкфорт и др., 10—12 с литературой).

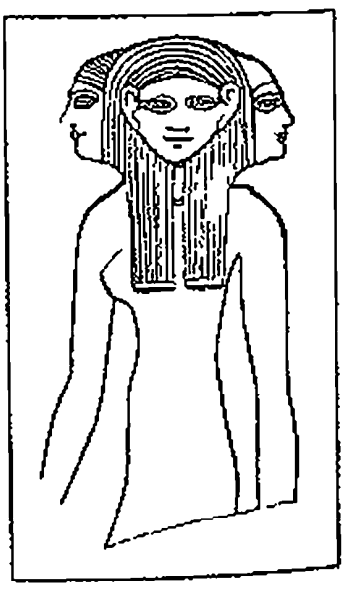
Тем не менее Восток и Запад также, по-видимому, имеют своих божественных покровителей, подобно тому, как Хор и Сет отождествлялись с Югом и Севером. Ими являлись, судя по иллюстрациям к «Книге Мертвых», богини Исида и Нефтида (Нефтис). Исида в рисунках, изображающих космологический взгляд на вселенную, всегда изображается в левом (восточном) углу, а Нефтида — в правом (западном) (о космологическом взгляде на юг см. следующий параграф), при этом Исида часто выступает сидящей на символе рассвета, а Нефтида — на символе заката, или Исида — перед «львом рассвета», Нефтида — перед «львом заката» (илл. см.: Бадж, Путешествие, 152, 154, 158). На виньетках Папируса Мут-хетеп (Брит. муз. N 10010, листы 4 и 5) Нефтида изображена стоящей у изголовья мумии умершей, а Исида — в ногах (Бадж, Путешествие, 346, 397); поскольку мы знаем, что мумифицированные тела располагались головой на запад (см. ниже), Нефтида опять оказывается олицетворением запада, а Исида — востока.



Исида и Нефтида около мумии из «Книги мертвых»

Все это дает возможность предположить, что обе богини (они входили в число гелиопольской Великой Эннеады, считались дочерьми бога земли Геба и богини неба Нут, как и Сет, муж Нефтиды; Хор был сыном Исиды) вместе с богами их круга и происхождения Хором и Сетом образовывали четверку божественных патронов стран света: востока — Исида, юга — Хор, запада — Нефтида, севера — Сет.

В магическом папирусе из Абидоса (Papyr. Salt. 825, Брит. муз. N 10651) при описании так называемого «Дома жизни» центральное помещение отведено Осирису, а четыре боковых корпуса, расположенных по странам света, населяют Исида, Нефтида, Геб и Нут. Это дает основание считать последних богов патронами соответствующих стран света (Тураев, Текст, 231—241; Семека, Символы, 108). В то же время мы знаем и об ином распределении ветров (стран света) и их патронов; так, по некоторым текстам «Книги мертвых», северный ветер принадлежал Осирису, южный — Ра, западный — Исиде, восточный — Нефтиде (Бадж, Египетская религия, 254). Во время проведения церемонии «отверзания уст и очей», проводимой над мумией или статуей умершего, следовало кропить вокруг статуи водой из четырех сосудов по четырем странам света; при этом поочередно обращались к богам Хору, Сету, Тоту и Сепу, которые, очевидно, выступали покровителями этих стран света (Бадж, Египетская религия, 316)



Богиня Хатхор

Существование различных версий, в которых патронами стран света выступают то одни, то другие боги, не должно нас удивлять, поскольку в мифологическом сознании египтян всегда прекрасно уживались различные теологические объяснения одних и тех же явлений (Антес, 57—64).

Напомню, что по четырем странам света были направлены четыре головы богини Хатхор, составлявшие капитель колонн храмов и святилищ в Древнем Египте, начиная уже с XVIII династии (Haeny, 1089—1041).

Южная ориентация

По мнению большинства исследователей, изначальная ориентация древних египтян — южная, так как именно с юга начиналось течение Нила — источника их жизни и благоденствия (Уилсон в: Франкфорт и др., 48—51, 55).

Один из гимнов времени Среднего царства (XXII—XVIII вв. до н. э.) воспевает Нил как высшее божество:

Слава тебе, Нил, выходящий из этой земли,
Приходящий, чтобы оживить Египет! <. >
Орошающий поля, сотворенный Ра,
Чтобы всех животных оживить.
Напояющий пустыню далеко от воды,
Роса его спускается с небес <...>
Если он медлит, то замыкается дыханье,
И все люди бледнеют,
Уничтожаются жертвы богов,
И миллионы людей гибнут <. .>
Когда же он восходит, земля в ликовании,
И все живое в радости,
Зубы все начинают смеяться,
И каждый зуб обнажен.
Приносящий хлебы, обильный пищей,
Творящий все прекрасное, < >
Творящий траву для скота,
Заботящийся о жертве богу каждому —
Находящемуся в преисподней, на небе, на земле, <...>
Наполняющий амбары, расширяющий закрома,
Заботящийся о вещах бедняков. <...>

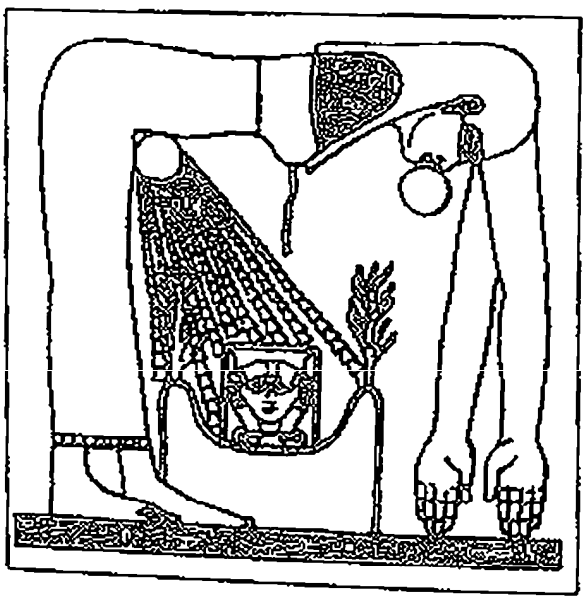
(Перевод М. Э. Матье в: Матье, 239)

Обожествление Нила и его истоков обусловило речевую практику, в которой одно из названий юга идентично понятию «лицо, перед, начало» (ḫntj). «Север» соответственно обозначается словом, имеющим значение «затылок, задняя сторона» (pḥt). Одно и то же слово служило для обозначения «востока» и «левого» (jꜣb), «запада» и «правого» (jmn) (см.: Sethe, Name, 1—29; Tallqvist, 118; Posener, 69—78; Keßler, 1213—1214; Культура древнего Египта, 247—248; Уилсон в: Франкфорт и др., 55). Эта особенность ориентационной терминологии приводила к любопытным в лингвистико-культурологическом отношении результатам, о которых хорошо

сказал Дж. Уилсон: «Египетское слово, означающее „идти на север", — то же слово, что „идти вниз по течению", а слово „идти на юг" — соответственно „идти вверх по течению", т. е. против течения. Когда египтянам случалось встретить другую реку, например, Евфрат, текущий не на север, а на юг, им приходилось выражаться так: „Эта перевернутая вода, которая течет вниз по течению, двигаясь вверх по течению", что переводится и так: „Эта перевернутая вода, которая течет вниз по течению, двигаясь на юг"» (Уилсон в: Франкфорт и др., 50).

В соответствии с течением Нила южная сторона имела также название «верхняя страна» (rēs).

Многочисленные иконографические материалы показывают, что при изображении движения солнца египтяне представляли солнце восходящим в левой части композиции из «восточных гор» (или гора Бакхет) и заходящим в правой части в «западные горы» (или гора Ману), что предполагает обращение к югу как передней стороне (см., например, иллюстрацию в так называемом «Мифологическом папирусе певицы бога Амона Та-хем-эн-мут» XXI династии, хранящемся в Варшавском национальном музее). Аналогично этому также на рельефе из храма Хатхор в Дендере изображение богини неба Нут, которая в левой части неба рождает солнце (и оно появляется в долине Нила между восточными и западными горами), а в правой проглатывает его (см. изображения в: Рак, 23; 50).



Рельеф с богиней Нут

Текст ок. 1300 г. до н. э. из царских гробниц гласит: «Звезды входят вслед за солнцем Ра в уста Нут в месте головы ее на западе, и она поглощает их... Она будет их рождать, они будут жить и будут выходить из зада ее на востоке ежедневно» (цит. по: Антес, 98; ср.: Матье, 232).

Несомненно, взглядом на юг обусловлено изображение заходящего солнца на Папирусе Кенны, лист 3, где изображен диск солнца, увенчивающий голову сокола, глядящего вправо; справа и слева от сокола располагаются фигуры известных нам уже «четырех сыновей Хора» — Места, Хапи, Туамаутеф и Кебхсеннуф (илл. см.: Бадж, Путешествие, 154).

Восход солнца «слева» при взгляде на юг был настолько привычен, что египетские путешественники, попав в южное полушарие, с удивлением отмечали, что солнце там «восходит справа» (Жак, 262).

По мнению К. Зете, обозначение южной стороны как главной отражает политическое верховенство Нижнего Египта после объединения двух частей страны (Sethe, Namen, 26; ср.: Keßler, 1214). В перечислении стран света или расположении земель, направлений ветров, локализации богов, людей, частей армий и т. д. юг, как правило, предшествует северу, Верхний Египет всегда называется прежде Нижнего и т. д. (Tallqvist, 118; Posener, 70—71; Keßler, 1213). Возникающая при этом символика правого-левого как благоприятного-вредного также отразилась в древнеегипетских текстах; таким образом, за востоком признавалась злая сторона, а за западом — добрая (Posener, 72—73; Keßler, 1213).

Согласно концепции Фротингема, восточная сторона во всех культурах должна была считаться благоприятной, поэтому и южноориентирующиеся египтяне должны были, по его мнению, считать левую сторону благоприятной (Frothingham, 63—64); тексты, однако, дают далеко не однозначную характеристику «левого» и правого» (подробнее см. ниже).

Интересно, что южная ориентация сохранилась в районе течения Нила и посейчас; так, в языке *махас* (нилотский язык) слово *orro* означает «лицо, перед» и «юг» (Шемякин, 46).

Восточная ориентация

Наряду с исконной южной ориентацией по Нилу очень рано развивалась и восточная ориентация, связанная с культом солнца и его бога (Ра или Рэ), который почитался как божество уже царями II династии, а в конце III тыс. до н. э. воспринимался как верховный бог (Антес, 79—80). При V династии (XXV—XXIV вв. до н. э.) солнечный культ стал государственным. Царь Эхнатон (Аменхотеп IV) ок. 1370 г. отверг всю предшествующую мифологию, объявив бога Ра единственным высшим божеством, а себя сыном Ра и Атона.

Естественно, что усиление солярного культа приводило к выделению восточной страны света как наиболее сакральной. Восток, где восходит солнце, назывался «Страной Бога» (t' nṯr), там было место рождения и возрождения, в то время как местом смерти и загробной жизни был запад.

Высказывалось мнение, что северо-южная ориентация развилась первоначально в Верхнем Египте, где течение Нила с юга на север —

наиболее характерная черта ландшафта. Что же касается восточно-западной ориентации, то она могла возникнуть в районе Дельты, где при широком разливе реки направление ее течения оказывалось не таким важным, как восход солнца на востоке. Вероятно, в результате объединения Юга с Севером солярная ориентация как часть официальной теологии возобладала постепенно во всем Египте, при этом южноориентированная языковая терминология могла долго оставаться неизменной (Wilson in: Frankfort e a., 52 = Франкфорт и др., 55—56; Kees, Totenglauben, 22—27).

Естественно, что восточноориентированное восприятие резко контрастировало с той негативной оценкой, которая давалась востоку при южной ориентации (левое = восток = плохо). Отсюда такая разноречивость текстов, при которой, с одной стороны, восточная сторона воспринимается как благостная (см., например, в «Текстах пирамид» [III тыс. до н. э.]: Pyr. 2175), с другой, — как опасная и зловещая (см., например: Hieratic Ostraca, 1, 7, 5; ср.: Morenz, Rechts, 64—65, Posener, 73). Недаром, вероятно, мужская половина могла ассоциироваться с левой стороной, а женская — с правой (Перепелкин, Частная собственность, 31, ср. 54, 55), что противоречит повсеместно распространенной в Евразии практике отождествления мужского и женского в рамках бинарных оппозиций.

З Моренц приводит слова одного гимна в честь Амона из времени Мернептаха (ок 1230 г.), в котором Амон посылает души умерших грешников налево, на восток [ḫ^{c}(w)], а праведников — направо, на запад (i'mnt.t), что соответствует обычной средиземноморской оценке правого-левого, но расходится с оценкой востока-запада (Morenz, Rechts, 63—69). Моренц предполагает, что «плохой» восток обязан своим существованием представлению о востоке как месте схватки хаотических и космических начал и наказания первых, как месте казни и, в частности, наказания Сета (см.. Papyr Sall. 825). Думается, что это объяснение вторичного характера; египтянам, обращенным лицом к югу, приходилось искать оправдания расположению левой стороны с востока.

По-видимому, предпочтением ориентации на юг следует объяснять не только противоречивость восприятия «правого-левого», но и многие другие особенности ориентации в египетской культуре, которые казались странными уже соседям египтян. Так, Геродот, рассказав о течении Нила, отмечает «Подобно тому как небо в Египте иное, чем где-либо в другом месте, и как река у них отличается иными природными свойствами, чем остальные реки, так и нравы и обычаи египтян почти во всех отношениях противоположны нравам и обычаям остальных народов» (Herod. 2, 35). Среди этих «странностей» Геродот упоминает следующую: «Эллины пишут свои буквы и считают слева направо, а египтяне — справа налево. И все же, делая так, они утверждают, что пишут направо, а эллины — налево» (Ibidem, 2, 36). Помимо констатации неопределенности оппозиции «правое-левое» это свидетельство Геродота позволяет поставить вопрос о право- и левостороннем письме как отражении обще-

космологических представлений тех или иных народов (см., например, рассуждения об этом: Campbell L. A., 79).

Северная ориентация

Наряду с южной (природной, по Нилу) и восточной (солярной) ориентациями, источники свидетельствуют также о существовании *астральной* погребальной ориентации на север. Там в районе незаходящих околополярных звезд помещалась область Дуат (Дат) — ночное звездное небо, место вечного блаженства, куда стремились души умерших (об этом упоминают «Тексты Пирамид»). Египтяне называли эти звезды «не знающими уничтожения», они символизировали победу над смертью, вечную жизнь. Поэтому северная часть неба оказывалась сакральным местом (locus sacer).

Со временем солярная идеология, распространившись по всему Египту, вытеснила северную ориентацию, и область Дуат переместилась с северной части неба сначала в восточную — место ежедневного «воскресения» Солнца, подобно которому воскресал и сам фараон, а затем — в подземный мир на западе (Wilson in Frankfort e. a., 56—57 = Уилсон в: Франкфорт и др., 59—60; о сложности понимания слова Дуат см.: Kees, Totenglauben, 61—63; Коростовцев, Религия, 214). Более того, в древности даже думали, что вход в Дуат находится в скалах на западном берегу Нила недалеко от Абидоса (Чегодаев, 8. 161; Бадж, Путешествие, 49).

Почитание северной стороны как благотворной могло связываться и с северным ветром, который дул со Средиземного моря и приносил в Нильскую долину освежающий воздух (ср.: «Книга Мертвых», гл. 178: «Я [бог Тот] принес ветер Ун-неферу, я принес ему прекрасный северный бриз, когда он появился из утробы матери своей»; см.: Бадж, Путешествие, 400; ср. также 410); «северный ветер был добрым, египтяне высоко ценили его и считали младшим божеством...» (Уилсон в: Франкфорт и др., 49).

Западная ориентация

При том, что нормальной для древних египтян была последовательность перечисления стран света: юг — север — запад — восток (Keßler, 1213), нередки и перестановки в этом порядке, среди которых часто встречается последовательность: запад — восток — юг — север; особенно часто она выступает в «Текстах Пирамид», что связано, очевидно, с религиозной хтонической ориентацией, отразившейся в этих текстах (см., например: Pyr. 164—166; 464a, 470b, 554bc и др.; ср. также: Tallqvist, 118—119. Posener, 74, not. 1).

Возможно также, что в таком перечислении стран света отразилась западная культовая ориентация, приписываемая египтянам Плутархом

(Plutarch. De Is. et Os. 32: «Египтяне полагают, что восток — это лицо мира, север — правая сторона, юг — левая» — Αἰγύπτιοι γὰρ οἴονται τὰ μὲν ἑῷα τοῦ κόσμου πρόσωπον εἶναι, τὰ δὲ πρὸς βορρᾶν δεξιά, τὰ δὲ πρὸς νότον ἀριστερά). В то время как некоторые исследователи видят здесь ошибку Плутарха (Posener, 73, not 11; Sieveking W. in: Plutarchi Moralia, 2, 3, Leipzig, 1971, ad loc.), Талквист считает вполне возможным существование такой западной ориентации; при этом мир и движение солнца обозревались как бы с Востока (τοῦ κόσμου πρόσωπον); важную роль в сложении этой ориентации могло сыграть представление о западе как месте расположения царства мертвых (Tallqvist, 118, 122).

На мой взгляд, едва ли можно говорить здесь об ошибке Плутарха: более широкий контекст высказывания показывает, что здесь имеет место именно взгляд с востока: «Есть культовая песнь скорби, исполняемая в честь Нила; в ней оплакивается рожденный в пределах левой стороны и погибший в пределах стороны правой, ибо египтяне полагают... <далее следует вышеприведенный текст>... А так как Нил несет воды с юга и на севере поглощается морем, то справедливо говорят, что рождается он в левой стороне, а гибнет — в правой». Более того, в другом своем сочинении (Plutarch. Quaest. conviv. 8, 8, 2) Плутарх воспроизводит ту же ориентацию относительно течения Нила, говоря: «оплакивая смерть этого бога [Осириса. — А. П.], рождающегося в левых областях и погибающего в правых, они [египтяне. — А. П.] иносказательно говорят о кончине Нила, впадающего в море» (русский перевод Я. М. Боровского в: Плутарх. Застольные беседы. Л., 1990. С. 152; в примечании к этому месту говорится, что правое и левое здесь подразумеваются с точки зрения «путешественника, плывущего в Египет из Малой Азии», что представляется ошибкой).

Поскольку, как мы видели, Нил — податель жизни — «рождается в левой стороне, а гибнет — в правой», это обстоятельство могло быть еще одним основанием для оценки правой стороны как «плохой» (см. об этом выше).

«Книга мертвых», литературный памятник, возникший и ставший популярным в середине II тысячелетия до н. э. (Чегодаев, 8, 148; Коростовцев, 239 считает время возникновения «Книги мертвых» ок. 2300—1700 гг.) отражает вполне «прозападный», хтонический характер заупокойных представлений египтянина, когда главным божеством становится Осирис — владыка «Прекрасного Запада», как называли часто царство мертвых (Осирис выдвигается на первый план при фараонах XI и XII династий, см.: David, 98, 105—112).

Как выше уже указывалось, храм богини Уаджет в столице Рамсеса II Пер-Рамсес был расположен на северной стороне города; в этой связи следует привести фразу из 23 главы «Книги Мертвых», в которой говорится: «Я Сахмет-Уаджит, сидящая на правой стороне неба» (Чегодаев, 8. 158; в русском переводе с английского издания Баджа в этом

месте приведена иная версия: «Я богиня Сеххет, и я сижу на своем месте на великом небесном ветре(?)», см.: Бадж, Путешествие, 179). Не отражает ли понятие «правая сторона неба» (или «великий небесный <северный?> ветер») взгляд с востока на запад, при котором север оказывается справа и о котором писал Плутарх? Тем более мы знаем, что богиня Уаджет (Уаджит) олицетворяла в виде кобры корону Нижнего (Северного) Египта. Такой же взгляд предполагается, по-видимому, и в Главе 25: «Я поместил свое имя в Пер-Ур [святилище Верхнего Египта и его символ]. Я сделал так, что мое имя помнят в Пер-Ну (святилище Нижнего Египта и его символ] в эту ночь счета лет и исчисления месяцев. Я — Этот Обитатель, сидящий в восточной части неба...» (Чегодаев, 8, 159).

Ориентация храмов

Египетские храмы мыслились, как и на всем Ближнем Востоке, как жилище, место пребывания божества. Отсюда и конструктивные особенности храмов (см. подробнее: Nelson H. H., 44—53).

До V династии храмы строились лишь при гробницах фараонов для отправления поминальных церемоний, обеспечивавших благополучие покойника в загробном мире. Первые храмы отдельным божествам стали сооружаться фараонами V династии: судя по сообщениям письменных источников, почти каждый из них построил храм Солнца-Ра (они назывались *чехен*) (Коростовцев, Религия, 157; Савельева, 43—45). П. Баргэ считал, что солнечные храмы (они представляли собой огороженное стеной пространство с каменным обелиском и жертвенником рядом с ним) строились по оси восток-запад, т. е. ориентировались по солнечному движению (Barguet, 337—339).

Логически оправданное предположение Баргэ опровергается, тем не менее, археологическими материалами. По раскопкам нам известны только два храма Солнца периода Древнего царства (они все сооружались на западном берегу Нила в некрополе Абу-Сира). Лучше всех изучен самый известный египетский солнечный храм царя Ниуссира (или Ниусерра, 2420—2396 гг. до н. э.); главным культовым объектом храма служил каменный обелиск с основанием в виде усеченной пирамиды — символом первоначального мифического камня-холма Бенбен, на котором впервые появилось солнце (Жак, 197). Вход в храм находился на северной стороне комплекса, крытый проход вел к южной стороне, где находился обелиск. Солярный характер поклонения божеству выражался, пожалуй, лишь в восточном (относительно обелиска) положении жертвенника — самого главного культового инструмента в ежедневной литургии Солнцу (LA, V, 1095; Савельева, Храмовые хозяйства, 45, 48—49). По-видимому, такая ориентация входа солнечных святилищ подтверждает точку зрения П. Познер-Криже о заупокойном ха-

рактере также и этих храмов, тесно связанных с соответствующими поминальными храмами (Posener-Kriéger, 1, 47—49, 271, 304; 2, 519—525; ср.: Савельева, 43—44).

Короткий период прямого солнцепоклонничества (3-я четверть XIV в. до н. э.), утвержденного фараоном-реформатором Нового царства Эхнатоном (см. о его реформе: Перепелкин, Переворот), ознаменовался строительством в новой столице Ахетатоне нескольких храмов, которые представляли собой открытые дворы, обнесенные каменной оградой, с рядами жертвенников по обе стороны от входа. Вход в эти храмы почти всегда находился теперь уже на восточной стороне (Большой храм Атона, Двор Атона, Сень Ра и др.). Показательно, что храм вечерних богослужений Атону, который назывался «Проводы Атона на покой» и в котором главной жрицей была сама жена фараона Нефертити, ориентировался на запад (Рак, 139).

Очень мало что известно о *городских* храмах богов Древнего царства. Они строились из кирпича-сырца и, видимо, поэтому не сохранились (Савельева, 51).

Лишь начиная с XVIII династии (Новое царство) до нас дошли некоторые храмы, отличные от поминальных, хотя архитектонически они должны восходить к традициям Древнего и Среднего царств (Коростовцев, Религия, 157—158). Они были, как правило, прямоугольными в плане (см. самые знаменитые храмы в Карнаке (Амона-Ра), в Луксоре, посвященный триаде Амону-Ра, Муту и Хонсу, и в Эдфу — храм Хора); дорога от входа с пилонами вела во дворик, потом в портик, оттуда в колонный зал и, наконец, в темную «святая святых», где находилось культовое изображение бога храма (Коростовцев, Религия, 158; David, 103).

Считается, что храмы Египта Нового царства дают самую различную ориентацию по всем странам света (Nissen, Orientation, 29); эта констатация приводила исследователей к выводу о безразличии их строителей к тому, как будет ориентирован будущий храм (Fergusson, 119; Atkinson, 75; Kees, Ägypten, 295, 304; Möhlenbrink, 80—81).

Известно, однако, сколь большое значение имели для египтян астрономические познания (например, для составления календаря), которые должны были проявиться и в ориентации храмов (ср. ниже об ориентации пирамид). Б. Ван-дер-Варден считает Среднее царство «золотым веком» древнеегипетской астрономии (Ван-дер-Варден, 35). Поэтому давно уже было высказано предположение, что помимо солярной — на восток — ориентации святилищ Солнца, существовала и другая — астральная — по восходу звезд, связанных с божеством — патроном храма (Lockyer Nissen, Orientation, 28; Murray, 163, Bonnet, RÄR, 566).

Особенно важен был культ и календарно-астрономический смысл Сириуса-Сотис, чей первый утренний (гелиакический) восход около 20 июля давал временную привязку к ежегодным разливам Нила и наступлению Нового года (Нейгебауер, 93; Ван-дер-Варден, 21—22).

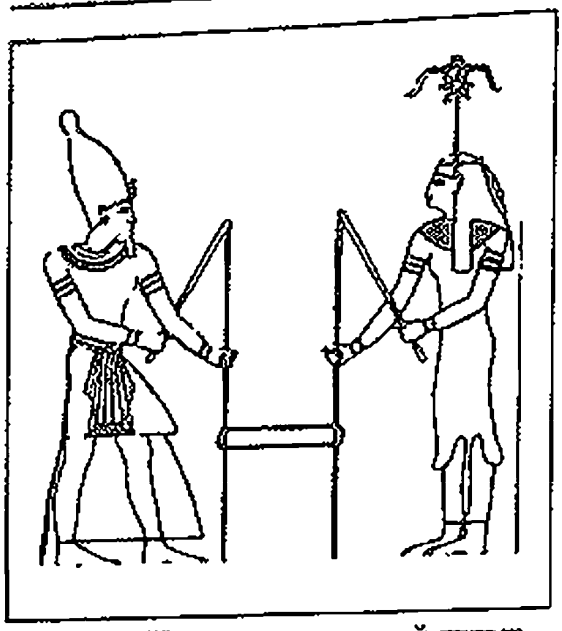
Так, Х. Ниссен (Nissen, Orientation, 59, 124), считая солнечную ориентацию храмов характерной для Древнего царства, попытался связать ориентацию других храмов с направлением, в котором звезда восходит или садится в день основания храма. В этой церемонии (см. о ней подробнее: Rowald, 41—66, 271—288, 395—416) участвовал сам фараон, который, как считалось, вместе с богиней Сешат (Sšꜣt) — покровительницей письменности, геометрии, архитектуры — в процессе ритуальных действий натягивал шнур и определял ориентацию храма (поэтому и вся церемония закладки храма называлась «натягиванием шнура» — pḏ šs). В этом ему помогали жрецы, специально ведавшие этими делами, — ḫm-nṯr (Савельева, Храмовые хозяйства, 25); греки называли их гарпедонаптами — ἁρπεδονάπται, т. е. «натягиватели веревки» (Clem. Alex. Stromata, I, 69, 5; см. подробнее: Gandz, 255—277).

Сохранилось много надписей, рассказывающих о процедуре «натягивания шнура», начиная с середины II тыс. до н. э. (Stephan, Ortung, 13). Приведем некоторые из них. Строительная надпись из храма в Абидосе (Верхний Египет) содержит обращение богини Сешат к царю Сети I (до 1347 г. до н. э.) следующего содержания: «Молоток в моей руке, которым я забивала колышки, был из золота, и ты был рядом со мной, натягивая шнур. Твоя рука держала кирку, когда ты устанавливал четыре угла [храма], которые были точно отмерены в соответствии с четырьмя опорами неба» (Rowald, 46—47).

Другая надпись, поставленная от лица фараона по случаю реконструкции храма Хора из Эдфу, гласит: «Я беру деревянный колышек, натягиваю шнур вместе с богиней Сешат; мой взор следит за бегом звезд; око мое направлено на Большую Медведицу; бог, указывающий время, стоит около моей клепсидры; я установил четыре угла храма» (перевод с небольшими изменениями взят из книги: Померанцева Н. А., 61; анализ этого ритуала см. подробнее: Nissen, Orientation, 31—33, Letellier, 912—914; Bonnet, RAR, 264—266). Сам бог Ра наблюдал своим оком за возведением храма Хора в Эдфу (Reymond, 41, 283). В основе ритуала, несомненно, лежит наблюдение за движением небесных светил.

На стене храма Амона-Ра в Карнаке обнаружен рельеф, на котором представлена церемония «натягивания шнура», в которой участвуют царь Рамсес II (сер. XIII в. до н. э.) и богиня Сешат. Фараон и богиня забивают молотком (дубинкой) колья, которые связаны между собой шнуром. Между кольями находится надпись: «Натягивание шнура самим царем вместе с богиней Сешат».

Ниссен предполагает, что эта церемония существовала уже в начале Древнего царства (Nissen, Orientation, 31); в древности этого обычая сомневается Т. Д. Аткинсон (Atkinson, 76). Заметим однако, что в летописи на Палермском камне упоминается о «натягивании шнура жрецом Сешат при строительстве крепости [храма] Престолы богов» в седьмой год правления четвертого царя I династии Дена, т. е. еще в Раннем царстве! (см.:



Рамсес II, натягивающий шнур вместе с богиней Сешат

Sethe/Schäfer/Borchardt, Tabl. 1, vers. 3, N 7; ср.: Савельева, 25). Дожил же этот обряд до конца древнеегипетской истории, до времен Римской империи, когда в храмах Птолемеев в Эсне и Ком-Омбо оказываются изображения римских императоров Севера, Каракаллы или Деция, которые, одетые в фараоновы одеяния, рассчитывают ось и вбивают колья в основание будущего храма (Stephan, Ortung, 13; Жак, 31—32).

Как было отмечено выше, по расчетам Ниссена, ось многих египетских храмов устанавливалась по направлению к восходу различных звезд, служивших символом рождения соответствующего бога, которому и посвящался храм. При этом свет восходящей звезды должен был пасть на изображение бога, находящееся в темном святилище храма (Nissen, Orientation, 34—37). В этом египтяне достигли высокой точности и большого искусства, связанного с астрономическими наблюдениями.

Когда в 389 г. н. э. христиане разрушили знаменитый храм Сераписа в Александрии, выяснились некоторые подробности того, как искусно жрецы устраивали «чудеса» для верующих; христианский автор Руфин рассказывает: «Чтобы привести зрителей в восторг и удивление, устраивались также некоторые хитроумные вещи. После восхода солнца небольшое оконце открывалось так, что в день, когда по праздничному календарю изображение бога Солнца вносилось [в храм Сераписа] для приветствия Сераписа — момент был точно рассчитан, — солнечный луч, пройдя как раз через это оконце, освещал рот и губы, и перед глазами народа бог Солнца как бы приветствовал Сераписа своим поцелуем. При этом происходил еще один обман следующего свойства. По природе своей магнитный камень притягивает положенное рядом железо. Для этой цели изображение бога солнца было рукой мастера изготовлено из тончайшего железа так, чтобы прикрепленный наверху у потолка камень с указанным свойством притягивать к себе железо, в тот самый момент, когда при падении солнечного луча [на образ Сераписа] образ Солнца оказывался на той же высоте, притягивал бы к себе через свою природную силу железо, и народ верил бы, что он видит, как образ поднимается вверх и парит в воздухе. А чтобы обман не был обнаружен из-за внезапного падения [изображения], жрецы говорили: бог Солнца поднялся вверх, попрощался с Сераписом и идет по своим делам» (Rufin. Hist. eccl. XI, 23). Из этого рассказа очевидно, что ориентация стоит в тесной связи с большими храмовыми праздниками (Nissen, Orientation, 36—37).

Из 21 рассмотренного Ниссеном храма 4 обращены к точке солнцеворота, 2 — на Сириус, 2 — на Канопус, 2 — на Арктур, 1 — на Орион, 3 — на Антарес и т. д., при этом ориентация могла осуществляться как по продольной оси храма, так и по поперечной — короткой (Ibidem, 59).

Хотя в Новом царстве (XVI—XI вв. до н. э.) в качестве идеального требования выдвигалась ось восток — запад (Bonnet, RÄR, 566), на практике же ее придерживались редко: так, из 43 храмов Нового царства вплоть до эпохи Римской империи только 5 обращено к востоку, 38 — в другие стороны — в основном на север или на юг (Nissen, Orientation, 253—254). Не исключена также возможность расположения храмов Нового царства в зависимости от течения Нила (Keßler, 1214); об этой возможности говорил римский архитектор Витрувий, который, описав регулярную, с его точки зрения, модель храма, вытянутого с востока на запад, далее замечает: «Если же особенность местности будет препятствовать, то ориентация по странам света с необходимостью изменяется... Если храм будет располагаться вдоль реки, как в Египте около Нила, то следует предположить, что они должны быть обращены к берегу реки» (Si autem loci natura interpellaverit, tunc convertendae sunt earum regionum constitutiones... Item si secundum flumina aedis sacra fiet, ita uti Aegypto circa Nilum, ad fluminis ripas videantur spectare debere (Vitruv. 4, 5, 2). Достоверность высказывания Витрувия ставил под сомнение еще Ниссен (Nissen, Orientation, 34), и мне его сомнения кажутся обоснованными: сам контекст показывает высокую степень предположительности в тоне Витрувия (videantur spectare debentur).

Поминальные храмы, которые строились при пирамидах, располагались сначала с севера от пирамиды, что, вероятно, является реликтом старых представлений о севере как месте пребывания умерших под околополярными звездами (Тураев, История, I, 189; Wilson in: Frankfort e. a., 56—57; Bonnet, RÄR, 620). Таково расположение поминального храма около пирамиды Джосера. По мнению Т. Н. Савельевой, это свидетельствует о том, что «эволюция заупокойного культа под влиянием жрецов культа Солнца в Гелиополе только начиналась» (Савельева, 38). Более поздние поминальные храмы (IV—V династии) располагаются всегда к востоку от пирамид — «навстречу выплывающей ладье с утренним Солнцем» (Там же). Так, уже первый фараон IV династии Снофру впервые поместил поминальные храмы всех трех своих пирамид с восточной стороны от них (Vandier, II, 1, 10; Савельева,39); то же сделали его преемники Хеопс, Хефрен и Микерин в своих «великих пирамидах»; следующий после них фараон Шепсескаф также поместил поминальный храм на восточной стороне своей огромной мастабы, построенной между некрополями Саккара и Дахшур (Савельева, 42).

Знаменитый «лабиринт» — поминальный храм фараона XII династии Аменемхета III в Фаюме, не сохранившийся до наших дней, был описан Геродотом (Herod. II, 148). Судя по описанию («это двенадцать крытых зал, порталами своими расположенных одна против другой и

соединенных между собой в одно помещение; шесть зал обращены на север, шесть на юг»), вход в храмовый комплекс и на площадку, к которой были обращены «северные» и «южные» залы, мог находиться на востоке или на западе (скорее всего, на востоке).

Такой вход с востока имеет поминальный храм царицы Хатшепсут (1490—1468) в Дейр эль-Бахри (план см. в: Жак, 139). Храмовый комплекс расположен на нескольких террасах, на основной оси в западной стороне храма находится вырубленный в задней скале зал — святая святых храма, где изображена священная корова, кормящая Хатшепсут своим молоком, напитком бессмертия. Кстати, по углам храма под фундаментом среди прочего были найдены глиняные кувшины с надписью: «Дочь Ра Хатшепсут сделала этот памятник для своего отца Амона во время натягивания шнура для [разметки] храма Амона, чуда из чудес» (Жак, 139—140).

Направление молитвы и других культовых действий

При многих храмах существовали молитвенные площадки, легкодоступные и находящиеся вне храмов, где можно было молиться богам (Brunner, Gebet, 454). Ориентация при молитве определялась, вероятно, каждый раз в зависимости от конкретного расположения храма и молитвенной площадки. При почитании восходящего солнца молитва возносилась, естественно, к востоку (Dolger, Sol, 32—34). Так, например, Апулей рассказывает, что в момент восхода солнца жрец и прихожане храма Исиды повернулись к востоку, чтобы приветствовать светило (Apul. Metamorph 11, 20: inchoatae lucis salutationibus religiosi primam nuntiantes horam perstrepunt).

Известен ритуал, который должен был совершать фараон в ходе коронационного празднества и во время религиозно-магического ритуала *хеб-сед*, предназначенного для периодического обновления жизненных сил стареющего правителя (обычно хеб-сед проводился первый раз на 30-м году правления фараона, а затем через каждые три года, хотя иногда это случалось и в иные сроки) (о хеб-седе и ритуалах коронации см : Frankfort, Kingship, 85—88, 105—109). В знак возобновления своего сакрального могущества он должен был среди прочего совершить ритуальный бег вокруг пирамиды (ср. индийскую *прадакшину*) и выпустить из лука четыре стрелы, по одной в каждую из четырех стран света (Матье, 121). Подобный ритуал зафиксирован во многих культурах Евразии (Японии, Китае, Индии, Скифии) и Африки и был призван продемонстрировать готовность государя защищать свою страну со всех сторон (ср.: Раевский, Модель, 67). Ориентация по странам света как глубоко символичный акт во время коронации проявлялась также в том, что в воздух на четыре страны света выпускались четыре диких гуся, которые

должны были оповестить весь мир о венчании фараона на царство (Жак, 21, 244). После стрельбы из лука «процессия направлялась к своеобразной платформе, к четырем сторонам которой вели ступени, названные лестницами юга, севера, востока и запада... На каждой стороне платформы стоял широкий трон.... Фараон поочередно садился на каждый трон и принимал благословения соответствующей пары богов — Амона-Ра и Танена на южной стороне, Атума и Хармахиса — на северной, Хепра и Геба — на западной, Исиды и Нефтиды — на восточной» (Матье, 121; ср.: Томсон Дж., 71—72; Frankfort, Kingship, 85—88).

В церемонию коронации входил также ритуальный обход нового фараона вокруг стен Мемфиса, древнейшей столицы объединенного Египта (Жак, 20). «Обход стен», без которого коронация не считается полной, упоминается в рельефах царицы Хатшепсут (Frankfort, Kingship, 106, 124). Ритуальным был и объезд всей страны, предпринимаемый после коронации царем-Хором и его дружиной; объезд должен был продемонстрировать права фараона на владение всем Египтом и уже во времена Раннего царства имел большое политическое, экономическое и сакральное-религиозное значение (Савельева, 31).

При одной из самых важных церемоний погребального обряда — «отверзании уст и очей» — большинство действий, производимых жрецами над мумией или статуей покойника с целью облегчить тому общение с богами в потустороннем мире, предполагало четверичность их исполнения. Так, четырежды кропили из четырех сосудов водой вокруг статуи, четырежды очищали ладаном из четырех кадильниц; четыре сына Хора являлись пред статуей; четырежды окровавленной ногой заколотого быка жрец касался рта и глаз мумии или статуи; четыре раза тот же жрец должен был коснуться жезлом *урхекау* рта и глаз мумии, что наделяло умершего способностью «правильно произносить нужные слова на севере, западе, юге и востоке» и т. д. (Бадж, Египетская религия, 319; см. описание этого обряда: Там же, 316—320). Анализ церемонии показывает, что четверичность действий напрямую связана с необходимостью распространить воздействие обряда на четыре страны света.

Ориентация погребений

Вопрос об ориентации погребенных тесно связан с двумя ориентационными возможностями — южной и восточной. Из археологических раскопок известно, что в додинастическом Египте (поздний неолит) захоронения ориентировались по оси север — юг (т. е. по Нилу), погребенные располагались в скорченном (эмбриональном) положении на левом (реже на правом) боку, головой на юг (реже на север) (Тураев, История, 1, 166; Gardiner, Egypt, 293; Brunner, Zum Raumbegriff, 617; Коростовцев, Религия, 186; Бадж, Путешествие, 22). Лицо в таком случае было

обычно обращено на запад — таковы древнейшие египетские погребения (Kees, Totenglauben, 21—22; Poscner, 71 предполагает здесь влияние южной ориентации в целом; Arnold, 827; Kötting, 370). Отклонение от такой ориентации наблюдается только в Меримде, где хоронили головой к северу на левом боку, т. е. лицом к востоку, а в погребениях Туры и Турхана половина покойников была погребена лицом к востоку, половина — к западу (Kees, Totenglauben, 21—23; Коростовцев, Религия, 186). Этот способ погребения был распространен среди простых масс населения Египта и позже, вплоть до V—VI династии (Коростовцев, Религия, 201, 215—216). В связи с помещением покойника на левом боку, очевидно, находится формула, часто встречаемая в «Текстах пирамид» (ср. Pyr. 1002/3: «Отец мой, поднимись со своего левого бока и повернись на правый к этому теплому хлебу, который я тебе принес»); пространственно это можно понять так, что умерший, обращенный к западу и лежащий на левом боку, должен повернуться на правый бок лицом к востоку, откуда ему принесены дары.

Уже из этого обстоятельства следует, что наиболее распространенным (хотя и не единственным, см. подробнее: Wiedemann, 9—19) в Египте было представление о том, что загробное царство мертвых находилось на западе (Bonnet, RÄR, 867; Коростовцев, Религия, 202, 219). В то время как сами египтяне извечно селились на восточном берегу Нила, именно на западном его берегу помещались некрополи, там строились пирамиды и гробницы; там было царство Осириса — бога загробного мира. Отсюда египетские названия загробного мира как «Большой песок» (из-за песчаных пустынь западнее Нила), «Запад» (Аменти) или даже «Прекрасный Запад» (Нефер-Аменти — см.: «Книга Мертвых», гл. 1); мертвых называли просто «западными [людьми]» (Kees, Totenglauben, 24—25; ср.: «Книга Мертвых», гл. 2: «Осирис, правящий над Западными», см.: Чегодаев, 8. 154).

Позднее, на пороге исторического времени, постепенно входило в обиход погребение умершего с лицом, обращенным к востоку (Behrens, 1227—1228 видит здесь влияние солярной символики). В Древнем царстве ориентация лица на восток уже преобладает и держится вплоть до Нового царства, хотя и старая — западная — никогда не забывалась, особенно среди простого населения (Bonnet, 565; Kees, Totenglauben, 22—29). В то время как запад мыслился местом обитания большинства людей, восток становился «землей обетованной» для избранных, особенно для фараонов, которые воспринимались как «сыны Солнца-Ра» и стремились воссоединиться с Солнцем на небе, стать спутниками в его небесном движении.

Об этом ясно свидетельствуют «Тексты Пирамид»: «Да не направишься ты по этим путям Запада, которые ведут туда, ибо направляющиеся по ним не возвращаются. А пойдешь на Восток в свите [бога] Ра» (Pyr. 2175); «Он [Ра] развязывает повязки и удаляет [погребальные] пеле-

ны. Так он освободил [умершего царя]..., не отдал его Осирису. Ибо не должен он [царь] умереть смертью [смертных], а [должен] пребывать вечно в светозарной [восточной] стране» (Pyr. 349/50) (ср. по этому поводу: Коростовцев, Религия, 212: «Именно в Гелиополе происходило становление солнечного культа и тесно связанных с ним культов других богов, а так как «Тексты Пирамид» насквозь проникнуты гелиопольскими верованиями, то не удивительно, что царство мертвых, по данным этих текстов, помещается не на западе, а на востоке»).

Возникновение специфично египетского обряда мумифицирования (попытки уже при I династии и зафиксированное существование при II династии, см.: Коростовцев, Религия, 187; просуществовал до завоевания Египта арабами в 640 г. н. э., Бадж, Путешествие, 23) и распространение антропоморфных саркофагов также способствовали изменению старой северо-южной ориентации тела, поскольку умерший теперь лежал на спине и должен был быть обращен лицом к востоку (Bonnet, 564; Kötting, 370).

Ориентация пирамид

Удивительное творение египетского гения — пирамиды, эти монументальные гробницы фараонов (см. о них общие работы, например: Murray; Edwards). Их план и ориентация особенно тщательно продумывались строителями, ибо пирамиды несли чрезвычайно большую сакральную и космическую функцию, будучи мостиком для бессмертной души фараона между земным и небесным бытием.

Большинство египетских пирамид, особенно начиная с V—VI династий, имеет довольно устойчивый план расположения элементов архитектурной конструкции. Таковы, например, три величайшие пирамиды, возведенные в эпоху Древнего царства в Гизе — пирамиды фараонов IV династии (XXVI—XXV вв. до н. э.) Хеопса (это греч. огласовка, егип. имя Хуфу), Хефрена (егип. Хафра) и Микерина (егип. Менкаура). Следует сказать, что пирамиды составляют только часть погребального комплекса фараонов. При их обычном расположении на левом, западном берегу Нила, им предшествуют, начиная от Нила, несколько других архитектурных сооружений. У самого берега Нила (т. е. к востоку от пирамиды) находился так называемый Долинный храм с пристанью для погребальных ладей, в которых привозили тело фараона. В Долинном храме совершались необходимые ритуалы (среди которых главными были омовение и обряд «отверзания уст»), затем процессия направлялась по специально построенному высокому пандусу к Поминальному храму, находящемуся, как правило, с восточной стороны от пирамиды и обращенному к востоку. Храм служил местом поминальной службы фараону и принесения ему даров. «Ложная дверь» в западной стене храма позволяла фараону незримо посещать храм и лично присутство-

вать при передаче ему даров. С западной стороны от своей пирамиды Хеопс выстроил также шестьдесят четыре каменные *мастабы* (гробницы) для своих придворных, которые образуют правильные ряды сооружений, ориентированных по оси север-юг. С восточной стороны были построены гробницы для детей фараона с такой же ориентацией (см. илл.: Жак, 85).

Сами пирамиды имеют в плане квадрат и ориентированы своими сторонами строго по странам света (таковы ступенчатая пирамида Джосера, три пирамиды в Гизе). Так, пирамида Хеопса имеет следующие азимуты (измерения были произведены английским исследователем Коулом, см.: Cole):

северная сторона — 269°57'32", т. е. отклонение к югу от истинного направления на запад составляет 2'28";

восточная сторона — 359°54'30", т. е. отклонение к западу от истинного направления на север составляет 5'30";

южная сторона — 269°58'03", т. е. отклонение к югу от истинного направления на запад составляет 1'57";

западная сторона — 359°57'30", т. е. отклонение к западу от истинного направления на север составляет 2'30".

Удивительная точность ориентирования пирамид по странам света показывает высокий уровень астрономических наблюдений за движением солнца (Stephan, Ortung, 12—14).

Более того, три гизейские пирамиды расположены так, что их юго-восточные углы лежат на одной прямой, идущей с северо-востока на юго-запад вдоль течения Нила. В ориентации по странам света пирамид исследователи усматривают «сакральный смысл, стремление выстроить памятник в гармонии с космическим порядком» (Жак, 63, 83; о возможном функционировании пирамид как астрономических обсерваторий см.: Proctor; скептически относится к этой идее Ж. Ф. Лауэр, см.: Лауэр, 156—175).

Вход в пирамиды, как правило, находится на северной стороне, хотя и бывают отклонения (Žába, 11); подземная погребальная камера, в которую попадали из северного входа, располагается на западной стороне, что отвечает направлению к царству мертвых, в то время как культовая камера (часовня) обращена на восток (Nissen, Orientation, 59). «Астральную символику» усматривает Н. А. Померанцева в таком устройстве подземной камеры, что «в нее проникал световой луч, направленный на альфу созвездия Дракона, являвшуюся во времена строительства пирамид полюсом мира» (Померанцева Н. А., 58).

В конструкции пирамид отразились таким образом три ориентационных принципа: стеллярный северный (умерший фараон причисляет-

ся к сонму северных незаходящих звезд — северный вход); хтонический западный (расположение погребальной камеры) и солярный восточный (положение культовой камеры) (ср.: Žába, 22).

О значении севера для погребенного фараона может свидетельствовать надпись, выгравированная на алебастровой чаше, которая была найдена при входе в гробницу Тутанхамона (1347—1338 гг. до н. э.); она гласит: «Да живет твой *Ка* [душа-двойник умершего]! Да проведешь ты миллионы лет, о ты, что любил Фивы, что сидишь, обратившись лицом к северному ветру, глазами созерцающий спокойствие» (Жак, 217). Недаром необычный южный вход в пирамиду фараона Среднего царства Сенусерта I (середина XX в. до н. э.) К. Жак объясняет «отказом от древней теологии, ключевым моментом которой было учение о пребывании души возле околополярных звезд» (Там же, 116).

Отметим также расположение Сфинкса (гигантского каменного льва с человеческим лицом) относительно великой пирамиды Хеопса. Находясь к юго-востоку от пирамиды, двадцатиметровый по вертикали Сфинкс обращен своим лицом на восток. По-видимому, «Сфинкс считался защитником некрополя Гизе, гордым стражем, хранящим покой мертвых и отгоняющим злых духов» (Там же, 90).

Так называемые *мастабы* — небольшие частные гробницы египетской знати в период III—X династий (особенно хорошо исследованы мастабы в Гизе и Саккаре,см. о них: Junker, I—XII; Большаков А. О.,98—137) также имеют четкую ориентацию по странам света. Мастабы представляют собой усеченные пирамиды и имеют вход, как правило, на востоке, иногда на севере или юге, но никогда на западе (Большаков А. О., 127; отклонения входа от востока А. О. Большаков объясняет чисто архитектурными соображениями). Вместе с тем ранние мастабы, которые строились при первых династиях и состояли лишь из погребальных камер, имели вход на севере. По мнению Большакова, впервые в историографии комплексно рассмотревшего структуру египетских гробниц Древнего царства, «в этом несомненно следует видеть проявление ранних астральных представлений о „загробной жизни"» (Там же, 131). Лишь к середине IV династии происходит переориентация входа на восток «в соответствии с солярными представлениями — выход из камеры обращен на восток, к восходящему солнцу» (Там же).

Мастаба этого времени часто состояла из нескольких помещений, из которых два были наиболее важными, это — погребальная и культовая камеры. На западной стороне культовой камеры находилась дверь, которая была как бы заблокирована, т. е. ее имитация («ложная дверь»). Через нее хозяин гробницы имел возможность «выходить» из расположенной западнее погребальной камеры в культовую камеру, где он принимал посвященные себе жертвы, и через нее «уходить» назад. Впрочем, западное относительно «часовни» расположение погребальной камеры

также не было неизменным: начиная с середины VI династии выход в погребальную камеру может находиться в любой стране света (Там же).

Интересно, что часто встречающееся на стоящей перед «ложной дверью» панели или на внутренней части дверного проема изображение хозяина гробницы ориентировано, как правило, на север, т. е. лицо хозяина обращено направо, в то время как другие персонажи, здесь изображенные, смотрят на юг (Там же, 109). А. О. Большаков справедливо считает, что «причину такой ориентации следует искать, видимо, в очень архаическом обычае, связанном с представлением о незаходящих циркумполярных звездах как о месте, где живут мертвые. Представление это отразилось в ориентации мастаб и входов в погребальные камеры на север, вполне естественно ожидать его влияния и на традицию ориентации изображений, складывавшуюся при II—III династиях» (Там же, 109).

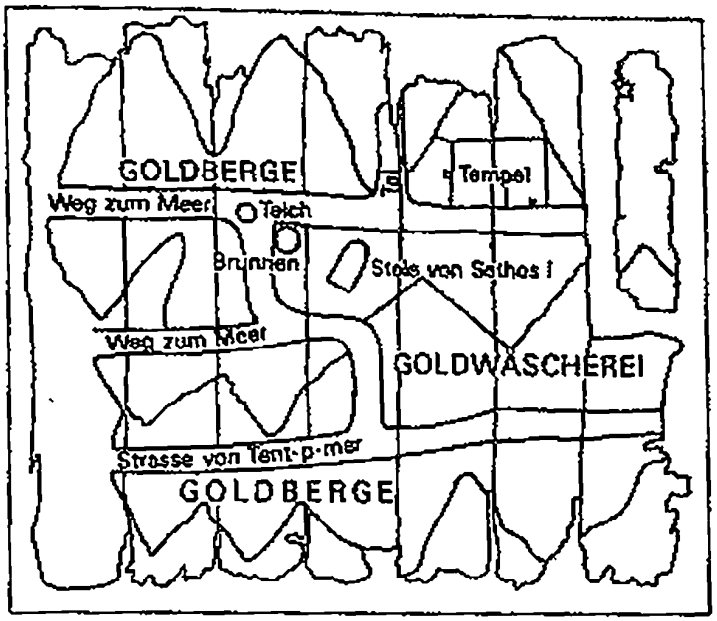
В то же время исследователь отмечает ключевую функцию «ложной двери», расположенной на западной стене культовой камеры, видя в этом «противопоставление восток-запад, вообще типичное для египетских погребальных памятников» (Там же, 124). Да и сам покойник, находящийся в погребальной камере, лежал в саркофаге головой к западу, лицом к востоку, на который он как бы взирал и к которому он выходил в сторону культовой камеры; поэтому и восточная стена погребальной камеры в своих изображениях несет ту же ритуальную нагрузку, которую несла западная в культовой камере (Junker, IV, 50; Большаков А. О., 134—135).

В конце Среднего царства пирамиды больше не строились, с этого времени и в Новом царстве, когда столицей Египта стали Фивы, фараоны погребались в скальных гробницах — длинных прямоугольных в сечении пещерах на западном берегу Нила; цари — в Долине царей (Бибан-аль-Мулук), царицы — в Долине цариц, придворная знать — в Абд-аль-Курне и окрестностях (Коростовцев, Религия, 202).

Ориентация карт

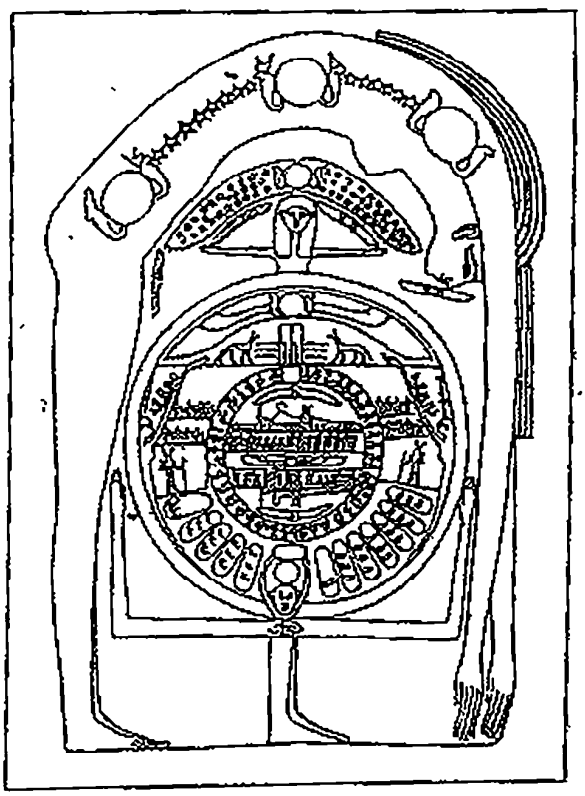
Из древнего Египта до нас дошло несколько планов местности, усадеб, домов, но мы имеем лишь две карты, чья ориентация может быть установлена.

Одна из них — это знаменитый Туринский папирус, датируемый ок. 1250 г. до н. э. и хранящийся в Египетском музее в Турине. Папирус представляет собой план золотых приисков в нубийских горах, показывает дороги, горы, храм и некоторые другие детали. Карта ориентирована скорее всего на юг, хотя есть и иные предположения, например, о ее северной ориентации (History of Cartography, I, 123—124). Автор египетского раздела «Истории картографии» (A. F. Shore) ставит южную ориентацию карты в зависимость от общеегипетской южной ориентации, что представляется вполне логичным и оправданным.



Египетская карта нубийских золотых приисков ок. 1250 г. до н. э.

Вторая карта датируется XXX династией (ок. 350 г. до н. э.). Она выгравирована на каменной плите, которая находилась в погребении жреца в Саккаре (теперь хранится в Нью-Йоркском Metropolitan Museum of Art). На плите изображена богиня неба Нут, образующая своим телом, по которому слева направо движется солнце, арку над круглой, в виде диска, землей. По внешнему кругу диска расположены имена иностранных народов, средний круг занимают различные области самого Египта, в самом же центре находится загробное царство. Карта мира с элементами космологии, судя по расположению народов на ней, ориентирована на юг, что отражает присущую египтянам направленность на юг (History of Cartography, . 120).



Космологическая карта мира из Египта ок. 350 г. до н. э.

Заключение

В отличие от других архаических культур Евразии, «небо» в египетском языке (*нут*) — женского, «земля» (*геб*) — мужского рода. По мнению Р. Антеса, «эта разница в грамматическом роде как будто указывает на какие-то доисторические понятия о небе и земле, которые должны были быть мифологическими по своему характеру, и согласуется с тем фактом, что в Египте влага, оплодотворяющая почву, приносится Нилом, а не дождем» (Антес, 70). На мой взгляд, такое «странное» смещение половой характеристики двух важнейших частей космоса, связанное с особой ролью Нила в жизни египтян, весьма показательно. Ведь именно выдающимся значением Нила объясняется и «смещение» сакральной страны света с востока на юг, откуда приходит Нил. Этот космогонический взгляд на юг предопределил многие моменты в языковой практике номинации стран света, в изобразительном искусстве, в погребальном обряде и картографической ориентации.

Вместе с тем, солярная ориентация на восток (и вытекающая из нее хтоническая на запад) весьма рано наложилась на южную, вытесняя ее в мифологии, погребальном обряде, храмовом строительстве. Северная (астральная) ориентация, связанная с культом незаходящих звезд, также играла вначале определенную роль в культе фараонов и в конструкции пирамид и мастаб.

Особая роль приписывалась в египетской мифологии и сакральной ориентации западу, где располагалось царство мертвых. По-видимому, это связано с тем огромным значением, которое имела посмертная жизнь для древних египтян; не случайно даже храмы Солнца были, по-видимому, частью погребального комплекса (ср. сходное отношение к жизни и смерти и результирующее из него почитание запада в буддизме).

Можно, вероятно, северно-южную ориентацию определить как «земную», детерминированную географическими — течением Нила — и политическими — объединение Нижнего и Верхнего Египта в одно государство — причинами, а восточно-западную как «небесную» — религиозно-сакральную, определяемую движением Солнца. Сосуществование этих двух ориентационных систем было вполне органично («Север и Юг радуются, когда Солнце восходит и заходит»).

Глава 6. ИУДЕЯ

«Кто стоит севернее [от Иерусалима. — А. П.], тот направляет свой взор на юг, кто стоит южнее, направляет свой взор на север, кто восточнее стоит, направляет свой взор на запад, кто западнее стоит, направляет свой взор на восток. И так пусть весь Израиль молится, обращенный к одному месту».

Талмуд (Tos. Berakot 3, 15—16)

Общие замечания

История еврейского народа запечатлена в его замечательном памятнике истории, культуры и религии — в Библии, в ее так называемом Ветхом Завете (ивр. Танах), который, согласно традиции, начал создаваться со времени Моисея вскоре после исхода евреев из Египта ок. 1220 г. до н. э. и писался на протяжении многих веков в течение I тыс. до н. э. Много информации о различных сторонах сакральной, юридической и бытовой жизни евреев содержится также в Талмуде, создававшемся в Иудее и Вавилоне во II в. до н. э. — V в. н. э. Для суждения об ориентации евреев и иудаизма как религии большое значение имеют также археологические материалы последних десятилетий, добытые археологами в Палестине.

Как и во многих других архаических культурах, в сакральной географии древних евреев Иерусалим рассматривался как центральный пункт вселенной, axis mundi, пуп земли (Hes 38, 12; Jub. 8, 19; ср Hes. 5, 5; 1 Hen. 26, 1). Возможно, что и рай когда-то мыслился находящимся где-то в центре вселенной (в Месопотамии), а четыре библейские реки, вытекающие из рая, должны были орошать четыре страны света (Gaertke, 979; Ringgren, 97).

Страны света обозначались иногда по ветрам (ruḥôt, см.: Jer. 49, 36; Hes. 37, 9; Zach. 2, 6; 6, 5; Dan. 11, 4: «четыре ветра небесных»); иногда же они выступали как четыре края земли (Job 37, 3; 38, 13; Jes. 11, 12; Hes. 7, 2), или 4 конца или угла неба (Jer. 49, 36: kanpot, ср. акк. kippât) (тексты см: Hölscher, 12; Har-El, 19). Согласно эфиопской Книге Еноха (17, 1 и 18, 3), четыре ветра несли на себе землю и свод небесный и являются подпорками неба. Сакральность различных стран света определялась различными факторами, о которых речь пойдет ниже.

Восточная ориентация

Реликтом почитания солнца у древних евреев, с которым иудаизм долго вел борьбу (Dtn. 4, 19; 17, 3—5; Am. 5, 26; Hes. 8, 16; Job 31, 26—28; см. подробнее: Stähli, passim), можно считать их общую ориентацию на вос-

ток. Пророк Иезекииль с возмущением описывает такую ситуацию: «... у дверей храма Господня, между притвором и жертвенником, около двадцати пяти мужей стоят спинами своими ко храму Господню, а лицами своими на восток, и кланяются на восток солнцу» (Hes. 8, 16).

Язык Ветхого Завета сохранил в полной мере терминологию такой ориентации: слово qædæm / qādîm означает «восток» и «перед»; ʾāhôr — «запад» и «задняя сторона»; yāmîn — «юг» и «правая сторона»; śᶜm'ol — «север» и «левая сторона» (Tallqvist, 125—126; Har-El, 19—20; Drinkard, 204).

Так, в Hes. 16, 46 мы читаем: «Большая сестра твоя (обращение к Иерусалиму — А. П.) — Самария, с дочерьми своими живущая влево от тебя (т. е. севернее. — А. П.); а меньшая сестра твоя, живущая от тебя вправо (т. е. южнее. — А. П.), есть Содома с дочерьми ее» (ср.: Hes. 47, 1—2: «храм стоял лицом на восток»; см. также: Hes. 46, 1—3; 12). Правая сторона воспринимается как южная и левая как северная и в Талмуде (см., например: bBaba Bathra, 25b; ср. апокрифическую Книгу Еноха в ее эфиопском варианте, 13, 7; 76, 1—3; 77, 1—3 [Uhlig] о востоке как передней, юге правой и севере левой стороне).

Традиционная восточная ориентация древних евреев в полной мере воплощена в конструкции храма Соломона (см. ниже).

Наряду с обращенной к востоку ориентационной системой существовала и другая, которая основывалась, вероятно, на географическом положении Ханаана. Здесь слово «море» (yam) обозначало «запад», а «пустыня» (nägäb) — «юг», для которого могло употребляться и выражение darom — «светящаяся часть земли». Север в этой системе назывался ṣāfôn — «гора»; возможно, имелась в виду расположенная на севере Сирии возле Угарита гора Джебель эл-Акра (совр. название, в античных источниках известна как mons Kasios) (см.: Eißfeldt, Baal Zaphon, passim). Для востока в этой системе нет твердого обозначения, возможно, это понятие выражалось описательно как «восход солнца» (mizrāh), а запад — как «заход солнца» (maʾārāb; ср. аккад. erēb šamši — «заход солнца») (Hölscher, 14—15, Drinkard, 204). Как показывают Gen. 13, 14 и Hes. 42, 16—20, обозначения обеих (восточной и этой) систем могли свободно сосуществовать.

По мнению И. П. Вейнберга (Рождение, 271), первая система ориентирования свойственна мифологической (я бы сказал, космологической) картине мира, вторая, используемая в девтерономическом и хронистском сочинениях, имеет геополитическую окраску.

Место расположения ветхозаветного рая (Gen 2, 8) и позже доброго ангела с Божьей печатью (Apc. 7, 2) характеризуют восток как благоприятную страну света. Вообще, словосочетание *Эдем на востоке* в словах об устройстве Господом рая скорее всего означает не какую-то определенную местность, расположенную на востоке, а сам восток; слово kedem переводится как «перед, с передней стороны; раньше» и при восточной кибле древних евреев приобретает значение «на востоке» (ср.:

Gen. 2, 14 о Тигре, который «течет восточнее (kidmat) Ассура» и (bidbat, 11, 2 о строителях Вавилонской башни, пришедших «с востока» (kedem). При этом евр. kedem оказывается родственным вав. ku-ud-mu (CT, 18, 41), которое также означает «перед, спереди». Но если в Вавилоне передней стороной считалась южная, там находился вавилонский рай, то для евреев, которые были выходцами из Вавилона, т. е с востока, именно восточное направление стало сакральным, являясь воспоминанием о прародине (подробнее см.: Jeremias, Das Alte Testament, 79—80, 182).

Под влиянием греческого перевода Септуагинты, в котором др.-евр. слово ṣæmaḥ (побег, отросток; в русском переводе «отрасль»), имеющее в Ветхом Завете мессианскую окрашенность, в Jer. 23, 5, 33, 15 и Sach. 3, 8; 6, 12 было переведено как ἀνατολή (восток; ср. Vulg.: oriens), сам восток, вероятно, приобрел черты мессианской местности, а слово ἀνατολή, как позже и в христианстве, стало одним из имен Мессии. Тем не менее и от востока, как впрочем и от юга, исходит угрожающий жизни человека несущий засуху жаркий ветер (Jer. 4, 11; Gen 41, 6 etc.) (ср.: Nußbaum, Bewertung, 165).

Северная ориентация

Согласно своей концепции «счастливой» правой стороны во всех северноориентированных культурах, Фротингем предполагает, что сильно развившаяся восточная ориентация у древних евреев вытеснила, но не подавила совсем северную (Frothingham, 422—423). Свидетельством тому служат некоторые тексты из Ветхого Завета, которые связывают север (северную гору, северную часть Сиона) с местом обитания Бога, откуда тот являет людям свою волю (Jes 14, 13 «взойду на небо, выше звезд Божиих вознесу престол мой, и сяду на горе в сонме богов, на краю севера»; ср.: Ps. 48 [47], 1—3: «Прекрасная возвышенность, радость всей земли, гора Сион; на северной стороне *ее* город великого Царя»; Job. 37, 22: «Светлая погода приходит от севера, и окрест Бога страшное великолепие»; Hes. 1, 4: «И я видел: и вот бурный ветер шел от севера, великое облако и клубящийся огонь, и сияние вокруг него») (тексты из Ветхого Завета и их истолкования см.: Lauha, 38—52; впрочем, Лауха не считает представление о севере как священном направлении органичным для ветхозаветного мышления).

Одним из слов, означающих север, выступает ṣāfōn (цафон). Его этимология не совсем ясна (см. подробнее: Lauha, 9—14): Х. Бауэр и П. Леандер устанавливают здесь значение «Ausschau», которое должно означать «направление по преимуществу», «направление основной ориентации» (Bauer/Leander, 499), что предполагает преобладание северной, «полярной» ориентации древних евреев (Lauha, 10). О. Эйсфельдт высказал гипотезу, что имя ṣpn, выступающее еще в ханаанско-сирийском эпосе в значении «севера», употреблялось первоначально для обозначения горы

на севере Сирии Джебель эл-Акры, которая была местом обитания Баала (Ваала) и называлась горой Sāfōn (Eißfeldt, Baal Zaphon, 14 ff.). Г. Геце высказал в свою очередь предположение, что имя ṣpn сначала прилагалось к мифическому понятию небесного «наблюдательного пункта» (Ausschau-Berg oder Spähort), который изначально отождествлялся с неподвижным небесным полюсом и означал север (Geze, 56, Anm. 30).

Могло также произойти слияние образов двух мест обитания — иудейского Яхве на горе Сион и ханаанского Ваала на горе Цафон (Ps 48 [47], 3; ср.: Lauha, 43—45). Вероятно, справедливо Ринггрен видит в резиденции богов на северной горе Цафон перелицовку старого ханаанского мифа (Ringgren, 147), ведь из ханаанских мифологических табличек из Угарита XIV в. до н. э. мы узнаем, что «Баал поднялся на вершины Цафона», что он собирается открыть заветное слово богине Анат «среди гор моих, гор бога Цафона, в святилище, в горе моего наследия, в Добром месте, на Холме власти», где для него потом строится великолепный дворец, и т. д. (текст «Анат», цит. по: Гордон, 212, 216—217, 219, 223, 227—228). Ассирийские и финикийские тексты сообщают нам о боге «Баал-Цафон» (b'lṣpn). Конечно, расположенная на севере Сирии божественная гора ханаанеев находилась слишком далеко для взгляда из иудейской Палестины (см.: Jes. 14, 13; ср.: Job 26, 7; Hes. 1, 4), но обозначение севера по ней могло стать традиционным и в Иудее (Eißfeldt, Baal Zaphon, 11—12).

Подобные представления являются, вероятно, репликой древних южно-евразийских (индийских, иранских, вавилонских и др.) представлений о существовании на севере страны и космоса священной горы — местопребывания богов (см.: Holmberg-Harva, 20—50; Lauha, 36—52; ср.: Топоров, Гора, 311—315).

По мнению Г. Хельшера, у евреев существовало представление о «высоком» севере и «низком» юге, которое объясняется расположением на севере Армянского нагорья и месопотамской равнины на юге (Hölscher, 12). И.П. Вейнберг считает причиной высокой частотности в девтерономическом сочинении слов «юг» и «север» «преобладание в его картине мира пространственной ориентации „юг" — „север", которая соответствовала реальному геополитическому положению Иудейского государства, особенно на рубеже VII—VI вв. до н. э. между северо-восточным молотом (Нововавилонским государством) и южной наковальней (Египтом)» (Вейнберг, Рождение, 271).

С другой стороны, о севере бытовало также представление как об источнике ужаса и страха (ср.: Jer. 4, 6: «Я приведу от севера бедствие и великую гибель»; 6, 1: «от севера появляется беда и великая гибель»), что, вероятно, отражает распространенное во многих культурах древности переживание севера как страны мрака и холода, а также перманентную для Палестины угрозу со стороны северных кочевых народов, в частности, киммерийцев и скифов (об этом восприятии севера см. под-

робнее: Lauha, 53—78). Лауха считает, что причиной эсхатологического представления о севере как источнике ужаса и гибели послужило неясное, но глубоко внедрившееся в сознание палестинских народов полумифическое воспоминание о катастрофе, произошедшей ок. 1200 г. до н. э. в Восточном Средиземноморье, когда «народы моря» («северные люди») уничтожили мощную хеттско-хурритскую цивилизацию и угрожали всем странам Малой Азии вплоть до Египта (Ibidem, 86—88; ср. Kretzenbacher, 303—306).

В любом случае, когда Енох во время своего восхождения на небо попадает на третье небо, он обнаруживает ад в северной стороне, в ужасной местности, где нет света, а только жуткий мрак и темные тучи (см. в славянской версии Книги Еноха, 10, 1—6 [Böttnch, Henochbuch, 854—858]).

Как уже отмечалось выше, север мог обозначаться также словом ṣ'm'ol, что означало «левый» при взгляде на восток как переднюю сторону (см.: Gen. 14, 15; Jos. 19, 27; 2 Reg. 11, 11; Hiob. 23, 9).

Юг и запад

Амбивалентным в определенном смысле является и юг. Отсюда дуют засушливые ветра (Lc. 12, 55), но отсюда же (от Синая) появляется Яхве и отсюда он собирается прийти к людям (Dtn. 33, 2; Iudc. 5, 4; Hab. 3, 3, Ps. 68 [67], 18; см. также: Snijders, 219—221). Обычное обозначение юга в древнееврейском содержит в себе географические приметы местности — nägäb (сухая земля, пустыня; ср. пустыню Негев).

В противоположность этому запад считался в Израиле благотворной стороной. Ветер с запада (т. е. с моря) не только обещает и приносит дарующие жизнь дожди (1 Reg. 18, 44; Lc. 12, 54), но и обозначает место присутствия Бога (Shechinah), как показывают ориентация храма Соломона (см. ниже) и свидетельства раввинов (bBaba Bathra 25a; bSanhedrin 91b: солнце заходит на западе, «чтобы приветствовать своего создателя»; Pirque R. Eliezer 6). Западную сторону часто обозначали как «морскую сторону», yam означает собственно „море" и затем „запад" (ср.: Hes. 48, 34 о воротах небесного Иерусалима «с морской стороны» — LXX: τὰ πρὸς θάλασσαν). Такой способ номинации запада был употребителен еще у ханаанеев в XIV в. до н. э. (ср. угаритский текст «Анат»: «И вот Анат сражается яростно, убивает людей двух городов, сражает людей морского берега, уничтожает людей на восходе», цит. по: Гордон, 213).

Ориентация храма Соломона

Говоря о храмовой ориентации, следует иметь в виду, что после централизации культа единого Бога евреев в VII в. до н. э., отразившейся во

«Второзаконии» (Dtn. 12, 5—6; 11, 13—14, 16, 2), единственным местом, где должен был отправляться культ Яхве (YHWH), становился Иерусалимский храм, понимаемый как земное жилище Бога (см.: Ps. 11 (10), 4: «Господь во святом храме Своем»; ср.: 26 (25), 8; 46 (45), 5; 74 (73), 2; 132 (131), 13 и др.; ср.: Ringgren, 138). В этом иудейская идея храма сходна с индийской, вавилонской и египетской (Wright G. E. Significance, 42—43), с той лишь разницей, что это была единственная резиденция Бога. Храм, по преданию, был построен царем Соломоном около середины X века до н. э. (1 Reg. 5, 5), т. е. тогда же, когда в Израиле была установлена царская власть с центром в Иерусалиме (Ringgren, 51—52).

Храм имел три строительных периода: после разрушения храма Соломона Навуходоносором в 587 г. второй храм был основан в 520 г. до н. э. Зоровавелем, третий — в 20/19 г. до н. э. Иродом (Геродом) Великим (подробнейшее исследование Соломонова храма, этапов его строительства, попыток реконструкции его плана, описаний храма в античной литературе и т. д. принадлежит Т. Бузинку, см.: Busink, I—II). Следует отметить, что все три храма имели то же расположение помещений и ту же ориентацию (Busink, II, 803).

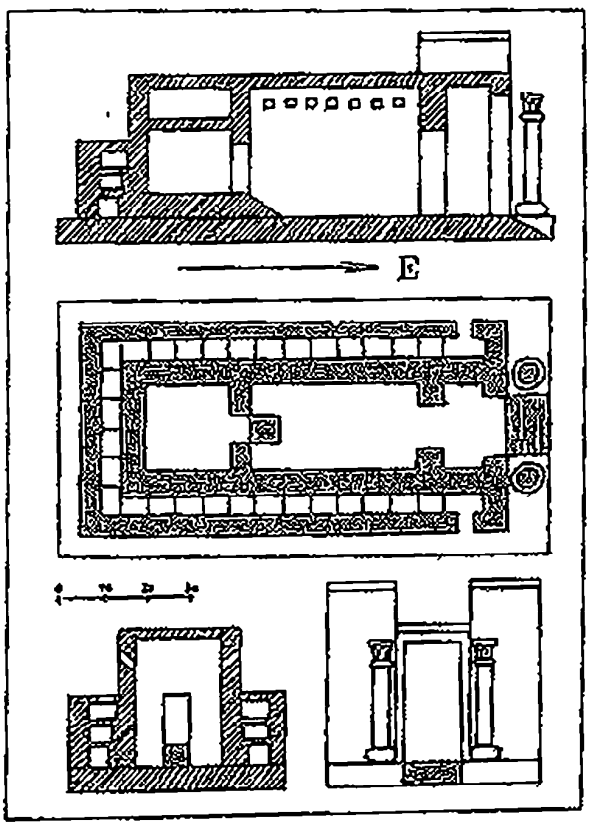
Ориентация храма обычно считается восточной (см. сомнения в этом у: Snijders, 214—234 и полемику с ним: Busink, I, 252, Anm. 320). В таком понимании есть и вклад древних авторов, описывавших расположение иудейского храма в понятиях античной храмовой архитектуры, где фасад храма являлся главным элементом культового сооружения. Важнейшие места, свидетельствующие о восточном расположении фасада храма с главным входом, содержатся у Иезекииля и Иосифа Флавия. Первый сообщает, что впавшие в грех солнцепоклонничества иудеи стояли лицом на восток и спиной к храму Господню и его воротам (Hes 8, 16). В других местах (43, 1—4; 46, 1—4; 47, 1) он описывает храм, обращенный главными воротами к востоку.

Иосиф Флавий (Joseph Ant. Iud 8, 3, 2, 64) при описании храма Соломона писал· τέτρακτο δὲ [sc. ὁ ναός] πρὸς τὴν ἀνατολήν («фасадом своим храм был обращен к востоку»); см. также: Joseph. Ant. Iud. 15, 11, 5, 418; ср.: Nissen, Orientation, 66, Diebner, Tempel, 153—166). Поскольку храм Соломона продолжал традиции сирийско-финикийской храмовой архитектуры (Wright G. E. Solomon's Tempel, 25—31; Idem, The Temple, 68—77; Ringgren, 54, 143, Busink, I, 566—617), его ориентация, по-видимому, представляет собой не специфически яхвистское явление, а общевосточное (Möhlenbrink, 80).

Понимание ориентации Иерусалимского храма как восточной было предопределено тем обстоятельством, что и сама скиния (dĕbir, tabernaculum), описанная в «Исходе» как заповеданная Богом через Моисея, имела передней стороной восток, задней запад (см. Ex. 26, 22: «Для задней же стороны скинии к западу сделай шесть брусьев...»; ср. LXX: καὶ ἐκ τῶν

ὀπίσω... κατὰ τὸ μέρος τὸ πρὸς θάλασσαν и Vulg.: ad occidentalem plagam tabernaculi. post tergum; ср. Ex. 27, 13: «И в ширину двора с передней стороны к востоку — *завесы* пятидесяти локтей»).

Реконструкция храма Соломона показывает, что он состоял из трех помещений (см. подробнее: Busink, I, 164—199). На восточной стороне храма находился вестибюль (ulam, из аккад. ellamu — «передняя сторона») с колоннами Иахин и Боаз (см.: 1 Reg. 7, 21; колонны стояли только при первом храме), затем к западу следовало помещение, которое называлось hēkāl (ср. угарит. hkl, аккад. ekallu, шумер. é-gal — «большой дом, дворец или храм») или qodāš («святое, святилище»). Третье помещение называлось dĕbîr («заднее помещение») или qodāš qodāšîm (святая святых) и располагалось в западной стороне, там находилась скиния, в которой размещались то ли трон Яхве, то ли ящик с табличками законов, то ли и то, и другое (Ringgren, 143—146). Таким образом, священник должен был, как солнце, с востока на запад подходить к трону Господа (Maier, 349). Так же и в описании храма у Иезекииля (40—47) первыми названы восточные ворота храма (40, 6); там же говорится, что «слава Господа вошла в храм путем ворот, обращенных лицом к востоку» (43,4) и что поток с живительной водой, вытекающий из храма, течет на восток, «ибо храм стоял лицом на восток» (47, 1; ср. LXX: τὸ πρόσωπον τοῦ οἴκου ἔβλεπεν κατ' ἀνατολάς; Vulg.: facies enim domus respiciebat ad Orientem).



Реконструкция храма Соломона

Вызывает определенные теологические сложности толкование расположения дебира на западе храмового здания (критический обзор точек зрения см.: Busink, I, 252—256). На этом, видимо, основании иногда утверждается, что «у древних евреев священным считалось направление на запад» (Голан, 35). Мёленбринк объясняет это «благоприятным ветром», который дул с моря (Möhlenbrink, 78—85; ср. критику этого положения у: Diebner, Tempel, 155—156; см. также: Busink, I, 253 и теорию Унгера об ориентации по ветрам в Вавилоне).

По мнению Моргенштерна (Morgenstern, 138—197), храм Соломона был, как и его предшественники — храмы Мелькарта у западных семитов, — ориентирован на восход в дни равноденствия, праздновавшегося в те времена как Новый год, с тем чтобы первые лучи солнца могли осветить святая святых, проникая через открытые восточные двери (так думал уже Hollis, 87—110 в работе, которая прямо называется «Культ солнца и храм в Иерусалиме», см. обзор точек зрения в: Diebner, Tempel, 157, Anm 38, 158, Anm. 51). Моргенштерн (Ibidem, 176, 188) связывает с этим фактом «солярную идею» Яхве, которую он усматривает в многочисленных ветхозаветных текстах (см. также: Landsberger, 182; Hollis, 91 et passim; Albright, Die Religion, 159—173; van Dyke Parunak, 29—33; Moreton, 575—577, Dinkler, 79 о «judische Akzentuierung des Osten als soteriologischem und epiphanem Ort»; критику взглядов Моргенштерна на Яхве как чисто солярного изначально бога см.: Stähli, 6—7). Более того, существует мнение, что бог El Eljon, который почитался до X в. в Иерусалиме и с которым позже идентифицировали Яхве, был солнечным богом (см. подробнее: Ringgren, 55; ср.: Mackay, 52: «Analysis of personal and places names, study of religious terminology, consideration of the orientation of the Temple, examination of Temple rituals, festivals and cultic apparatus, and the relating of archaeological finds to the information given in Old Testament have all contributed to a total picture which supports the belief that Sun worship was deeply rooted in early Israel»; см., однако, возражения: Stähli, 7—8).

Любопытно, что связь восточного фасада храма с солнечным восходом и параллелизм в устройстве скинии и самого храма отмечались и в поздних интерпретациях Библии, в частности, у христианских авторов XIII в. Петра Коместора и Антония Падуанского. Первый писал, что «скиния была домом, Богу посвященным, четырехугольным (quadrata) и удлиненным, огражденным тремя стенами: северной, южной, западной. Вход же с востока был свободным, чтобы при восходе солнца лучами его освещался» (liber patebat introitus ab oriente, ut sole oriente radiis eius illustraretur, см: Petrus Comestor, Historia Scholastica [PL 198, 1173—1174]). Антоний Падуанский, приводя эти слова, толкует страны света у скинии аллегорически: «Этот дом Богу посвящен, освящением Духа Святого помазан, четырьмя добродетелями главными четырехугольный... В севере означаются искушение дьявола, в юге — обман мира сего, в западе — повод ко греху» (Anton. Pad In purificat. Beatae Mariae, 4; ср. также: Ibidem, 6: «Смире-

ние Девы смотрело на восток, чтобы лучами восходящего солнца просветиться...»; тексты и переводы см.: Св. Антоний Падуанский. Проповеди. М., 1997. С. 343—349).

Бузинк считает, что многие ближневосточные и египетские храмы, связанные с культом Солнца, демонстрируют необязательность восточной ориентации входа, поэтому и обращенность иерусалимского храма на восток не обязательно должна указывать на солярный характер храма и культовых действий в нем; исходной ориентацией храма, по мнению Бузинка (Busink, I, 255—256), могло быть направление к Масличной горе, на которой уже во времена Давида находилось культовое место, посвященное Яхве (см.: 2 Sam. 15, 30—31; ср.: Hes. 11, 23; Zach. 14, 4).

По-видимому, все же более прав Рингрен, считавший, что дебир равнозначен целлам всех древневосточных (добавлю — и античных) храмов, в которых находились изображения богов, взиравших на восток через фасадную восточную часть храма (Ringgren, 146).

На мой взгляд, следует различать культовую ориентацию и ориентацию храмовую. Сам храм ориентирован на восток, по солнечному восходу, в эту сторону выходили двери храма, и в эту сторону были обращены действительные или воображаемые (при запрете на изображение Бога) его образы. Культовая же ориентация (т. е. при молитве и жертвоприношении) направлена в противоположную сторону, на запад, где для посетителей и священников находилась святая святых (дебир) и было жилище Бога (ср.: Busink, I, 253—254).

По описанию Иезекииля, жертвенник, находившийся во внутреннем дворе храма, был четырехугольным и ориентированным «на все четыре стороны»; он стоял на квадратной площадке, и ступени к нему вели с восточной стороны (43, 13—17). И опять терминология пророка дает повод думать о востоке как фасадной, главной стороне храма и жертвенника (ср. LXX: καὶ οἱ κλιμακτῆρες αὐτοῦ βλέποντες κατ' ἀνατολάς; Vulg.: gradus autem ejus versi ad Orientem). Исследователи предполагают, что жертвенник олицетворял собой мировую гору (его название у Иезекииля — har'el, что означает «гора Бога») и нес те же функции, что и зиккурат в Вавилонии, символизировавший космическую гору (Wright G. E. The Temple. 74).

О восприятии восточной стороны храма как передней свидетельствует и ориентация по правому-левому в описании деталей храма. Так, о медных колоннах Иахин и Воаз говорится (1 Reg. 7, 21): «И поставил столбы к притвору храма; поставил столб на правой стороне, и дал ему имя Иахин, и поставил столб на левой стороне, и дал ему имя Воаз» (ср.: 2 Paral. 3, 17). То, что правая сторона подразумевает южную страну света, а левая — северную, ясно из описания локализации «моря» (медного сосуда для омовения священников), встречающегося чуть ниже (1 Reg. 7, 39): «а море поставил на правой стороне храма, на восточно-южной стороне» (ср.: Snijders, 219—222; Busink, I, 252—253).

Важно отметить, что в идее храма Соломона, его конструкции и ориентации явственно проступают родственные черты ближневосточной (ханаанской, угаритской, сирийской, финикийской) традиции храмового зодчества (подробнее см.: Busink, I, 353—617), хотя Штели считает, что восточно-западная ориентация храма Соломона отступает от известного с позднебронзового времени на Ближнем Востоке типа храма, чья ось располагалась с севера на юг (следы северной ориентации?) (Stähli, 15).

Ориентация синагог

Итак, после девтерономических законов культ Бога Израиля сосредоточился в одном центральном Иерусалимском храме (Dtn. 12, 1—7; 11—12; 14). Возникновение синагог (bēt kĕnāsāt — молитвенных домов; греческое слово «синагоге» означает «собрание») возводят ко времени так называемого «вавилонского пленения», произошедшего после падения Иерусалима и разрушения храма в 586 г. до н. э., когда народ Израиля был лишен своего культового центра (Ringgren, 286), хотя первые датированные синагоги известны лишь с III в. до н. э. (May, 2—3).

Но и после восстановления Иерусалимского храма (освященного в 515 г.) синагоги сохранились и продолжали функционировать как место сбора общины для молитвы, чтения и толкования Торы, проповеди, диспута (о значении синагоги см.: Moore, 281—307, Filson, 78—85; Deichman, Rom, 27—29; Synagogue; Ancient Synagogues). Это и понятно — не для всех евреев было возможным приходить в Иерусалим по случаю различных праздников (Filson, 78). Много синагог возникло в III—II вв. до н. э. в районах еврейской диаспоры, в Египте, Эгеиде, Антиохии, позднее в Риме — везде, где жило много евреев. Да и в самом Иерусалиме в первом веке н. э., по раввинистским источникам, насчитывалось от 394 до 480 синагог (Filson, 78). После разрушения храма Ирода в 70 г. н. э. синагоги стали единственным типом храмового сооружения, обслуживающим религиозные потребности приверженцев иудаизма и замещавшим собой функции Храма.

Синагоги должны были ориентироваться в сторону Иерусалима. Ранний тип синагоги предполагал обращение к Иерусалиму фасада со входом (May, 12), чтобы молитва могла беспрепятственно течь в сторону Иерусалимского храма (Dan. 6, 11; ср. также запрет молиться в помещениях без окон, сохранившийся в передаче Рабби Хиййа бар Абба (составителя Тосефты)· bBerakot 31 a; 34 b; ср. также: Peterson, Bedeutung, 2—4, Mizrah, 181, Morcton, 577)

В этой связи не выглядит совсем уж чудовищной клеветой мнение известного в античности хулителя евреев Апиона (первая половина I в. н. э.), который писал в III книге «Истории Египта»: «Моисей, как я слышал от египетских старцев, происходил из Гелиополя [города Солнца. — А. П.]. Следуя отеческим обычаям, он возвел открытые небу

молитвенные дома (προσευχάς) во всех, сколько их есть, огороженных местах города и обратил их все на восток, поскольку и город Солнца расположен таким же образом. Вместо обелисков он установил столбы, у подножия которых было изображение ладьи, а тень от статуи, падавшая на эту ладью, совершала тот же круг, какой и солнце всегда проходит на небесах» (см.: Греческие и римские авторы, 395). Апион, говоря о молитвенных домах, обращенных к востоку, мог иметь в виду иудейские синагоги в Египте, хорошо ему известные, поскольку сам он был жителем Александрии.

Позже, на Востоке вскоре после разрушения Иерусалимского храма, а в Палестине тремя веками позже ориентация синагоги диаметрально поменялась — в сторону Иерусалима была обращена противоположная входу стена синагоги (May, 12—13; Seager, 159, Mizraḥ, 181). Такая ориентация предполагала, что община при молитве смотрит в сторону Иерусалима и одновременно на Тору, находящуюся в специальной нише на этой стене (Tos. Megillah, 4 [3], 21; Landsberger, 182—193). Так, одна из древнейших известных нам синагог из Дура-Европос (конец II в. до н. э.) имела на западной стороне, т. е. в направлении к Иерусалиму, что-то наподобие ниши. М. И. Ростовцев так описывал получающийся эффект: «Верующий, входящий в синагогу, смотрел в сторону Иерусалима и видел прямо перед собой западную стену и нишу со Священным Писанием» (Rostovtzeff, 106).

Есть сведения о восточной ориентации египетских синагог, а также синагог Милета, Приены, Эгины, известных по археологическим раскопкам; синагоги севернее Иерусалима и западнее реки Иордан (Bet Alfa, Capernaum, Hammath, Chorazin) ориентированы на юг; иорданские (Val-Dokki, Umm al-Qanātir, Jarash, Dura-Europos) — на запад; синагога южнее Иерусалима (в Масаде) расположена в направлении на северо-запад (May, 12—13; Mizraḥ, 181).

Стена, которая соответствовала «правильному» направлению молитвы, украшалась символическим орнаментальным знаком — *мизрай* (mizrâḥ), позже развившимся в целую нишу, а подвижная подставка для свитков Торы превратилась в твердо стоящий шкаф (Peterson, Bedeutung, 4—5, 8; Gutmann, Early Synagogues, 1315). Примечательно, что изначальное значение слова «мизра» — «восток». И хотя оно обычно могло указывать любую страну света по направлению к Храму, это значение приводит к выводу, что первоначально слово «мизра» употреблялось в синагогах, расположенных западнее Иерусалима (Mizraḥ, 181).

Символические мизры — дощечки со словом «мизра» или изречением типа: «От восхода солнца до запада *да будет* прославляемо имя Господне» (Ps. 113 (112), 3), или с каббалистскими надписями — и сейчас еще украшают дома многих благочестивых приверженцев иудаизма, при этом вешать мизры принято на восточную стену (Mizraḥ, 181).

Согласно Уилкинсону (Wilkinson, 19—23), в литературных и археологических источниках наряду с ориентацией на Иерусалим прослеживаются следы двух других принципов: а) на восток, в случае если синагога стремится подражать Иерусалимскому храму (см.: Tos. Megillah 4 [3], 22 и запрет такого подражания в: bMenahot 109b); б) молитва в сторону восхода солнца независимо от географических особенностей местности (это критиковалось уже в: Hes. 8, 16).

Направление молитвы и других культовых действий

При молитве в храме Соломона каждый еврей должен был обращаться к скинии, т. е. на запад (Dölger, Sol., 189; Vogel, Orientation, 4; Wilkinson, 18), будучи в Иерусалиме — в сторону храма, в Израильской земле — в сторону Иерусалима и вне Израиля — в его сторону (1 Reg 8, 38—48; Baron, 213; 392). Одним из самых ранних свидетельств такого обычая является ветхозаветный (Dan. 6, 10—11) рассказ о том, как Даниил молился у себя в комнате через открытые окна, обращенные в сторону Иерусалима (см. подробнее: Peterson, Bedeutung, 1—3). Этот обычай постепенно стал законом, подтвержденным и Талмудом (Berakot 4, 5—6, 8bc; очень похоже в Tos Berakot 3, 15—16; перевод см. в эпиграфе к главе; ср.: Peterson, Bedeutung, 4). Так древняя солярная по своему происхождению ориентация на восток вытеснялась относительной культовой ориентацией на религиозный, политический и этнический центр народа.

Вероятно, реликтом солярной ориентации у иудеев является обычай утренней молитвы в одной из сект иудейства — ессеев, зафиксированный Иосифом Флавием, который писал, что «богослужение у них совершается особым образом: до тех пор пока не взойдет солнце, они не произносят никаких обычных речей, но возносят ему принятые у них издревле молитвы, как бы умоляя Его взойти» (Joseph. Bell. Iud. 2, 8, 5 (128): Πρὸς γὲ μὴν τὸ θεῖον ἰδίως εὐσεβεῖς· πρὶν γὰρ ἀνασχεῖν τὸν ἥλιον οὐδὲν φθέγονται τῶν βεβήλων, πατρίους δέ τινας εἰς αὐτὸν εὐχάς, ὥσπερ ἱκετεύοντες ἀνατεῖλαι; ср (148)). При этом имеется в виду, что ессеи почитали солнце как величайшее творение Господа (Nissen, Orientation, 394; Dölger, Sol, 44—46; 166—167; Grundmann, 214). Похожий ритуал засвидетельствован у общины терапевтов; так, Филон Александрийский сообщает, что утром «они встают, повернувшись и обратив взгляды к востоку, и, как только увидят восходящее солнце, простирают руки к небу и молят о благоденствии, истине и прозорливости» (Philo Alex. De vita cont. 89). Интересен засвидетельствованный Иосифом Флавием (Bell. Iud. 2, 8, 9) и Ипполитом Римским (Elench. 9, 25) запрет у ессеев плевать «в середину и направо» (Joseph: τὸ πτύσαι δ' εἰς μέσους ἢ τὸ δεξιὸν μέρος). При восточном направлении их молитвы, страны света, куда можно было плевать, оказываются севером и западом; Ф. Й. Дёльгер видит в этом обычае один из возможных источников христианского обряда крещения, при

котором следовало, отрекаясь от сатаны, плевать в сторону запада (Dölger, Sonne, 28—29).

В некоторых работах встречается утверждение, что самаритяне («первая иудейская секта»), верившие, что жилище Бога находится на горе Гаризим, обращались в своей молитве в сторону этой горы (Joh. 4, 20—21; Epiph. Haer. 9, 2, 4/6 [GCS Epiph. 1, 199]; Rühle, 780; Dölger, Sol, 186—189; Turchi, 302; см.: Anderson, 217—221 о самаританской традиции видеть в горе Гаризим пуп земли, величайшую гору, находящуюся в центре земли). Однако текст Иоанна говорит только о том, что предки самаритян Богу «поклонялись на этой горе», а не в Иерусалиме. Епифаний уже прямо указывает, что самаритяне со всех сторон обращались в своих молитвах к этой горе, полагая, что она освящена (loc. cit.; ср.: De XII gemmis, 99=100 [GSEL, 35, 2, 771]: ubicumque fuerint, ad montem se convertentes orant).

Интересно высказывание Рабби Шешета (Šešet), отражающее контроверзы, которые возникали между иудаизмом и ранним христианством в обрядовой сфере: «В любую сторону ты можешь меня поворотить [для молитвы], но только не на восток, так как христиане его избрали [для своей молитвы]» (bBaba Bathra, 25a).

Культ храма включал в себя не только жертвоприношения, но и обходы и процессии вокруг алтаря (Ps. 26 (25), 6), стен храма (Ps. 42 (41), 5) и Иерусалима (Ps. 48 (47), 13). Сами храмовые праздники, к которым должны были сходиться все евреи, назывались словом ḥag, которое родственно араб. ḥaǧǧ (паломничество в Мекку) и означает собственно «круговое движение» (Ringgren, 163, 169). Т. Бузинк считает, что обрядовый обход храма существовал только во время Второго храма и был направлен справа налево, т. е. против часовой стрелки. В этом Бузинк усматривает влияние кругового восхождения на вавилонский зикуррат (оно было против часовой стрелки) и, таким образом, влияние вавилонского сакрального зодчества на израильское (Busink, II, 1573—1574). В месопотамской главе предпочтение движения против солнца обосновывалось сильным влиянием лунарной календарной системы, когда движение луны (против солнца) задавало направление и движению в культовых действиях. Реликты такого понимания значения солнца и луны в иудейской традиции, возможно, сохранились в славянской версии «Откровения Баруха», где рассказывается, что месяц был первоначально светлее и ярче, чем солнце, однако, так как он смеялся, когда змий совращал Адама и Еву, Господь рассердился и сделал его свет менее ярким (Откр. Баруха, 9; см.: Böttrich, Henochbuch, 859).

Зооантропоморфная и цветовая символика стран света

Знаменитое видение Иезекииля дает фантастический образ «четырех животных» (ḥayyôt, LXX: τέσσαρα ζῷα; Vulg : quattuor animalia), который,

возможно, связан с зооантропоморфной символикой стран света. Приведу кратко это описание (Hes. I, 4—28): «И я видел: и вот бурный ветер шел от севера, великое облако и клубящийся огонь, и сияние вокруг него, а из средины его как бы свет пламени из средины огня; и из средины его видно было подобие четырех животных... И у каждого — четыре лица, и у каждого из них — четыре крыла; ...во время шествия своего они не оборачивались, а шли каждое по направлению лица своего. Подобие лиц их — лице человека и лице льва с правой стороны у всех их четырех; а с левой стороны — лице тельца у всех четырех и лице орла у всех четырех... Когда они шли, шли на четыре свои стороны; во время шествия не оборачивались... Над головой животных было подобие свода, как вид изумительного кристалла, простертого сверху над головами их... А над сводом, который над головами их, было подобие престола по виду как бы из камня сапфира; а над подобием престола было как бы подобие человека вверху на нем» (ср. сходное описание «четырех зверей» в видении Даниила: Dan. 7, 1—7).

Из дальнейших упоминаний этого видения становится ясно, что «четыре животных» — это херувимы (см.: 10, 15 и 20—22), а восседающий на престоле над сводом, который «животные» несут на себе, — сам Бог (10, 1—6). Далее, свод над головами животных обозначается тем же словом, что и «твердь», которую Бог создал в дни творения и «назвал небом» (см.: Gen. 6—8: rāqīa; LXX: στερέωμα; Vulg.: firmamentum). Если учесть, что «четыре животных» движутся «на четыре свои стороны» (ru'b — собственно «ветер»; LXX. ἐπὶ τὰ τέσσαρα μέρη αὐτῶν ἐπορεύοντο; Vulg. per quattuor partes eorum euntes ibant), то образ четырех существ, поддерживающих небесный свод и олицетворяющих собой четыре страны света, обретает знакомые нам по другим архаическим культурам черты зооантропоморфных символов (покровителей) стран света, хотя, конечно, этим функции четырех херувимов в видéнии пророка не ограничиваются.

Тетраморф из Ватопеди XVI в.

Развитие в Новом Завете (в Откровении Иоанна, 4, 6—7) той же зооантропоморфной символики четырех животных (=херувимов) и закрепление за четырьмя евангелистами тех же «животных» (см. подробнее в главе «Христианство»), на мой взгляд, поддерживают гипотезу о присутствии в описании Иезекииля реликтов зооантропоморфного символизма стран света.

О том, что херувимы в Ветхом Завете изначально понимались как хранители стран света,

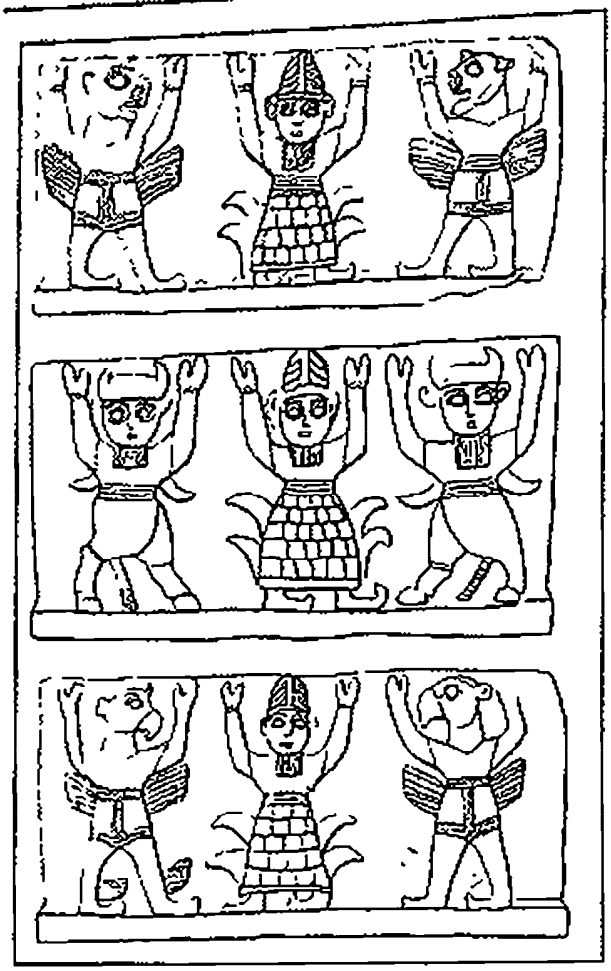
свидетельствует Gen. 3, 24: «И изгнал Адама, и поставил *на востоке* у сада Эдемского херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы *охранять* (šmr) путь к дереву жизни». В оригинальном еврейском тексте, как и в Септуагинте, слово *херувим* стоит во множественном числе (k'rubīm; τὰ χερουβίν), что может означать, что были поставлены четыре херувима с четырех сторон рая (подробный комментарий к этому месту см.: Dhorme/Vincent, 481—484).

Ковчег завета, который хранился в Силоме, включал в себя «Господа Саваофа, сидящего на херувимах» (1 Reg. 4, 4; так же в: Ex. 37, 16; Ps. 79, 2), что представляет несомненную иконографическую параллель к описанию Иезекииля, согласно которому трон Господа несли на себе четверо херувимов в образе животных. В псалме 17, 11 явление Господа Давиду изображается следующим образом: «И воссел [Господь] на херувимов и полетел, и понесся на крыльях ветра». Здесь прослеживается та же модель — крылатые херувимы, несущие (= поддерживающие) Господа (=его трон).

Ближневосточное происхождение иезекиилевых существ проступает, в частности, в том, что ветхозаветные херувимы (k'rubīm), несущие функции патронов-хранителей стран света, оказываются идентичными не только этимологически, но и по содержанию вавилонским крылатым духам-защитникам, которые назывались тем же словом — асс.-вав. [ilu] kāribu и [ilu] kurību, аккад. karūbu (Catholic Encyclopedia, 349; Ringgren, 89, Michl, Engel, 62; МНМ, 2, 589—590; Unger, Babylon, 173 связывает их с ветрами, замещавшими в Вавилоне страны света; об иранско-месопотамском влиянии на образ «четырех зверей» см: Смагина, Истоки, 48).

Известно, что в вавилонско-ассирийском, хеттском и финикийском искусстве четыре вида священных гениев также изображались в виде быка, орла, льва и человека. Курибу, нередко украшавшие основание престола бога или правителя, объединяли в одном образе сразу черты человека, орла, быка и льва в разных сочетаниях (см., например, изображение такого крылатого духа с головой человека и телом быка в: Jeremias, Alte Testament, Abb. 291; другие примеры см.: Dürr, 24—31; ср. также: Michl, Engel, 63). Сохранилось описание одного из таких *курибу* в клинописных текстах: « У него на голове рог быка; воло[сы ниспадают от его рогов] до спины; лицом он человек; щеки [....]; у него есть крылья; его передние ноги [....]; телом он лев; у его четырех ног...» (CT. XVII, 2. S. 4; KB. VI, 2 S. 4).

В Египте также существуют типологически близкие изображения крылатых богинь и гениев, охраняющих саркофаг или священный ковчег (Michl, Engel, 63). К этому же кругу символов принадлежат и сфинксы, несущие на себе трон бога. Очевидно, эти представления и послужили основой виде́ния ветхозаветного пророка (см. подробнее: Dürr, 21—54; Landersdorfer, passim; Dhorme/Vincent, 340—358; Keel, 216—249; Мейлах, 482), которое затем перешло и в новозаветную символику «Откровения» Иоан-



Керубы — крылатые львы, быки и орлы с с человеческими фигурами — на рельефе из хеттского храма в Айн-Дара ок. 1200—950 гг. до н. э

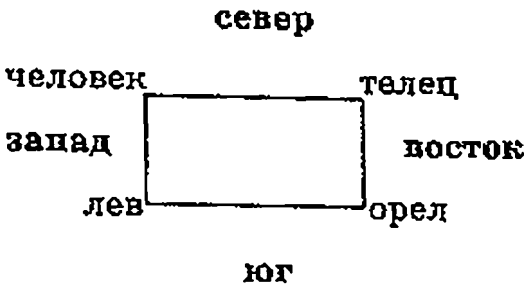
Позднехеттский крылатый лев с рельефа из Кархемыша X—VII вв. до н. э.

на. Если в иудейской символике «четыре животных» были связаны с четырьмя херувимами, то в христианском богословии и искусстве они стали атрибутами и символами четырех евангелистов (см.: Neuss, passim).

Заманчиво было бы попробовать отождествить животных с определенными странами света. Иезекииль дает нам одну географическую примету — «великое облако и клубящийся огонь» с четырьмя животными внутри являются в его видении «от севера» (sāfōn; ἀπὸ βορρᾶ; ab aquilone). Далее говорится: «Подобие лиц их — лице человека и лице льва с правой стороны (ἐκ δεξιῶν; a dextris) у всех их четырех; а с левой стороны (ἐξ ἀριστερῶν; a sinistris) — лице тельца у всех четырех и лице орла у всех четырех...». Итак, два лица у каждого животного Иезекииль видит «с правой стороны» и два — «с левой». Естественно предположить, что правая и левая стороны «животного» определяются с точки зрения не Иезекииля, а «животного» (иначе ср.: Kraetzschmar, 13: «Rechts und links sind wohl vom Standpunkt des Beschauers aus gesagt»; о других версиях расположения херувимовых лиц см.: Michl, Engelvorstellungen, 8—10; 45).

Если расположение четырех фигур представить себе как квадрат, который ориентирован своими сторонами по странам света и углы которого занимают наши «животные», то логично будет предположить, что справа — со стороны севера — находящиеся образы человека и льва

должны локализоваться на северо-западе (человек) и юго-западе (лев), а находящиеся слева — на северо-востоке (телец) и юго-востоке (орел).



В этой схеме символы стран света располагаются как бы по диагонали, по промежуточным странам света, что может отражать распространенную на Ближнем Востоке (ср. в Месопотамии и у арабов) систему ориентации по ветрам, дующим по диагонали.

Для сравнения с зооантропоморфными классификациями других архаических культур, размещающими «животных» по основным странам света, следует условно «повернуть» нашу схему на 45° в одну из сторон. Если повернуть ее вправо, а это следует из того, что северо-южная ось в Междуречье часто отождествлялась с осью северо-запад / юго-восток, то человек окажется на севере, орел на юге, телец на востоке, лев на западе. Интересно, что в рамках символической классификации стран света в Китае мы видели почти совпадающую картину. Северу там, как и в Библии, соответствовал человек-воин, а югу — птица (феникс). Запад в Китае отождествлялся с тигром, а восток с драконом. Казалось бы, здесь мало общего с иезекиилевыми львом и тельцом. Но, во-первых, библейский лев по своей «экологии» естественным образом замещает китайского тигра (в каждой культуре это «свой» представитель «наземной» фауны). Во-вторых, тождественность ближневосточного быка (тельца) и китайского дракона (рыбы, крокодила, змеи, лягушки и даже «змеебыка» в других культурах) выводится из соответствия быка иранско-восточноазиатского дуоденарного астрологического цикла крокодилу додекаора вавилонянина Тевкра и из других промежуточных вариантов обозначения востока (подробнее см.: Röck, Bedeutung, S. 290; Moock, 610—611). Таким образом, можно считать, что библейский (ближневосточный) вариант зооантропоморфного символизма стран света полностью совпадает с китайскими зооантропоморфными ассоциациями.

В Ветхом Завете есть следы употребления и *цветовой символики* стран света; они проявляются в виде масти лошадей. Так, в «Книге пророка Захарии» (Sach. 6, 1—6) пророку в виде́нии являются четыре колесницы: «(1) И опять поднял я глаза мои и вижу: вот, четыре колесницы (markabot) выходят из ущелья между двумя горами; и горы те *были* горы медные. (2) В первой колеснице кони рыжие (h'dmyn, πυρροί, rusi), а во второй колеснице кони вороные (hšḥrym, μέλανες, nigri); (3) в

третьей колеснице кони белые (l'bānîm, λευκοί, albi), а в четвертой колеснице кони пегие (bĕruddîm, ποικίλοι, varii), сильные. (4) И, начав речь, я сказал Ангелу, говорившему со мною: что это, господин мой? (5) И отвечал Ангел и сказал мне: это выходят четыре духа небесных, которые предстоят пред господом всей земли. (6) Вороные кони там выходят к стране северной (sāfōn, ἐπὶ γῆν βορρᾶ, in terram Aquilonis), и белые идут за ними, а пегие идут к стране полуденной (ἐπὶ γῆν νότου, ad terram Austri)» (ср.: 1, 8 о четырех лошадях, но трех разных цветов — красного, белого и пестрого).

Итак, мы имеем четыре лошадиные масти-цвета — рыжий (красный), вороной (черный), белый и «пегий» (разноцветный, пестрый). Это оказываются не просто колесницы, но «четыре духа небесных, которые предстоят пред Господом всей земли», т. е. речь идет о тех же предстоятелях четырех стран света перед Господом, о которых говорилось у Иезекииля и Иоанна и которые там определялись как херувимы. В еврейском оригинале, греческом и латинском переводах прямо сказано, что это «четыре ветра неба» (rûhôt; οἱ τέσσαρες ἄνεμοι τοῦ οὐρανοῦ; quattuor venti coeli). Понимание четырех ветров как четырех стран света в анализируемом тексте, как и в Ветхом Завете в целом, принято большинством комментаторов (ср.: Mitchell, 178—179). Таким образом, Захария в эксплицитном виде связывает цветовую и зооморфную символику Ветхого и Нового Завета. Важно также отметить, что цвета лошадей — красный, черный, белый и «пегий» — вполне отражают основные цвета, распространенные в большинстве культур и в том числе у древних евреев (Berlin/Kay, 17—368; Brenner, 56—57; Meyers/Meyers, 321—322).

К сожалению, локализовать все цвета по странам света у Захарии очень трудно; ясно лишь, что черный цвет ассоциируется здесь с севером, а «пегий» — с югом (6). О направлении движения белых и красных коней ничего определенного не говорится. Непонятно, что значит движение белых коней «за» черными (6); если «вслед за ними», т. е. тоже на север (как понимают русский, греческий и латинский переводы; ср LXX: κατόπισθεν αὐτῶν; Vulg.. post eos; ср. такие же обозначения в евр., араб. и сир , см : Riguell, 208; ср современные переводы: after them; hinter ihnen, à leur suite), то, по-видимому, самому Захарии уже неясен был цветовой символизм стран света. Это место давно уже стало crux interpretis для многих поколений переводчиков и толкователей Библии. Наиболее распространенным мнением стало то, согласно которому оригинал испорчен и следует сделать несколько конъектур, чтобы все четыре колесницы соотносились бы со своими странами света. Тогда перевод должен звучать примерно так (курсивом обозначены добавления и исправления): «*Рыжие кони там выходят к стране восточной,* вороные кони там выходят к стране северной, белые идут *к стране западной*, а пегие идут к стране полуденной» (так думают многочисленные комментаторы и переводчики этого места: W. Nowack, E. Sellin, A. Gelin, F. Nötscher,

K. Elliger, W. Thomas, Th. Chary, F. Horst, W. Rudolph и др.). Как мы видим, помимо добавления фразы о *рыжих конях*, выражение *за ними*, или *сзади* переосмысляется как *на западе* — 'l 'hry hym, так как передней стороной считался восток (ср.: Mitchell, 180; Meyers/Meyers, 325).

Получающаяся роза ветров и порядок перечисления стран света (восток — север — запад — юг), противоположный движению солнца, возможно, корреспондирует с отмеченным выше культовым обходом храма справа налево.

Г. Людат (Ludat, 151, Adn. 72) считает, что из текстов Захарии и Иоанна в Откровении следует, что с востоком ассоциировался красный цвет, с югом — белый, с западом — пестрый, с севером — черный (ср.: Dähnhardt, 112); однако из текстов, как мы видели, такие ассоциации никак не следуют.

В более поздней иудаистской традиции двенадцати коленам израилевым приписывали свои цвета, которые стали цветом их знамен (Midr. Num. Rabba, 2, 6; Hermann/Cagiano di Azevedo, 377—378).

В целом же можно, как кажется, говорить о следах, пережитках в библейской традиции существовавшей когда-то зооантропоморфной и цветовой символики стран света, характерной для многих архаических народов мира.

Ориентация погребений

Древние евреи в основном хоронили умерших, кремация была очень редкой (Bennett, 497). Для доисторической эпохи Палестины (как для семитов, так и досемитов до II тыс. до н. э.) отмечают восточную ориентацию (с головой к западу) дольменных погребений на западном побережье Генисаретского озера и Палестины (Karge, 305—320; 379—415; 446—447; 450; 521). Анализ этих и других погребений, где ориентация не вполне определенна, привел П. Карге к выводу о том, что «die Orientierung ist noch schwankend, selbst innerhalb einer engbegrenzten Gruppe; doch hat man den Ausgang gern nach Osten oder Süden» (Ibidem, 476).

Более чем 1100 раскопанных погребений кумранской общины ориентированы по оси север-юг, возможно, из-за строения местного рельефа (Kötting, 381—382, Hachlili/Killebrew, 116). Любопытно, что о такой же ориентации могил патриархов в Хевроне сообщает в VII в. христианский паломник Адамнан (Adamnanus, Loc. sanct. 2, 9—10, 3 [CCL 175, 209]: 1. Ab orientali vero plaga eiusdem Chebron ager ille occurrit speluncae duplicis respiciens Mambre quem emit Abraham ab Effron Aetheo in possessionem duplicis sepulchri. 2. In huius agelli valle sanctus ille Arculfus locum sepulchrorum Arbe visitavit, hoc est IIII patriarcharum, Abraham, Issac, Iacob et Adam primi hominis; 3. quorum plantas non sicut in aliis orbis regionibus ad orientem humatorum converti moris est, sed ad meridiem versae, et capita contra septemtrionalem plagam conversa). О восточной ориентации дольменов около реки Иордан сообщает Дуи (Duhn, 445—449).

Итоги археологических раскопок некрополя Иерихона периода Второго храма (I в. до н. э. — I в. н. э.) показали, что в это время были распространены захоронения в скальных могилах в деревянных гробах. При этом археологи не усматривают определенной ориентации погребений (Hachlili/Killebrew, 110—116).

В целом же исследователи считают, что какой-то единой, религиозно обусловленной ориентации погребений в Иудее не существовало (Hillers/Kashani, 1515—1523), тем более, что царство мертвых Шеол (šē'ōl) — «страна тьмы и сени смертной, страна мрака, каков есть мрак тени смертной, где нет устройства, *где* темно, как самая тьма» (Hiob. 10, 21—22) — определенной географической локализации, кажется, не имело, за исключением указания, что оно находится глубоко под землей (Deut. 32, 22; ср.: Ringgren, 222—223).

Ниссен сообщает о сохранившемся до новейшего времени обычае евреев хоронить своих усопших с лицом, обращенным в сторону Иерусалима (Nissen, Orientation, 70).

Ориентация карт

Древнееврейских карт не сохранилось, и у нас нет никаких оснований считать, что они существовали. Г. Хельшер в своей работе, названной «Три карты земли», пытался на основании библейских данных воссоздать возможные варианты карт. Их должно было быть три: по 4 рекам рая «Бытия» (2, 10—14), по списку народов в Gen. 10, 1—32 и по Jub 8—9. Что же касается их возможной ориентации, то, по мнению Хельшера, она должна была быть северной, так как север понимался в Израиле как «высокий», а юг — «низкий»; кроме того, вавилонская традиция картографической ориентации также северная; таковой же Хёльшер считает ориентацию арабов и западноевропейцев (Holscher, 33—36). Мне казалось бы более правдоподобным предположение о восточной ориентации древнееврейских карт, если бы таковые были; впрочем, поскольку их нет, то подобные спекуляции излишни.

На территории Палестины найдена, правда, одна великолепная карта. Эта так называемая мозаичная карта из Мадабы VI века н. э., представляющая часть территории Святой Земли с Иерусалимом. Ориентация этой карты — восточная. Вот только происхождение этой карты таково, что говорить об участии в ее генезисе еврейской составляющей трудно: по духу своему она христианская, по традициям изображения эллинистическая.

Заключение

Итак, древний Израиль знает несколько направлений по странам света, которые в разное время были в разной степени сакральными.

Почитание Востока и восходящего Солнца относится к числу древнейших, зафиксировано в Библии и сурово осуждалось с точки зрения иудаизма. Восточная ориентация отразилась в устройстве храма Соломона, в некоторых ритуалах и самих обозначениях стран света («передняя сторона» как «восточная»).

Вместе с тем древним евреям было знакомо представление о севере как месте пребывания Бога (богов), которые жили на высоких горах «высокого севера», — представление, широко распространенное у архаических народов южной Евразии.

При ориентации храма Соломона на восток, направление молитвы в храме оказывалось прямо противоположным — на запад, в сторону дебира (святая святых); таким образом можно говорить о западной культовой ориентации в отличие от восточной храмовой.

Восприятие Иерусалима и его храма как «оси мира», пупа земли обусловило «киблическую» ориентацию в его сторону при молитве, где бы ни находился приверженец иудаизма. По этому же принципу ориентировались синагоги — сакральная сторона внутреннего интерьера должна была находится в направлении к Иерусалиму.

В Библии обнаруживаются также следы зооантропоморфной и цветовой символики стран света, близкой символике других ближневосточных и южноевразийских культур.

Глава 7. МАНИХЕИ И МАНДЕИ

Общие замечания

В настоящей главе рассматриваются ориентационные принципы двух эклектичных религиозных течений — *манихейства* и *учения мандеев*, возникших на Ближнем Востоке в первых веках нашей эры и вобравших в себя опыт различных западноазиатских и средиземноморских религий — зороастризма, иудаизма, гностических учений, христианства и даже буддизма (манихейство). Иногда их воспринимают как секты — иудаизма и христианства у мандеев, зороастризма у манихеев. Тем не менее, обе доктрины выработали четкую и ясную ориентационную систему в космологии и литургии, в рамках которой и там, и там сакральным направлением оказывается *север*. Поскольку сакрализация севера не была свойственна (по крайней мере в такой степени) религиям, от которых отталкивались манихеи и мандеи, напрашивается предположение о сознательной переориентации ими космической модели, чтобы подчеркнуть разрыв с «материнскими» космологиями (ср. аналогичное религиозно-политическое значение переноса *киблы* — священного направления с Иерусалима на Мекку, предпринятого основателем ислама Мухаммадом, см. главу «Ислам»).

МАНИХЕИ

Манихейство возникло в середине III в. н. э. в Западном Иране, откуда оно потом распространилось во многих областях Средней Азии, Дальнего и Ближнего Востока, Средиземноморья. В 763 г. манихейство стало даже почти на сто лет государственной религией Уйгурского ханства. Его влияние усматривают в христианстве, исламе, позднем зороастризме, буддизме и даосизме (об истории и доктрине манихейства см. работы: J. R Asmussen, F. C. Burkitt, F. Cumont, S. N. C. Lieu, R. Merkelbach, H.-Ch. Puech, H H. Schaeder, M. Tardieu, O. G. von Wesendonk, G. Widengren, A. V. Williams Jackson, Woschitz/Hutter/Prenner, Е. Б. Смагиной и др.).

Основные черты манихейства устанавливаются благодаря дошедшим до нас фрагментам священных книг манихеев на латинском, греческом, коптском, пехлевийском, согдийском, древнетюркском и даже китайском языках, ставшим доступными исследователям лишь с начала XX в., а также из полемики с манихейством христианских, исламских и зороастрийских писателей (Смагина, Манихейство, 85—86; Кефалайа, 9—15).

Основатель этой религии — перс Мани (215/216 — 273/274 гг.; подробнее о его жизни и учении см.: Кефалайа, 16—30) включил в свое эклектичное учение элементы различных религий, в том числе христианской и зороастрийской. Сам Мани своими предшественниками считал

Заратустру, Будду и Иисуса (Williams Jackson, 7). Отчетливо видны в манихействе также черты гностических представлений (Смагина, Истоки, 40; Она же, Манихейство, 94—102) и иранской мифологии и космологии (Дрезден, 340). Среди последних — дуализм мировых сил Добра и Зла, имена богов (Ормизд — авест. Ахура-Мазда, Ахрмен — авест. Ахриман, Михрйазд — авест. Митра) и первопредков (Гехмурд — авест. Гайямарт и Мурдийанаг — авест. Мартйанаг), мифы о происхождении природы и человечества и т. д. Исследователи подчеркивают в учении Мани синкретизм гносиса, парсизма, религии магов с зурванитским фоном, иудейско-христианской традиции (Woschitz/Hutter/Prenner, 15).

Как известно, основное положение манихеев — постоянная борьба между царством Света и царством Тьмы (Мрака), которыми правят соответственно Отец Величия (abbā de rabbuthā; ὁ Πατὴρ τοῦ Μεγέθους) и Князь Тьмы. Дуалистические оппоненты Свет и Тьма изоморфны Разуму и Материи, Добру и Злу. Все в мире, в том числе и человек, являются смешением и полем боя этих двух субстанций (Дрезден, 344).

По некоторым источникам (в основном, коптским), царство Света находится в верхней части Вселенной, а царство Тьмы — в нижней (Widengren, Mesopotamian Elements, 39; Смагина, Манихейство, 90; Кефалайа, 38).

Другие источники располагают эти два царства в горизонтальной плоскости, т. е. в географическом пространстве. И здесь уже выступает ориентация по странам света (см. подробнее: Flügel, 187—192). Царство Добра и Света, согласно турфанской «Книге Гигантов», оказывается на севере (или на севере, востоке и западе, см.: Woschitz/Hutter/Prenner, 46; Смагина, Манихейство, 90), а царство Зла и Тьмы — на юге (см. комментарий М. Е. Сергеенко в: Августин, 430; см. также: Gordon, 219—220; Кефалайа, 461). Предпочтение севера проявляется и в том, что на севере манихеи помещали Древо Жизни, а на юге — Древо Смерти (Gordon, 220).

В средневековых манихейских текстах (дошедших из Турфана в Восточном Туркестане на китайском языке) говорится, что, когда появилось чудовище Мазан (Mazan), вышедшее из воды и принесшее в мир грехи, «тут послал бог Михр (Mihr) от каждого из пяти богов, им сотворенных, того одного четырехликого бога, который распростер Мазана в северной области мира с востока на запад через весь север, попрал его ногой, опрокинул его и встал на него, чтобы тот не мог в этом мире грешить. И этот бог был сделан распорядителем всего космоса неба и земли, севера и востока, юга и запада, чтобы защищать мир» (Turfan. III, 260 SW; ср.: Theodor 316, 27 — 317, 2; Turfan. II, D 121; M, 292, VII; см. публикацию текстов: Andreas/Hennig, 9—10).

Таким образом, мы обнаруживаем ориентационную систему, прямо противоположную той, какая была в зороастризме, и в то же время сходную с ориентационной системой мандеев (см. ниже). Не свидетельствует ли этот факт об общем (гностическом?) истоке этих представле-

ний у мандеев и манихеев? По манихейской традиции, с 4 до 24 лет Мани жил и воспитывался в иудео-христианской общине элхасаитов; наследие последних усматривают во многих сторонах жизни манихейской общины, в обрядности и др. (Смагина, Манихейство, 87, 93; по мнению Х.-М. Шенке, «Mani ist es, der die Spätstufe und in gewisser Hinsicht die Krönung der Gnosis verkörpert und begründet hat», см.: Schenke, 411).

О сакральности северной стороны у манихеев может свидетельствовать обозначение в персидских манихейских текстах «севера» как «верха, верхней стороны» (ср. ср.-перс. 'br [abar] *«сверху, над»*, 'brg [abarag] *«север»*, 'brgyh'h [abaragīhā] *«обращенный к северу, северный»*, 'br šhr [abaršahr] *«верхние*, т. е. *северные области»*), а «юга» — как «нижней» (ср. ср.-перс. 'yr [ēr] *«внизу»*, 'yrg [ērag] *«юг»*, 'yrgyg [ēragīg] *«южный»*, 'yrgyh'h [ēragīhā] *«обращенный к югу, южный»*; см.: Boyce, A Word-List, 6, 20). А. В. Лушникова видит в этих лингвистических фактах сакральный статус северной стороны у иранцев вообще (Лушникова, 254—255). Представляется, однако, что такое языковое предпочтение севера свойственно больше манихейству, нежели всему иранскому миру (см. главу «Иран»).

Блаженный Августин, сам в молодости принадлежавший к манихейской общине, упоминает манихейский «рассказ о пяти элементах, по-разному раскрашенных в виде пяти „пещер мрака“» (Confess. III, 6, 11; перев. см.: Августин, 93). Известно, что манихеи делили царство мрака на пять областей (пещер); они назывались: пещера Мрака, Дыма, Бурного Ветра, Разрушительного Огня, Вредной Воды (Августин, 418). Во главе их стояли пять властителей (архонтов). Эти пять темных стихий царства Тьмы соответствуют пяти светлым стихиям — эманациям, произведенным Первочеловеком — творением Отца Величия: это воздух, огонь, вода, ветер и свет (Смагина, Манихейство, 90). Очевидно, здесь можно предполагать существование цветовой символики, которая могла коррелировать с четырьмя странами света и центром, а также с пятью элементами (стихиями), демонами, планетами, «членами души» и другими рядами символической классификации, так ярко обнаруживающимися в манихейских текстах.

Образец такой корреляции между элементами и странами света представлен в космогонии Вардесана, изложенной в конце IX — начале X в. сирийским автором Моисеем бар Кефой (PS, I, 2, 513—515; перев. Е. Б. Смагиной в: Кефалайа, 458): «... Вардесан полагал и говорил, что сей мир состоит из пяти сущностей; эти сущности — огонь, ветер, вода, свет и тьма. Каждая из них стояла на своей стороне: свет на востоке, а ветер на западе, огонь на юге, вода на севере, — в то время как Господь их стоял в высоте, а враг их, тьма, стояла в бездне». Это учение признается Смагиной лежащим в основе манихейского космогонического мифа (Там же). Чуть позже в тексте о взглядах Вардесана рассказывается, что по воле Всевышнего тьма была низвергнута, а «сущности»

были расставлены «по порядку, по таинству креста» (Там же). По-видимому, знаменитый «Крест света» (Живая душа), часто упоминаемый в «Кефалайа», восходит к этому представлению о «крестообразному» расположению стихий (см. тексты и комментарии в: Кефалайа, 185, 197, 418, 461).

Один тюркский манихейский текст также располагает пять «членов души», изоморфных 5-членной структуре мира, по центру и странам света: Разум — в центре, Разумение — на юге, Мысль — на востоке, Помысл — на западе, Суждение — на севере (Ziemc, 186; Кефалайа, 461). Такая композиция укрепляет наше убеждение в том, что пятичленная классификация в манихействе (как и в других архаических религиях и идеологиях) имеет своей основой четыре страны света и центр.

Пятичастная структура мира в манихействе проявляется также в пяти формах самого Царя Тьмы (Мрака), описанных в манихейском трактате «Кефалайа» (коптская версия конца IV в.): «Что до [Царя] Мрака, то в нем есть пять форм: голова у него [как у льва], руки и ноги — как у демона [и дьявола], плечи — как у орла, сердцевина — [как у дракона], хвост — как у рыбы. Вот какие пять форм, печати его пяти миров, есть в Царе темных» (Kephalaia, 6; ср. 27; перев. Е. Б. Смагиной в: Кефалайа, 77; ср. 116). В этих образах просматриваются те же ближневосточные три зверя (небесный, земной и водяной; при этом дракон и рыба дублируют друг друга, символизируя водную стихию) и человека, которые анализировались выше в главе «Иудея» (анализ этой традиции см.: Смагина, Истоки, 42—58; Кефалайа, 300—301). Есть также сведения о том, что манихейский Отец Величия изображался как «четырехликий» (τετραπρόσωπος) (см.: Топоров, О числовых моделях, 37; ср. также выше), что вводит его в ряд четырехликих богов китайцев, индийцев, славян и других культур.

В текстах Турфана VIII в., отразивших учение Мани, встречается перечисление стран света, начиная с востока, через юг на запад (текст см.: Williams Jackson, 33), что является обычной практикой в большинстве архаических культур Востока.

В сборник манихейских молитв входили молитвы солнцу и луне, которые были общими для верующих всех рангов (Смагина, Манихейство, 89). Однако в отличие от менее развитых языческих религий, солнце и луна воспринимались в манихействе не как самостоятельные божества, а как станции на пути восхождения праведной души к Свету (Там же, 92). О такой молитве рассказал Августин (Augustin. Contra Faustum, 14, 11 1[CSEL, 25, 411): quia solem et lunam vetuit adorari, ad quorum circuitum vos per omnes angulos vertitis, ut eos adoretis). Из последнего текста явствует, что при молитве манихеи имели обыкновение следовать движению солнца (днем) и луны (ночью). В другом месте Августин, отмечая то же направление молитвы, упоминает также молитву к северу (Augustin. De haer. 46 [PL, 42, 38]): Orationes faciunt ad solem per diem, quaquaversum circuit, ad lunam per noctem,

si apparet; si autem non apparet, ad aquiloniam partem, qua sol cum occiderit ad orientem revertitur, stant orantes. Перешедшие в христианство манихеи должны были в специальной формуле проклясть тех, «кто молится не на восток истинному Богу, а, двигаясь по кругу вместе с движением солнца, призывает его тысячи раз» (Ἀναθεματίζω ...τοὺς τῇ τοῦ ἡλίου κινήσει συμπεριφερομένους; текст см.: Dölger, Sol salutis², 30).

* * *

МАНДЕИ

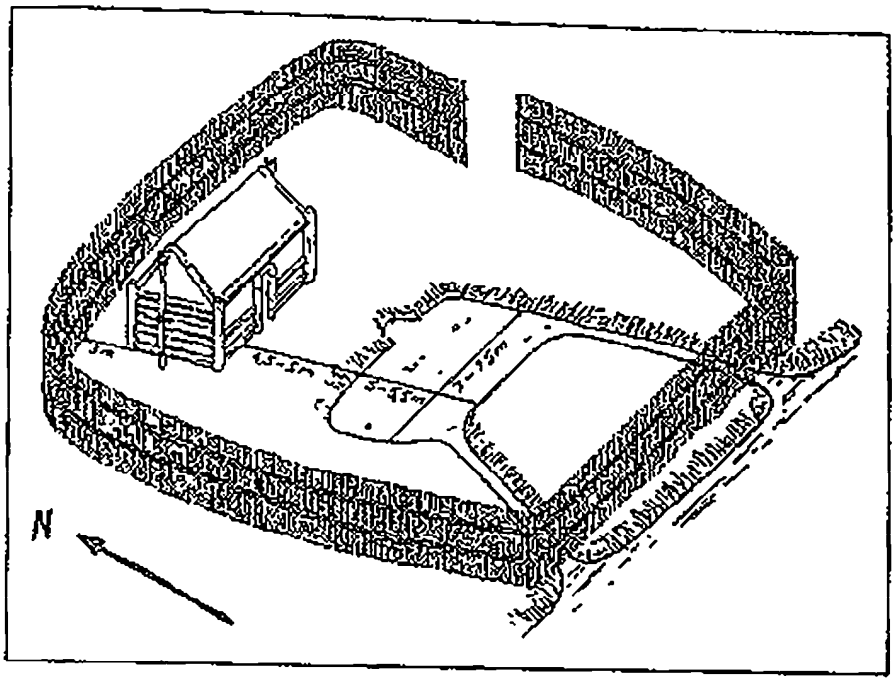
Интересный образец последовательной ориентации по странам света с отчетливым предпочтением одной священной стороны дают мандеи — гностическая секта иудео-христианского происхождения с элементами иранских и вавилонских верований, которая возникла в сирийской Палестине ок. II в. н. э. С III века мандеи мигрировали в междуречье Тигра и Евфрата, а затем, под давлением христианства и позже ислама, все больше оттеснялись к югу в болота Майсана, где живут и до сих пор, сохраняя свои верования (см. о них подробнее: Rudolph, 1—2; Schenke, 396—401).

Как показывает основная священная книга мандеев — «Великая книга» (Sidra Rabba), или «Сокровище» (Ginza) — написанная на восточно-арамейском (мандейском) диалекте и восходящая к III в. н. э.; у них была ярко выраженная ориентация на север, на Полярную звезду, где, по их представлениям, за высокой горой находилось царство света и царь света («Царь света восседает на крайнем севере в мощи своей и славе»).

Царство зла, демонов и преисподняя находятся у мандеев в противоположной стороне — на юге, в горах Мрака и Южном море. Низменный, теплый, грешный юг противопоставляется высокому, чистому, светлому северу, источнику вечного света и воды жизни, которые зарождаются на крайнем севере. Оттуда дует северный ветер, прохладный и живительный воздух — дыхание Царя, без которого все живое умирает (Frothingham, 424). Я думаю, в этом утверждении мы можем видеть отзвуки ориентации по ветрам, столь свойственной ближневосточным народам, для которых одни ветра были губительны, другие благотворны.

Соответственно такой сакральной географии именно на север мандеи должны обращаться с молитвой, поскольку там находится вход в царство света — ворота Абатура (Frothingham, 423—425; Drower, 18). Молитвенные дома мандеев (один из них сохранился до сих пор!) имеют единственную дверь посреди южной стороны, так что каждый входящий в храм (они четырехугольной формы) оказывается обращенным

лицом к северу (Drower, 126; Rudolph, 2, 19). Впрочем, почти все мандейские церемонии происходили перед храмом, обычно только жрец мог входить в него.



Святилище мандеев

Северная сторона является особо предпочтительной и при прочих ритуальных действиях, как, например, при крещении (во время помазания водой лица того, кто крестится, тот должен быть обращен к северу — «вратам молитвы»; подробнее о ритуале крещения см.: Segelberg), при ритуальном забое скота, освящении храма и т. д. (Rudolph, 2, 82, 224, 263, 297—298). Стройную систему единой ориентационной практики мандеев завершает погребальный обряд: тело умершего кладут в могилу, вырытую по оси север-юг головой на юг, так чтобы лицо было обращено к северу (Frothingham, 425; Drower, 185; Rudolph, 2, 263, 279).

Культ «живой» воды, составляющий важную часть веры мандеев, также связан с сакральной ориентацией на север. «Живая» вода берет свое начало в царстве света, источнике жизни для человека, течет с севера (земной Иордан имеет своим истоком Иордан небесный), в то время как юг — это царство «черной, мутной, вонючей» воды (Rudolph, 2, 61—66). Культ воды, особенно проточной, столь важной для обитателей Ближнего Востока, преломляется у мандеев, с одной стороны, в призме иудейского духовного толкования (небесный Иордан), с другой, — накладывается на реалии «водной географии» Междуречья (течение рек с севера и стоячая вода болот в низовьях этих рек на юге).

Ссылаясь на работу М. Элиаде о шаманизме, К. Рудольф видит в северной ориентации мандеев широко распространенную на древнем Востоке сакральную практику приписывать северу функции религиоз-

ного центра (Ваал Цафон — гора богов в Северной Сирии, молитва сабиицев на север, царство света манихеев на севере и т. д.; см.: Rudolph, 1, 136).

Любопытно, что у мандеев совершенно отсутствуют какие-либо следы ориентации молитвы на восток. Фротингем считает, что это табу на восточное направление молитвы — сознательная реакция мандеев в их самоутверждении как секты на распространенные среди иранцев, евреев, римлян восточноориентационные привычки (Frothingham, 425).

КЛАССИЧЕСКАЯ АНТИЧНОСТЬ

Теперь, проследив ориентационные принципы культур Древнего Востока, мы переходим к рассмотрению двух древнейших цивилизаций Европы — Древней Греции и Рима. Движение цивилизационного процесса сохраняет свою направленность и здесь: греки и римляне были хорошими учениками, они многое почерпнули из достижений своих более развитых восточных соседей, начиная уже с самых ранних времен. Позже, в период эллинизма, греческая культура особенно тесно соприкоснулась с цивилизациями Ближнего Востока, которые после завоеваний Александра Македонского вошли в сферу греческого политического и культурного влияния.

С расцветом римского государства история «типологически» повторилась: римляне оказались способными учениками греков, а завоевав огромные территории от Парфии до Британии, превратили Средиземноморье в один большой котел, в котором варились, превращаясь в однородную массу, всевозможные этнические, политические, культурные, религиозные составные части разных культур. Всевозможные взаимовлияния прослеживаются также, как мы увидим ниже, и на нашем материале — ориентации по странам света.

* * *

Глава 8. ГРЕЦИЯ

Внемли, блаженный, всезрящий, имущий всевечное око,
Светоч небесный, о Гиперион, о титан златоярний,
Неутомимый, себя породивший, отрада живущим!
Ты на востоке — родитель Зари, а на западе — Ночи,
Ор ты единственный сводишь, кружа на своей колеснице.
Ты, о летящий со свистом, сияющий огненным ликом,
О колесничий, гонящий коней по извечному кругу,
Благочестивых ко благам ведешь, нечестивым же — враг ты.

Орфические гимны. VIII. ГЕЛИОСУ (перев. О. В. Смыки)

Общие замечания

Греция не представляет исключения в ряду древних культур с точки зрения разнонаправленности и противоречивости различных систем ориентации, синхронно сосуществующих в представлениях людей и обнаруживающихся в памятниках духовной и материальной культуры греков. К сожалению, до нас дошло не так много литературных сведений о существовавшей в Греции практике ориентирования по странам света, поэтому многие выводы носят гипотетический характер.

Известно, что сакральная ориентация во всех архаических культурах играла важную роль при различных гаданиях — по полету птиц, по внутренностям жертвенных животных, по другим приметам природного, биологического или психического происхождения. Уже при Гомере греки знали авгуральное учение, оно было авторитетно, имело свои правила и традиции. Мантика называлась θεοπρολίη (предсказание, оракул) или θεοπρόπιον, среди жрецов (θεοπρόποι) особо уважаемы были авгуры, которые назывались οἰωνισταί — «птицегадатели» (Hom Il II, 858; XIII, 70; XVII, 218); считается, что они вдохновлялись самим Аполлоном (Hom Il. I, 72, Od. XVI, 252). Среди них был, например, знаменитый Калхант — θεοπρόλος οἰωνιστής (Hom. Il. I, 69—72) (подробнее см.: Cuillandre, 326—327).

Северная ориентация

В науке наиболее распространена точка зрения, согласно которой греки придерживались северной ориентации, при которой правая (восточная) сторона считалась приносящей удачу и успех, левая же — несчастливой (Frothingham, 425—433; Tallqvist, 122). Важнейшим местом, удостоверяющим это сакральное направление уже в гомеровские времена, считается известный пассаж из «Илиады» Гомера, в котором Гектор не желает принимать во внимание вещий полет птиц, а именно (XII, 239—240):

εἴτ' ἐπὶ δεξι' ἴωσι πρὸς ἠῶ τ' ἠέλιόν τε,
εἴτ' ἐπ' ἀριστερὰ τοί γε ποτὶ ζόφον ἠερόεντα
Вправо ли птицы несутся, к востоку Денницы и солнца,
Или налево пернатые к мрачному западу мчатся
(*Перев. Н. И. Гнедича*)

Речь идет об орле, который при приближении троянцев к ахейскому лагерю пролетал справа налево (ἐπ' ἀριστερά), держа в когтях змея. Во время полета змей ужалил орла, и тот выпустил добычу из когтей (Il. XII. 200—209).

Отождествление здесь правой стороны с востоком и левой с западом при гадании по полету птиц должно, как кажется, указывать на север как на сторону, к которой обращается при гадании жрец (Ὀιωνοπόλος). Впрочем, ниже речь пойдет и о другом истолковании этого места.

Обычно приводят и некоторые другие данные об отождествлении востока с правой, а запада — с левой стороной.

Так, в «Законах» (Leg. 6, 760d) Платон рассказывает об управлении идеальным государством: вся страна должна быть разделена на 12 «губерний», молодые люди, стажирующиеся в управлении государством, должны проводить по месяцу в каждой «губернии», переходя затем в соседнюю; примечательно, что направление движения по губерниям также регламентируется: переходить следует «по кругу слева направо: справа при этом будет восток» (ἐπὶ δεξιὰ κύκλῳ· τὸ δ' ἐπὶ δεξιὰ γιγνέσθω τὸ πρὸς ἕω); таким образом, рекомендуется движение слева направо по часовой стрелке (ср. индийскую «прадакшину» и латинскую «декстрацию»). Вероятно, направление этого движения имеет свои параллели в наблюдениях за движением космической сферы в северном полушарии, ведь звезды для наблюдателя в этой части Земли вращаются слева направо, с востока на запад (см.: Cic. Divin. 2, 19, 49 о движении сферы неподвижных звезд «по неизменным путям с востока на запад»; ср.: Hyg. Astr. IV, 1: «все светила, взойдя слева, заходят справа»).

В рамках теории северной ориентации греческой культуры говорят также об отождествлении запада с левой стороной.

Так, обычно указывают на название Скейских ворот Трои у Гомера (Il. 3, 149: Σκαιαὶ πύλαι), которые должны были находиться на западной, обращенной к приморской равнине стороне города и при этом именовались «Левыми» (σκαιός — левый) (см., например: Dölger, Sonne, 157). В «Греческо-английском словаре» Лидделла и Скотта к слову σκαιός также дается значение west (западный) со ссылкой на Скейские ворота Гомера (the West-gate of Troy) и на некоторые другие тексты (Hom. Od. 3, 295; Diod. 8, 21; Dionys. Perieg. 161, 481, 541; так же в «Древнегреческо-русском словаре» И. Х. Дворецкого, s. v.). Надо отметить, что все эти места допускают различные толкования, не позволяющие видеть в «левом=западном» непременно отражение северной ориентации.

Так, у Дионисия Периэгета в стк. 161 и 541 речь идет о правой (восточной) и левой (западной) сторонах Черного моря для плывущих на корабле из Пропонтиды в Понт (δεξιὰ Πόντου, σκαιὸς πόρος). Поскольку движение корабля в данном случае имеет, действительно, северное направление (а описание мира у Дионисия ведется в виде периплa — объезда Средиземного и Черного морей вдоль побережий), «левая» сторона Понта Эвксинского оказывается автоматически западной. В других случаях «левое» может оказаться связанным и с другими странами света. Именно так получилось с Dionys. Perieg. 481, где автор, в своем периплическом продвижении с запада Средиземного моря к востоку после Сицилии делает поворот «направо» к берегам Ливии (т. е. к югу), а затем, как бы спохватившись, намеревается отправиться «налево» и попадает в Адриатику (ἀλλ' ὁπότ' Ἀδριάδος σκαιὸν πόρον ἀμφιτρίτης εἰσελάσῃς ἐπὶ νηός. .)! Едва ли здесь следует видеть свидетельство северной ориентации автора периплa Средиземного моря.

В «Одиссее» рассказывается о том, как корабли греков, возвращающихся из-под стен Трои, были от пелопоннесского мыса Малеи отброшены на юг к Криту. В переводе Жуковского это место звучит следующим образом (Od. 3, 291—297):

> Вдруг корабли разлучив, половину их бросил он [т. е. Зевс] к Криту,
> Где обитают кидоны у светлых потоков Ярдана.
> Виден там гладкий утес, восходящий над влагой соленой,
> В темное море вдвигаясь на крайних пределах Гортины;
> Там, где великие волны на *западный берег* (σκαιὸν ῥίον) у Феста
> Нот нагоняет и малый утес их дробит, ошибая,
> Те корабли очутились

Реальная география Крита показывает, что побережье, на котором находится город Фест, располагается на юге Крита, хотя мыс, выдающийся на юг, и образует обращенную на запад часть суши. Как явствует из текста, «великие волны» на это побережье «нагоняет» Нот, а это, как известно, *южный ветер*! Каким же образом южный ветер может нагонять волны на *западный берег*? Все эти соображения не позволяют, как кажется, однозначно переводить в этом месте σκαιός как «западный».

Отражением северной ориентации в Греции считают иногда представление о движении небесных светил справа налево в греческой философско-космологической мысли; при этом ссылаются на мнение Аристотеля в его трактате «О небе» (см.: Aristot. Cael 2, 2, 284 b6 — 285 b33), где речь идет об отождествлении востока с правой стороной (см., например: Dölger, Sonne, 37; 42). Остановимся на этом свидетельстве подробнее.

Здесь Аристотель, критически отозвавшись о пифагорейской теории Неба, при которой северный полюс считается верхним, а движение звезд направленным слева направо (как известно, это положение разделялось практически всеми античными авторами), сам предлагает рас-

сматривать южный полюс как верхний, а движение звезд в таком случае как движение справа налево (Cael. 2, 284b — 285b). Этот парадокс был нужен Аристотелю, чтобы подтвердить свой тезис о том, что правая сторона всегда начинает движение (Cael. 2, 285 b 16—19: «правой стороной всего мы называем ту, с которой начинается его движение в пространстве; вращение Неба начинается с той стороны, где восходят звезды; следовательно, она будет правой, а стороны, где звезды заходят, — левой» — δεξιὸν γὰρ ἑκάστου λέγομεν, ὅεν ἡ ἀρχὴ τῆς κατὰ τόπον κινήσεως· τοῦ δ'οὐρανοῦ ἀρχὴν τῆς περοφορᾶς, ὅθεν αἱ ἀνατολαὶ τῶν ἄστρων, ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη δεξιόν, οὗ δ' αἱ δύσεις, ἀριστερόν). Таким образом, согласно мнению пифагорейцев, мы в северном полушарии живем «наверху и в правой части», в то время как Аристотель считает, что мы живем «внизу и с левой стороны» (см. впрочем: Arist. Meteor. 362 a 32—35: «обитаемая земля делится на две части: одна — у верхнего полюса, где живем мы, другая — у противоположного полюса к югу», что говорит об окказиональном характере высказанной в трактате «О небе» теории). Тем не менее первое высказывание Аристотеля послужило основой для дальнейшей традиции считать восток правой стороной космоса (см.: Plutarch. De placitis philos. 2, 10: Πυθάγορας, Πλάτων, Ἀριστοτέλης δεξιὰ τοῦ κόσμου τὰ ἀνατολικὰ μέρη, ἀφ' ὧν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, ἀριστερὰ δὲ τὰ δυτικά; ср.: Ioh. Stob. Ecl. 1, 15, 6 de: 6 d; Philo Alex. Quaest. in Gen. 1, 7 со ссылкой на Гомера: ...illa, quae est e regione orientis, dextra dicitur esse pars mundi; quae vero e regione occidentis, sinistra. Testatur etiam poeta, dexteras vocans aves orientales, et sinistras occidentales, quum dicit. Si enim in partem dextram vadant, ad diem solemque (pergunt); si vero in sinistram, vesperam versus obscuram).

Реплики этой теории чувствуются даже в искусстве и повседневной жизни (ср.: Frothingham, 427—432).

Мнение о том, что земля повышается на севере (а это могло инспирировать отношение к северу как к «верхней»=«передней» стороне), было общераспространенным в греческой античности. Аристотель, который, как мы видели в его трактате «О небе», в полемике с пифагорейцами оспаривает этот тезис, в другом трактате «Метеорологика» пишет: «...подобно тому как все отдельные реки, видимо, стекают с возвышенностей, так и на всей земле самое сильное течение [направлено] от возвышенностей на севере... А что на севере поверхность земли выше, подтверждается уверенностью многих древних метеорологов в том, что Солнце не опускается под Землю, но обращается вокруг нее и, [проходя] эти места, исчезает из виду, так что ночь наступает [собственно] потому, что Земля на севере поднимается вверх» (Meteor. 354 a 24—32).

Миф о стране северных гипербореев как стране обетованной, стране бессмертия, откуда пришел Аполлон — как герой-культуртрегер — и с которой он поддерживал постоянную связь, является, по мнению Фротингема (Frothingham, 432—433), подтверждением изначальной северной «киблы» греков. Дошедшие до нас греческие теории о повышении зем-

ли к северу, о существовании высоких гор на севере Евразии (Рипейские горы) и наблюдения за движением небесных светил также должны были, по мнению некоторых ученых, приводить к утверждению у греков северной ориентации (Weber, 105 ff.; Nielsen, 67—68).

К. Миллер, расширительно толкуя северную «киблу» греков как всеобъемлющую и пронизывающую все стороны их жизнедеятельности — практическую и теоретическую, — выводит из нее северную ориентацию также в географическом плане, которую он усматривает в географических текстах и картографии греков от Гомера до византийских авторов (Miller, Mappae mundi, 6, 145), что довольно твердо укоренилось в европейской науке (см.: Weber, 105 ff.; Stürenburg, Ortsbezeichnung, 23—31; Unger, Orientierungs-Symbolik, 38; Nielsen, 66—68; см. критику этой концепции: Подосинов, Из истории географических представлений, 147—166; ср.: Castagnoli, L'orientamento, 62—69 о южной ориентации части греческих карт).

Любопытное представление о южной стороне как стороне божественной, в отличие от северной, принадлежащей смертным, отражено у Гомера (Od XIII, 102—113). Здесь описывается чудесный грот нимф на острове Итаке. В конце описания есть такие слова (109—113):

Вечно шумит там вода ключевая; и в гроте два входа (αἱ θύραι):
Людям один лишь из них, обращенный к Борею (πρὸς βορέαο),
доступен (καταιβαταί);
К Ноту ж на юг (πρὸς νότου) обращенный богам посвящен (εἰσὶ θεώτεραι) — не дерзает
Смертный к нему приближаться, одним лишь бессмертным открыт он.

(Перев. В Жуковского)

Неоплатоник IV в. н. э. Порфирий, рассматривая в своем трактате «О пещере нимф» (De antro nympharum, 29) гомерово изображение пещеры, говорит, что северный вход в пещеру предназначен для людей, поскольку север (τὰ βόρεια οἰκεῖα) более близок природе смертных, подверженных гибели, а южный вход отдан богам, так как юг сопричастен божественному; при этом небесным богам принадлежит восток, демонам — запад (ср.: Campbell L. A., 54—55, который считает это описание Порфирия относящимся к святилищам Митры, где ориентация испытала сильное воздействие эллинизма).

В том, что толкование гомеровского текста уже в античности наталкивалось на большие трудности, убеждают следующие рассуждения Порфирия: «И то, что говорится о воротах для людей, что они обращены на север, ворота же богов — на юг, вызывает немалое затруднение: почему поэт людям отвел северную сторону, богам же — южную, отказав-

шись от более употребительного в этом случае деления на восточную и западную стороны? Ведь почти во всех храмах статуи богов и сам вход в храм обращены на восток, пришедшие же, когда стоят перед статуями богов, молятся им и совершают обряды, обращены на запад» (Porph. 3).

Восточная ориентация

Последние слова Порфирия показывают, что для Греции очевидно распространение и обычной для средиземноморских культур восточно-ориентированной «киблы», при которой сторона солнечного восхода воспринималась как основная и священная в культовых действиях, при ориентации храмов и установке антелиев (см.: Atkinson, 77; Sauer, 826; Velten, 447—448; Turchi, 302). Восточную «киблу» не отрицает и Фротингем (Frothingham, 433), для которого благоприятность правой стороны при северной ориентации греческого жреца означала именно такую предпочтительность востока.

Любопытное толкование вышеприведенного пассажа Гомера (Il. 12, 239—240) предложил Кюийандр (Cuillandre, 186—219; ср. разбор этой книги в: Robert, 127—134), который на многочисленных текстах доказывает, что ἠώς у гомеровских греков означал не просто восток, а целых полдня, и символизировал собой дугу от востока до юга (ср.: Hesych. s. v. ἠώς· ὁ ἀπὸ ἀνατολῆς μέχρι μεσημβρίας χρόνος; Apollonius Sophista, 85, 23. ἕως ὥρας ἕκτης; Aristonicos, In Od. IX, 66: ἡ δ. ὅτι νῦν τὴν πρὸ μεσημβρίας ὥραν ἠῶ λέγει). «Запад» же (ζόφος) при этом означал полусферу от юга до запада. В более широком плане первое слово у Гомера описывает весь световой день (дугу горизонта от востока через юг до запада), второе — всю ночь (дугу горизонта от запада через север до востока) (ср.: Il. 13, 794; 21, 80; 21, 156; 24, 413, 24, 781; Od. 19, 192 и 571, где ἑώς означает *день*).

По Кюийандру, греческий жрец-авгур обращался у Гомера лицом к востоку и правая рука у него, как это и было принято в культовой практике большинства индоевропейских народов, указывала на юг, левая на север, западная же оставалась сзади (ср.: Hom. Od. 13, 240—241: μετόπισθε ποτὶ ζόφον ἠερόεντα; ср.: Schol. T ad Il. 12, 239—240 [3, 384, 29—30 Erbse]: εἴτ' ἐπὶ δεξιά / εἴτ' ἐπ' ἀριστερά· τινὲς δεξιὰ τὰ νότια, ἀριστερὰ τὰ βόρεια; Empedocl. [H. Diels, Doxographici Graeci, 3 ed. Berolini, 1958. 339, 8/10] = Ioh. Stob., см. выше).

Замечу кстати, что это толкование (критику его см.: Lloyd, 181) позволяет пролить свет на проблему локализации киммерийцев у Гомера — то ли на севере (в Крыму, где позже они были засвидетельствованы греческими историками и географами), то ли на западе, где проходил маршрут странствований Одиссея и где по логике должен был быть вход в Аид (Hom. Od. 11, 12—19). Понятие ζόφος (запад) покрывает собой всю дугу северного горизонта от захода до восхода солнца, вот почему

киммерийская земля, где солнце никогда не является людям, вполне может быть локализована и на крайнем западе (Cuillandre, 197—201).

Фротингем (Frothingham, 63), выделяя северную сторону как основополагающую для греков, отмечает все же употребление и других ориентаций: северную он считает небесной ориентацией, восточную — человеческой и западную — хтонической, загробной (ср. схожую ситуацию у этрусков и римлян).

Что касается западной ориентации, то существуют тексты, показывающие, что с ней были связаны космологические взгляды пифагорейцев, считавших север правой стороной, а юг — левой (Achill. Introduct. in Arat 28. 35; 62, 8; 72, 13/5 [Commentariorum in Aratum reliquiae / E. Maas Berolini, 1898]: 28.35; 62 8—12: οἱ δὲ Πυθαγόρειοι δεξιὰ μὲν τὰ βόρεια, ἀριστερὰ δὲ τὰ νότια καλοῦσιν. Ὅμηρος δεξιὰ μὲν καλεῖ τὰ ἀνατολικά, ἀριστερὰ δὲ τὰ δυτικὰ διὰ τούτων; 72 13—20: Τὸν δὲ ἐξηγούμενον ἐν δεξιᾷ χρὴ τὸν βόρειον πόλον ἔχειν καὶ ἐν ἀριστερᾷ τὸν νότιον, ἐπειδὴ αἱ Ἄρκτοι ἐπὶ ἀνατολῶν ἐν δεξιᾷ κεῖνται, ἐν ἀριστερᾷ δὲ ὁ νότος. Τινὲς δὲ τῶν ἐξηγουμένων βούλονται ἔμπροσθεν μὲν τὰς Ἄρκτους, ὀπίσω δὲ τὸν νότον, δεξιὰ<ς> δὲ τὰς ἀνατολάς, ἀριστερὰ<ν> δὲ τὴν δύσιν ἔχειν, ἴσως ἀπὸ τῶν Ὁμηρικῶν ἐπῶν κινηθέντες; Schol. Arat. 69 [352, 20/25; ibidem]: Τὸ δὲ δεξιτεροῦ σημαίνει τὸ βορειοτέρου Καὶ ἰστέον, ὅτι εὐλογώτατα ἡμᾶς διδάσκει ἡμῶν γὰρ ἱσταμένων πρὸς τὴν τοῦ παντὸς κίνησιν τὰ δεξιὰ μέρη ἐστὶ τὰ βόρεια, τὰ δὲ ἀριστερὰ τὰ νότια. ὥστε οὖν φυσικῶς τὸ δεξιτεροῦ ἐστι 'τοῦ βορειοτέρου'. ἡ δὲ τοῦ παντὸς κίνησις πρὸς δυσμὰς γίνεται; ср. анализ у: Eisler, 2, 409—410; Tallqvist, 122).

Правое и левое в ритуальном движении по кругу

Птица, пролетавшая при ауспициях слева направо, считалась у Гомера несущей благоприятное знамение, справа налево — несчастье (Il. 9, 223, 236; 12, 201, 219; Od. 2, 154; 15, 160, 525; ср.: Jevons, 23; Martin, 1—28; Cuillandre, 217—219).

В греческой философии (подробнее см.: Lloyd, 167—186) левое связывалось со злом и разрушением, правое — с добродетелью и благом; так было у Пифагора (см.: Hieron Ep. 66, 11; Aristot. Metaph. A5 986a 22—26) и Платона (Resp. 10, 614 c.). Платон писал, что Олимпийским богам надлежит уделять высшие почести — «все нечетное, первичное и правое», а подземным богам — «все четное, вторичное и левое» (Legg. 717 b).

Это предпочтение правой стороны отразилось даже в ношении одежды. Так, у Аристофана (Aristoph. Av. 1567—1568) Посейдон обращается к варварскому богу Трибаллу, ведущему себя по-варварски: «Ты что ж, чудак, налево перекинул плащ? Закинь направо, как велят обычаи» (Οὗτος, τί δρᾷς; Ἑλαίστερ' οὕτως ἀμπέχει; ‖ Οὐ μεταβολεῖς θοἰμάτιον ὧδ' ἐπιδέξια;). Это место свидетельствует о том, что греки носили плащ закинутым на правое плечо, а носить на левом считалось варварским обычаем, т. е. движение куска материи вокруг тела также было направлено слева (от левого плеча) направо (к правому плечу) (см.: Frothingham, 324; ср. впро-

чем: Braunlich, 245—260, которая считает, что выражение ἐπὶ δεξιά у Гомера, Платона, Аристотеля и Аристофана означает движение против часовой стрелки).

Интересно, что в описании поминальных игр вокруг тела Патрокла в XXIII песни Илиады сначала рассказывается о том, что для того, чтобы «почтить подобающей мертвого честью», воины Ахилла «трижды вкруг тела долгогривых коней обогнали с воплем плачевным» (Il. XXIII, 13—14). Мы не знаем направления кругового движения погребального обряда; можем только догадываться, что он шел против движения солнца, т. е. справа налево. Далее в этой же книге содержится описание скачек в честь усопшего и оказывается, что движение этих скачек проходит действительно против движения солнца. Это видно из наставления старца Нестора сыну Антилоху перед ристанием, где говорится о мете — пункте поворота лошадей (334—340):

К оной [мете] ты близко примчась, на бегу заворачивай коней;
Сам же, крепко держась в колеснице красивосплетенной,
Влево (ἐπ' ἀριστερά) легко наклонись, а коня, что под правой рукою (τὸν δεξιὸν ἵππον),
Криком гони и бичом и бразды попусти совершенно,
Левый же конь (ἵππος ἀριστερός) твой пускай подле самой меты обогнется
Так, чтоб, казалось, поверхность ее колесо очертило
Ступицей жаркою.

(Перев. Н. И. Гнедича)

Это направление движения отражает, по-видимому, хтонический, связанный со смертью, характер состязаний (ср. индийский обряд «prasavyam» — движение против часовой стрелки в церемониях, связанных с неблагоприятными для людей и жизни действиями) (Cuillandre, 264, 276). Не отсюда ли идет движение против часовой стрелки во всех соревнованиях античности, средних веков и нового времени, в которых используется круговое движение по стадиону или ипподрому? Софокл в своей «Электре», описывая уже не погребальные игры, как Гомер, а всеэллинские дельфийские состязания, в которых участвовал Орест, также отмечает, как тот при повороте, «правой пристяжной дав волю, левой сдерживал стремленье» (Soph. Electra, 717—718; ср. также: Stat. Theb. 6, 215 sqq).

Кюийандр проводит аналогию между этими направлениями сакрального движения и разнонаправленной свастикой (Cuillandre, 264; 294—305; кстати, Кюийяндр считает почему-то, что скачки в честь Патрокла проводились в направлении с севера через запад на юг и затем через восток на север).

Даже на симпосиях (застольях) существовал обычай обносить гостей слева направо (см., например: Hom. Il. I, 597; Plato, Conviv. 223c); этот

ритуал, который использовался и при сакральных действиях, назывался у греков ἐγκύκλοσις, у римлян — circumpotatio (Eitrem, 55; Cuillandre, 330)

Как и во многих других культурах, правая сторона (рука) ассоциировалась с мужским началом, левая — с женским. Так, например, в своем «Соннике» Артемидор Далдианский (II в. н. э.) прямо указывает, что приснившаяся во сне «голова указывает на отца, нога — на раба, правая рука — на отца, сына, друга, левая рука — на жену, мать, подругу, дочь или сестру...» (Artemid. Oneirocritica, I, 2; русский перевод см.: ВДИ. 1989. 4. С. 205). В I, 21 мы читаем: «Если кому снится, что правая часть головы у них облысела, то он лишится всех родственников мужского пола...; если же левая часть головы, — то лишится женской родни.... Ибо голова означает родственников, причем правая часть — мужчин, левая — женщин» (ВДИ. 1989. 4. С. 213); в I, 26: «...правый глаз означает сына, брата и отца, а левый — дочь, сестру и мать» (Там же, 215); так же о зубах (I, 31; Там же, 217); правое и левое часто заменялось оппозицией «старшие/младшие члены семьи»; и вот что мы читаем в II, 10 о смысле сна, когда дом охвачен пламенем: «Когда в доме много окон, то это предвещает смерть братьям и партнерам, причем старшим — окна на восток, младшим — окна на запад; окна на север означают то же, что и на восток, а окна на юг — то же, что и на запад» (ВДИ. 1990. 2. С. 237).

Кстати, «Сонник» дает интересный материал для исследования ориентации по странам света в представлениях греков. Так, в II, 35 указывается: «Всегда лучше, если Зевс [во сне. — А. П.] стоит неподвижно или сидит на престоле, не шевелясь; если же он идет, то к востоку — это хорошо, а к западу — это плохо...» (ВДИ. 1990. 3. С. 237). Та же оценка востока и запада присутствует в II, 36: «Солнце, когда оно восходит на востоке, яркое и ясное, а заходит на западе, — всем к добру... Солнце, когда оно восходит с запада, ...означает препятствие во всяком предприятии и для всякой надежды и не дает человеку довершить то, на что решился. В самом деле, когда солнце видимым образом движется вопреки естественному движению, то от этого страждет и все мироздание, и всякая его часть, а ведь сновидец заведомо есть часть мироздания. По аналогии со сказанным следует толковать и то, когда солнце восходит или заходит на севере или на юге» (ВДИ. 1990. 3. С. 237—238). «Радуга справа означает хорошее, слева — дурное; но правую и левую стороны следует определять не от смотрящего, а от солнца» (II, 36; Там же, 239). Из «Сонника» мы узнаем, что быть одетым наизнанку [т. е. справа налево. — А. П.]... предвещает сновидцу несчастье... Писать справа налево — значит совершить коварный поступок, втереться к кому-то в доверие и навредить ему» (III, 24—25; ВДИ. 1990. 4. 237).

Ориентация храмов

Говоря об ориентации греческого храма, мы должны помнить, что главной стороной храма считалась та сторона, где располагался вход в него. Культовое значение греческих храмов и особенности почитания бога (храм как жилище бога, а не место сбора общины, как в синагоге или в христианской церкви; расположение народа вне храма, на теменосе и, таким образом, положение алтаря вне храма перед его входом; расположение жреца перед алтарем спиной ко входу в храм; см.: Ziehn, 319—321) привели к тому, что в отличие от христианских храмов (см. о них ниже), именно входная часть храма и алтарь перед ним были основными элементами храма, ориентированными по определенной стране света (Atkinson, 77).

Наибольший вклад в изучение ориентации греческих храмов внес Ниссен (Orientation, 110—259), который, исследовав 113 храмов, пришел к следующим выводам: абсолютное большинство греческих храмов (ок. 75%) имеет вход и внешний алтарь на восточной стороне, с различной степенью отклонения к северу и югу от точки равноденственного восхода.

Восходящее солнце, проникая через вход в храм (как правило, это была единственная возможность освещения храма), должно было бросать свет на культовое изображение божества, расположенное на (или у) западной стене (см., например: Lucian. De domo, 6: Τὸ [sc. ἱερόν] γὰρ τῆς τε ἡμέρας πρὸς τὸ κάλλιστον ἀποβλέπειν — κάλλιστον δὴ αὐτῆς καὶ ποθεινότατον ἡ ἀρχή — καὶ τὸν ἥλιον ὑπερκύψαντα εὐθὺς ὑποδέχεσθαι καὶ τοῦ φωτὸς ἐμπίπλασθαι ἐς κόρον ἀναπεπταμένων τῶν θυρῶν [καθ' ὃ καὶ τὰ ἱερὰ βλέποντα ἐποίουν οἱ παλαιοί]; ср.: Doxiadis, 1286); также и жрец, стоящий у алтаря спиной ко входу в храм, в своих молитвах и ритуалах был обращен на восток. Таким образом, основой ориентации большинства храмов Греции был солярный культ (ср.: Atkinson, 77). Недаром, вероятно, именно Аполлон-Феб в своей солнечной ипостаси воспевался как первоосновательь городов и храмов (ср.: Callim. Hymn. in Apoll. 55—57:

> Φοίβῳ δ' ἑσπόμενοι πόλιας διεμετρήσαντο
> ἄνδροποι· Φοῖβος γὰρ ἀεὶ πολίεσσι φιλήδει
> κτιζομένῃσ', αὐτὸς δὲ θεμείλια Φοῖβος ὑφαίνει.
> Тот же Феб размерять города научил землемеров
> В роде людском: возлюбил ведь Феб городов основанье,
> Первый камень всегда он своею рукой полагает.)
>
> *(Перев. С. Аверинцева)*

Отклонения от астрономического восточного пункта горизонта объяснялись обычно или необходимостью вписать храм в географические и градостроительные условия местности, где располагался храм, или ориентацией храма в момент его основания по точке фактического

восхода солнца в этот день, или вообще безразличием к строгой культово-астрономической ориентации (см.: Atkinson, 78—79).

Ниссен и Пенроуз выдвинули теорию, согласно которой ось большинства храмов ориентировалась строго по восходу солнца в день различных праздников, т. е. определялась теологическими причинами (Nissen, Orientation, 257—258; Penrose, 379—384). В результате появилась возможность, зная праздничный календарь греков и оси храмов, определять дату их основания (Doxiadis, 1286—1289). Преимущественно восточная ориентация храмов объясняется тем, что, как показал Ниссен, большинство праздников у греков приходилось на период с марта по начало октября (Nissen, Orientation, 257—258; Аткинсон, напротив, считает ошибочным предполагать, что ориентирование храма было чем-то большим, чем мода, и будто бы выражало какую-то конкретную теологическую идею — Atkinson, 79; ср.: Doxiadis, 1291—1293 об исторических, топографических, эстетических и технических условиях храмостроительства).

Наряду с солярной ориентацией существовала также астральная (или стеллярная), связанная с восходом или заходом звезд (Nissen, Orientation, 123—126). Особенно известно и популярно было в греческой теологии созвездие Близнецов (Дидимы, Диоскуры), т. е. Кастор и Поллукс — светлые звезды второй величины. Ориентацией на эти две звезды Ниссен объясняет оси 7 греческих храмов, построенных между 1000 и 200 гг. до н. э.(Аполлона из Феры — ок. 600 г.; Персефоны из Локр — ок. 500 г.; Амфиарая из Оропа — ок. 200 г.; Трипголема из Элевсина — ок. 200 г.; кабиров из Самофракии — ок. 800 г.; Аполлона из Дидимы — ок. 1000 г.; Гекаты из Лагины — ок. 1000 г.). Ниссен видит здесь влияние восточной астрономической науки на греческую, впрочем, мало характерное для греков (Nissen, Orientation, 123; 252; 256—257).

Кроме восточной ориентации около 25% исследованных храмов имели северную, южную и западную ориентации (Nissen, Orientation, 247). Расположение оси храма невозможно объяснить хронологическими соображениями; географически же они разделяются следующим образом: храмы материковой Греции, как правило, ориентированы на восток; на островах и в Малой Азии равномерно представлены три группы храмов — с восточной, южной и западной ориентацией (среди последней группы — древние известные храмы в Магнесии, Эфесе, на Делосе и в Самофракии); в Сицилии и Италии бóльшая часть греческих храмов ориентирована на юго-восток (Nissen, Orientation, 249—250; Atkinson, 77; Herbert, 34, Anm. 11 считает их восточноориентированными).

Тот факт, что западноориентированные храмы локализуются в основном на востоке греческого мира, позволил Ниссену говорить об особой «азиатской» школе ориентирования, отличной от «европейской» и испытавшей переднеазиатское влияние (Ibidem, 249—253). Важно при этом отметить, что почитание востока и восточное направление молитвы жреца остаются в любом случае неизменными (так же считает Rühle,

778—779); разница лишь в том, что в «европейской» школе жрец стоит спиной к храму и изображению божества, наблюдая восходящее солнце, в «азиатской» же жрец имеет это изображение перед собой. Теоретическое обоснование западноориентированных, но солярных в сущности храмов дает Витрувий, римский автор, работавший на греческих источниках (Vitruv. 4, 5, 1; подробнее см. в следующей главе).

Западная ориентация некоторой части храмов может объясняться хтоническим характером почитаемых там богов (Зевс Сосиполь в Магнесии, Пелопион и Метроон в Олимпии — см.: Siegel, 25).

Северная и южная ориентации храмов (примерно 1/10 часть из исследованных Ниссеном) не имеют никаких обоснований в литературных источниках. Ниссен склонен видеть в такой ориентации иностранное влияние, скорее всего из Египта, где была распространена ориентация по северу-югу (Nissen, Orientation, 253—254). Влияние ориентации египетских святилищ, как и в ряде случаев наоборот — восприятие ими местных условий, — хорошо иллюстрируются на примере храмов египетских богов в Греции. Если храм Сераписа в Александрии, как и положено, ориентирован на юг, то в Тавромении его ось уже повернута больше на восток (влияние «европейской» восточноориентирующей школы); на островах и в Малой Азии — иначе: в Приене, хотя все строения ориентированы строго на восток, один только храм Исиды обращен к югу, как и храм Сераписа на Делосе, где соревновались между собой западная и восточная ориентации (Nissen, Orientation, 254).

Различная ориентация храмов одних и тех же богов объясняется, по-видимому, их иностранным происхождением: иногда они сохраняли свою исконную ориентацию, иногда должны были подчиниться новой, господствующей в данной местности ориентации. Особенно наглядно это видно по храмам Аполлона, чье происхождение имело различные версии (египетскую, азиатскую, северную): 2 из них ориентированы на север, 2 — на северо-восток, 4 — на восток, 2 — на юго-восток, 2 — на юг, 2 — на запад (Nissen, Orientation, 255). Влиянием азиатских культов объясняется, по-видимому, тот факт, что древние храмы Артемиды в малоазийских городах Эфесе и Магнесии имеют западную ориентацию, в то время как обычно ее храмы ориентированы на восток (Atkinson, 78).

С. Херберт попытался проследить изменение ориентационных принципов, по которым строились греческие храмы, по хронологии и пришел к выводу, что только в V и IV вв. до н. э. восточная ориентация была правилом, раньше же и позже этого времени число исключений и отклонений от этого правила так велико, что восточную ориентацию нельзя рассматривать как общезначимую для Греции в любой период ее истории (Herbert, 31—34).

Направление молитвы и других культовых действий

Гомер, как уже отмечалось выше, засвидетельствовал обращение к северу жреца при гаданиях по полету птиц. Даже если это так (ср. выше позицию Кюйпандра), следует все же приписать северную ориентацию только специфическим культовым действиям авспиций. Традиционной и основной стороной для культовых действий жрецов храма и молящихся оставался восток (Nissen, Orientation, 169). Хотя считается, что в Греции почитание Солнца было менее значительным, чем у варваров (Jessen, 62 ff., Dölger, Sol, 38 ff.; Herbert, 31—32), это божество играло большую роль в культовых обрядах греков (ср. ярко выраженную солярную позицию у Menander, Frg. 678 Koerte [= Clem. Alex. Protrept. 6, 68, 4]: Ἥλιε, σὲ γὰρ δεῖ προσκυνεῖν πρῶτον θεῶν, δι' ὃν θεωρεῖν ἔστι τοὺς ἄλλους θεούς).

Как рассказывает Платон, Сократ во время похода на Потидею простоял, погруженный в глубокую задумчивость, целый день и ночь на одном месте до самого рассвета, затем при первых лучах восходящего солнца помолился солнцу и ушел прочь (Plato, Conviv. 220 d: ὁ δὲ εἱστήκει μέχρι ἕως ἐγένετο καὶ ἥλιος ἀνέσχεν ἔπειτα ᾤχετ' ἀπιὼν προσευξάμενος τῷ ἡλίῳ; ср. Plato, Cratyl. 397 cd: Сократ говорит: ... φαίνονταί μοι οἱ πρῶτοι τῶν ἀνθρώπων τῶν περὶ τὴν Ἑλλάδα τούτους μόνους τοὺς θεοὺς ἡγεῖσθαι, οὕσπερ νῦν πολλοὶ τῶν βαρβάρων, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ γῆν καὶ ἄστρα καὶ οὐρανόν. .; Plato, Leg. 10, 887 e: .. ἀνατέλλοντός τε ἡλίου καὶ σελήνης καὶ πρὸς δυσμὰς ἰόντων προκυλίσεις ἅμα καὶ προσκυνήσεις ἀκούοντές τε καὶ ὁρῶντες Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων πάντων ἐν συμφοραῖς παντοίαις ἐχομένων καὶ ἐν εὐπραγίαις, οὐχ ὡς οὐκ ὄντων, ἀλλ' ὡς ὅτι μάλιστα ὄντων...; Dion. Halic. Ant. 1, 55, 2: речь идет о храме Солнца, будто бы поставленном Энеем в Италии: ἱερὸν ἡλίου καὶ βωμοὶ δύο παρ' αὐτῷ δείκνυνται, ὁ μὲν πρὸς ἀνατολὰς τετραμμένος, ὁ δὲ πρὸς δύσεις...; Iambl. Vita Pythag. 35, 256: об обращенной к Солнцу молитве пифагорейцев, которые ὁμοτρόπως δὲ μηδ' ἐκ τῆς κλίνης ἀνίστασθαι ὕστερον ἢ τὸν ἥλιον ἀνίσχειν, μηδὲ δακτύλιον ἔχοντα θεοῦ σημεῖον φορεῖν, ἀλλὰ τὸν μὲν παρατηρεῖν ὅπως ἀνιόντα προσεύξωνται...). Вообще же при молитве определенному богу имели обыкновение обращать лицо в том направлении, в котором предполагалось божество — в храме это было его изображение (Herod. 1, 31,4; 9, 61, 3; Vitruv. 4, 9; ср.: Turchi, 302).

Любопытное свидетельство о западной ориентации при возлиянии на могиле умершего приводит Афиней: «Выкопай ямку к западу от памятника. Затем взгляни на запад через ямку, пролей воды, говоря следующее: Вам эту очистительную воду, как положено. Сразу после этого пролей мирра» (Athenaeus, Deipnosophistae, 9, 410: ὄρυξαι βόθυνον πρὸς ἑσπέραν τοῦ σήματος. ἔπειτα στὰς παρὰ τὸν βόθυνον πρὸς ἑσπέραν βλέπε. ὕδωρ κατάχεε λέγων τάδε ὑμῖν ἀπόνιμα οἷς χρὴ καὶ οἷς θέμις. ἔπειτα αὖθις μύρον κατάχεε), что несомненно связано с расположением на западе царства мертвых (см. анализ этого пассажа у: Frothingham, 432; ср.: Dölger, Sonne, 81).

Именно к западу как хтонической, связанной со смертью и злом стороне обращались афинские жрецы, которые провозглашали проклятья участникам осквернения герм в городе (Ps.-Lys. Orat. 6, Contra Andoc., 51 [107]: «и к тому же жрицы и жрецы по закону и старинному обычаю, обратившись на запад и помахав [в этом направлении] пурпуровыми платками, прокляли его» — καὶ ἐπὶ τούτοις ἱέρειαι καὶ ἱερεῖς στάντες κατράσαντο πρὸς ἑσπέραν καὶ φοινικίδας ἀνέσεισαν, κατὰ τὸ νόμιμον τὸ παλαιὸν καὶ ἀρχαῖον; ср.: Speyer, Fluch, 1202; ср. обряд проклинания Сатаны в западную сторону при крещении у христиан; о связи его с античными истоками см.: Dölger, Sonne, passim). Известно, что основными богами, к чьей поддержке обращались при проклятиях, были Гермес Хтонический, Деметра, Персефона, Геката, Аид, эринии и прочие боги подземного мира, например, Χθόνιοι πάντες (см.: Stengel, 83).

Любопытную ориентацию в архитектуре и расположении изображений богов имеет Пергамский алтарь, построенный ок. 180 г. до н. э. В отличие от храмов, алтарь представляет собой площадку для молитвы и жертвоприношений. Поэтому его вход (монументальная лестница) находится на западной стороне сооружения, и сам алтарь имеет передней стороной восточную стену, правой — южную и левой — северную. Соответственно с ролью и значением каждой из частей алтаря располагались и изображения богов; так, восточную часть занимали высшие олимпийские боги, южную — дневные боги, а северную — боги ночи, созвездий, преисподней.

Ориентация городов и прочих светских сооружений

Как известно, некоторые заново основанные или перестроенные города классического и эллинистического времени с планомерной «гипподамовой» застройкой при своем основании ориентировались их строителями в определенном направлении (о проблемах, связанных с градостроительной структурой идеального и реального греческого города см.: Кошеленко, Структура, 3—26; Castagnoli, Orthogonal Town Planning; Wąsowicz). Сам Гипподам, знаменитый греческий архитектор и теоретик градостроительства V в. до н. э., развил теорию регулярной прямоугольной планировки городов, хотя восходит эта идея к более ранним временам, в частности, уже с VII—VI вв. многие греческие города строятся прямоугольными (Wąsowicz, 54—119). Аристотель и позже Витрувий также настаивали на такой планировке. При этом ориентация города, направление его улиц должны были отвечать прежде всего требованиям санитарии: «...города, обращенные к востоку и в сторону восточных ветров, более удовлетворяют санитарным условиям; за ними следуют города, защищенные от северных ветров, — в таких городах легче переносится холодное время года» (Aristot. Pol. VII, 10, 1, 1330a 38 sq.; ср.: Vitruv.

1, 4). Кроме того, ориентация различных районов города, по теории Аристотеля, не обязательно должна была быть единой для всего города: «Не нужно устраивать город так, чтобы он весь имел правильную распланировку; надо, чтобы распланировка шла правильно только по отдельным частям и кварталам» (Aristot Pol VII, 10, 5, 1330b 30). Анализ реальной ориентации многих греческих городов, построенных или перестроенных в соответствии с этими требованиями (Милет, Пирей, Фессалоники, Смирна, Антиохия на Оронте и др.) показывает их актуальность для практического градостроительства (Кошеленко, Структура, 15, 19, 21—24).

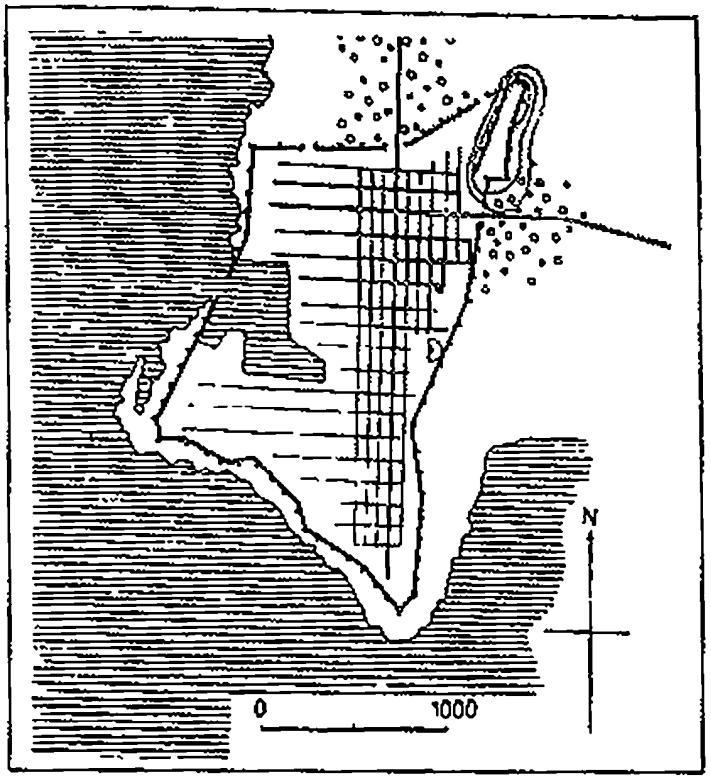
Крестообразная структура греческого города хорошо видна по описанию Страбоном Никеи, столицы Вифинии: «В окружности город имеет 16 стадий, а форма его четырехугольная. Он имеет четверо ворот, расположен на равнине и изрезан улицами под прямыми углами, благодаря чему с камня, лежащего посредине гимнасия, можно видеть все четверо ворот» (Strabo, XII, 4, 7).

Предполагается, что прямоугольная застройка с ориентированными по странам света или звездам главными улицами-осями также была характерна для греческого градостроительства.

В частности, астрономические наблюдения показали, что продольная ось Александрии Египетской ориентирована по восходу звезды Регулус, а поперечная — по восходу Канопа — самой значительной для Александрии в культовом и астрономическом отношении звезды. Это дало Ниссену возможность вычислить точную дату основания города — 21 января 331 г. до н. э. (Nissen, Orientation, 94—102). Впрочем, античные авторы указывают на то, что город сориентирован так, чтобы морские ветры могли свободно проникать в город (ср.: Strabo, XVII, 1, 7; Diod. XVII, 52, Ammian XXII, 16, 8; см.: Кошеленко, Структура, 22).

Строго по оси запад — восток в день равноденствия ориентированы улицы, святилища, общественные и частные здания в Приене, вновь основанной Александром Македонским в Карии (Nissen, Orientation, 103). При этом Ниссен настаивает на религиозном значении такой ориентации. В Селевкии на Тигре, судя по археологическим раскопкам, улицы, пересекающиеся под прямым углом, ориентировались почти точно по странам света (подробнее см.: Кошеленко, Структура, 24). Также по странам света были ориентированы города Акрагант, Посидония, Гориц (совр. название), Марзаботто (совр. название), Родос, Апамея на Оронте, Дамаск, Деметриада, Пелла, Лаодикея (см. планы городов в: Wąsowicz, 56. 95. 138. 143, 163, 174, 177, 183, 195. 204).

Следует также упомянуть знаменитую «Башню ветров» в Афинах, которая построена строго по странам света. Ее возведение приходится на вторую половину I в. до н. э., ее описывает даже Витрувий (1, 6, 4). Башня (ее называют горологием Андроника) в плане своем восьми-



План греческого города Лаодикеи

угольна, фриз, идущий под карнизом, несет рельефные изображения восьми ветров, за что башня и получила свое название. Стороны октогона ориентированы точно по странам света, так что каждое изображение ветра находится на той стороне, которую он персонифицирует. На шпице горология раньше находился флаг, показывавший направление ветра; солнечные часы на стене башни и водяные часы внутри ее указывали афинянам время (Travlos, 281—288; Noble/de Solla Price, 345—355; Freeden).

Ориентация в астрологической магии

Считается, что астрология как таковая не была развита у греков до их встречи с Востоком во время и после походов Александра Македонского (Boll, Schriften, 29). Как писал А. Буше-Леклерк в своей книге о греческой астрологии, «завоевание Александра смело́ все барьеры между расами и цивилизациями. Греки учились, а дряхлый Восток охотно их обучал» (Bouché-Leclercq, 35). Большую роль в передаче астрологического наследия Востока грекам сыграл жрец вавилонского бога Бела Бероз, основавший ок. 300 г. до н. э. первую астрологическую школу на острове Кос и написавший на греческом языке историю Месопотамии — «Бабилонику» (Ван-дер-Варден, 15, 125—126).

Именно в греческой астрологии, испытавшей влияние сирийской, египетской, персидской религий, культ Солнца (как и Луны, и планет) получил значение (см. эпиграф к книге), какого он ранее не знал у греков (см. выше), дойдя в своем развитии в Риме до культа «Солнца Непобедимого» (Sol Invictus) (Boll, Schriften, 95).

Большое сходство между эллинской астрологией и астрологией китайцев, вавилонян и египтян усматривает Фр. Болл (Boll, Tierzyklus, 99—114). В частности, опираясь на магические греческие папирусы, он пишет о сходстве их магических формул с таковыми в Китае. Но самое интересное — сходство в параллелизме четырех элементов со странами света и символами часов (додекаоры), знаков зодиака и других предметов духовного и материального мира, окружающего человека.

Так, Болл приводит следующую схему соответствий, которая основывается на астрологическом сочинении Антиоха Афинского (II в. н. э.) и дожила практически до Ренессанса (см.: Boll/Bezold, 65):

страны света:	восток	юг	запад	север
элементы:	воздух	огонь	вода	[земля]
додекаоры:	змея (дракон)	ястреб	крокодил	ребенок на лотосе
знаки зодиака:	[Близнецы]	[Стрелец]	[Рыбы]	[Дева]
времена года:	весна	лето	осень	зима
возраст:	детство	юность	зрелость	старость
цвета:	жёлтый	красный	белый	черный
качества:	тепло-сырой	тепло-сухой	холодно-сухой	холодно-сырой
состояния:	жидкий	газообразный	плотный	мягкий
жидкости:	кровь	желчь	черная желчь	слизь
темпераменты:	сангвиник	холерик	меланхолик	флегматик

В качестве примера соотнесенности зооморфной символики со странами света приведу несколько текстов греческих магических папирусов, найденных в Египте. Написанные по-гречески, они несут на себе отпечаток религиозного синкретизма, свойственного позднеантичному времени. Таков, например, текст Берлинского магического папируса 5026 (IV—V вв. в: PGM, II, 105—115; далее все ссылки на это издание), в котором звучит такое обращение к Аполлону: «Ты, который восседаешь на лотосе и освещаешь весь мир, который создал на земле живые существа,... так же как ты принимаешь в северных частях (ἐν τοῖς πρὸς βορρᾶ μέρεσι) образ неговорящего ребенка, восседающего на лотосе..., в южных же областях (ἐν δὲ τοῖς πρὸς νότον μέρεσι) — образ ястреба, через которого ты посылаешь в воздух жару..., в западных же областях (ἐν δὲ τοῖς πρὸς λίβα μέρεσι) — у тебя образ крокодила, хвоста змеи, оттуда ты посылаешь дождь и снег; в восточных же частях (ἐν δὲ τοῖς πρὸς ἀπηλιώτην μέρεσι) — [ты имеешь образ] крылатого дракона и несешь воздушную царскую корону, которой ты побеждаешь в борьбе под небом и на земле».

Отметим здесь символизм севера — в рамках зооантропоморфной классификации стран света — в образе «ребенка, восседающего на лото-

се» (традиционная иконография Хора). Подобное отождествление севера с антропоморфным символом встречается также в китайской и ближневосточной символических классификациях.

В молитве к Гермесу (III, 500—535) молящийся уверяет бога, что он знает все его символы, знаки, образы и имена во всякий час и далее расписывает по 12 часам, какие имена и символы (зверя, дерева, камня, птицы) он имеет в каждый час.

В другом призыве к Гермесу (VIII, 6—11) мы снова встречаемся с параллелизмом стран света и образов, которые принимает в них Гермес: «Твои имена на небе таковы <следуют магические слова>; эти имена находятся на четырех углах неба (ἐν ταῖς δ' γωνίαις τοῦ οὐρανοῦ). Я знаю также твои образы (τὰς μορφάς), они таковы: на востоке ты имеешь образ ибиса, на западе — кинокефала, на севере — змеи, на юге — волка» (ср. также: XII, 87—89 и Röck, Bedeutung, 279—280).

Вопрос о заимствовании здесь очень сложен; Болл, например, настаивает на том, что эллинистически-египетская астрология оказала влияние на становление китайской, а не наоборот, как принято считать (Boll, Tierzyklus, 109). Как бы то ни было, уже начиная с I в. до н. э. можно говорить о единой средиземноморской синкретичной теософии и магии (Hopfner, Μαγεία, 307). В греческих магических папирусах в одном ряду призываются боги и демоны греков и египтян, вавилонян и ассирийцев, персов и индийцев, иудеев и т. д.

Человек оказывается среди мира богов и демонов, стоящих в отношениях «симпатии» и «антипатии» с животными, растениями и минералами (Jambl De myster. V. 23), и астролог, умеющий использовать эти связи, считался обладающим огромным влиянием на богов, могущим использовать это влияние с целью воздействия на окружающий мир. Понятно, что в этих ритуальных действиях ориентация по странам света должна была играть большую роль (Hopfner, Offenbarungszauber, 836—837; Idem, Μαγεία, 359). Так, в магическом папирусе III века н. э. (VII, 483—484) автор заклинает Эрота четырьмя странами света и тем, что находится над ними (ἐξορκίζω σε κατὰ τῶν τεσσάρων κλιμάτων τοῦ κόσμου..., καὶ κατὰ τοῦ ἐπάνω τῶν τεσσάρων κλιμάτων τοῦ κόσμου).

Интересный образец обращения к странам света содержится в одном из папирусов (IV, 3174—3185), где дается «инструкция» о молитве с помощью трех тростниковых трубок: «Поднятие тростниковых трубок происходит перед восходом солнца (πρὸ ἡλίου ἀνατολῆς). Протягивая первую трубку к западу (μετὰ δυσμάς), глядя на восток (βλέπων πρὸς ἀπηλιώτην), скажи трижды: [следуют магические слова]. И протягивая вторую трубку, скажи снова, обращаясь к югу (τῷ νότῳ), магическую молитву..., и, держа трубку, повернись вокруг себя; глядя на север и запад (πρὸς τὸν βορρᾶ καὶ τὸν λίβα βλέπων), трижды назови те же имена, что на второй тростниковой трубке».

Таким образом, происходит ритуальное обращение ко всем странам света в последовательности: восток, юг, север, запад (такой же порядок перечисления мы находим в XIII, 641—643). Следует отметить предпочтение востока в этом перечислении, как это ясно видно и из другого магического папируса (III, 270): «Положи палец под свой язык и говори к солнцу (πρὸς ἥλιον) эту молитву. Молитва такова: „Владыка, [если хочешь, чтобы я узнал будущее], пошли ястреба на это дерево". И если этого не случится, произнеси эту молитву четырем ветрам, поворачиваясь по кругу к каждому из ветров (πρὸς τέσσαρσ[ι]ν ἀνέμ[ο]ις κυκλεύ[ων πρὸ] ἄνεμον); когда ты произнесешь молитву, скажи также, обращаясь к солнцу (προς ἥλιον), великое имя».

Если молитва направляется к солнцу восходящему, то она направлена на восток (IV, 261; 930; 1098; 1930; V, 421; VI, 4—5; VII, 525; 572; XII, 212—215; 282—283; XIII, 255), если к заходящему — то, естественно, на запад (III, 95; IV, 1290; 1955; VI, 28).

Как видим, и здесь восток, связанный с восходом Гелиоса, чаще всего является сакральным направлением молитвы. Понятно, что обращение к западу может быть вызвано «общением» с хтоническими силами. Так, в папирусе IV, 435 молящийся, держа в руках магическое вещество, взятое с могилы (ἔχων οὐσίαν τοῦ μνημείου), обращается к заходящему солнцу (πρὸς ἡλίου δυσμάς) и молит солнце, после того как оно погрузится в земные глубины (царство мертвых), вызвать ему оттуда на помощь демона. В Лейденском папирусе J 395 (ок. 300 г. н. э.) сообщается, что заклинатель должен проводить очистительные процедуры в помещении, двери которого открыты на запад (ἔστω δὲ ἡ θύρα πρὸς δυσμάς; ср.: Dölger, Sonne, 80).

Другие страны света, по-видимому, самостоятельного значения при магических действиях не имели.

Ориентация погребений

В Греции практиковали как трупоположение (например, в микенских гробницах), так и кремацию покойников (описана уже Гомером в Il. 7, 330—335). При трупоположении обычно типичным считается для Греции положение умершего ногами к западу, головой к востоку; хотя в археологической литературе такая ориентация называется, как правило, восточной, смысл ее прямо противоположен: умерший был ориентирован на запад, туда было обращено его лицо, там находилось, согласно наиболее распространенной версии, Тартар — царство мертвых Аида и острова Блаженных, куда попадали души умерших после смерти (ср.: Hom. Il. 15. 191, 21, 56; 23, 51; Soph. Oed. rex. 178, Plato: in Anthol. Pal. 7, 670; о «топографии» Аида и Тартара см.: Garland, 49—51). Такая ориентация является типично средиземноморской, если сравнить ее с соответствующими верованиями жителей Месопотамии и Египта (см.: Radermacher,

10 ff.), хотя она и не является единственно возможной в Греции (Kötting, 376—377). Так, в пяти могилах на акрополе в Микенах два тела лежали ногами на юг и остальные (11 или более) — на запад; в Амиклах (совр. Вафио) — один ногами на восток (Atkinson, 79; о разнообразии ориентационной практики захоронений в эпоху бронзы и раннежелезный век в эгейском регионе см.: Wiesner, 56, 80, 91, 11, 116, 167).

Любопытен рассказ о двух системах ориентации погребенных, сохранившийся из античности: Солон в споре с мегарцами об обладании островом Саламином, чтобы стало ясно, что Саламин приобретен не только силой, но и по праву, раскопал там несколько могил и «показал, что мертвые обращены в них на восток, по афинскому обычаю, и сами гробницы смотрят на восток», в то время как у мегарцев, также претендовавших на Саламин, была обратная ориентация (Diog. Laert. 1, 48: ἔδειξε τοὺς νεκροὺς πρὸς ἀνατολὰς ἐστραμμένους, ὡς ἦν ἔθος θάπτειν Ἀθηναίοις ἀλλὰ καὶ αὐτοὺς τοὺς τάφους πρὸς ἕω βλέποντας..); прямо противоположное описание дают Плутарх (Plutarch. Sol. 10: θάπτουσι δὲ Μεγαρεῖς πρὸς ἕω τοὺς νεκροὺς στρέφοντες, Ἀθηναῖοι δὲ πρὸς ἑσπέραν) и Элиан (Ael. Var. hist. 5, 14: Νόμος καὶ οὗτος Ἀττικός ..θάπτειν δὲ πρὸς δυσμὰς βλέποντας; ср. 7, 19: Солон показал афинян, «лежащих к западу» — πρὸς δύσιν κειμένους).

Некоторые исследователи видят здесь отражение двух ориентаций — ионийской и дорийской (как уже K. O. Müller, 1, 288; 2, 398), южной и северной (Frothingham, 426—427, ср.: Atkinson, 79).

На первый взгляд, два наших источника противоречат друг другу: по Диогену, афинский обычай предписывал хоронить головой на восток, по Плутарху — мегарский. Вероятно, это противоречие можно устранить, предположив, что один из авторов имел в виду расположение *головы и ног* относительно стран света, другой — обращение *лица* к стране света, что дает прямо противоположную ориентацию, точно так, как эта неопределенность присутствует в современной археологической терминологии (ср. сетования по этому поводу у Atkinson, 74). И. фон Мюллер считает, что афиняне хоронили своих покойников ногами на восток, мегаряне же наоборот (von Müller I., 221); противоположного мнения придерживаются Kurtz/Boardman, 194. Неясность сообщений античных авторов и археологических находок не позволяет все же судить об определенной ориентации (Kötting, 377; 389; Mau, 344; Dölger, Sol, 265—266, Kurtz/Boardman, 54, 56, 71, 194—195).

Следует также отметить, наряду с ранними представлениями о царстве Аида как царстве мертвых, учение, отразившееся у Платона (вероятно, позаимствовавшего его у пифагорейцев), о путешествии душ праведников после смерти «направо и вверх на небо» (εἰς δεξιάν τε καὶ ἄνω διὰ τοῦ οὐρανοῦ), а душ грешников — «налево и вниз» (εἰς ἀριστεράν τε καὶ κάτω) — Plato, Resp. 10, 614 c.; ср.: Dölger, Sonne, 41; см. также отождествление «право» = «восточнее» в Legg. 760 d.

Любопытно, что на периферии греческого мира ориентация погребенных с головой на востоке (лицом к западу), как бы консервируясь, надолго остается для археологов одним из главных признаков именно греческого погребения. Так, например, ориентация погребенных в греческих некрополях Аполлонии, Месамбрии и Одессоса (совр. Болгария) — «в большинстве случаев головой на восток, включая северо-восток и юго-восток» (см.: Панайотова, с. 64.).

Ориентация карт

От Греции сохранилось всего несколько памятников картографии, по которым мы можем судить об ориентации карт, хотя сведений об их существовании в античности дошло до нас большое количество (подробнее об ориентации греческих карт см.: Подосинов, Ориентация древних карт, 64—74; Podossinov, Orientierung, 33—43). Одной из первых сохранившихся карт можно считать карту мира греческого историка Эфора (IV в. до н. э.), которая дошла до нас в изложении Косьмы Индикоплова (VI в. н. э.) и в поздних рукописях (IX—XI вв.). Косьма сообщает, что Эфор подкрепил свое мнение об устройстве мира приложенным рисунком (Cosmas, Topogr. 2, 8). Карта представляет собой прямоугольник, на верхней части которого надписано название эфиопов и южного ветра Нота, на нижней части — скифов и северного ветра Борея, на правой стороне обозначены кельты и западный ветер Зефир, на левой — индийцы и восточный ветер Апелиот. Таким образом, карта Эфора ориентирована на юг. Можно было бы приписать эту ориентацию поместившему карту Эфора Косьме Индикоплову, но поскольку ее южная ориентация резко расходится с северной, принятой у самого Косьмы, ее следует рассматривать как достоверную (History of Cartography, I, 144). Карта Эфора иллюстрировала, по-видимому, его описание мира; об этом свидетельствует сообщение Страбона: «Эфор сообщает также о древнем представлении относительно Эфиопии; в своем трактате „О Европе“ он говорит: «Если разделить области неба и земли на четыре части, то индийцы займут части, откуда дует Апелиот, эфиопы — часть, откуда дует Нот, кельты — западную часть, а скифы — часть со стороны северного ветра» (Strabo, 1, 2, 28).

Литературная традиция, выводящая геокартографические труды великого астронома, математика и картографа античности Клавдия Птолемея (первая половина II в. н. э.) из предшествующих научных разработок, позволяет считать всю греческую научную картографию (по крайней мере, что касается карт мира Гиппарха, Эратосфена, Страбона, Марина Тирского, впрочем, не сохранившихся до наших дней) северноориентированной. Хотя сами карты Птолемея дошли до нас в очень поздних средневековых рукописях (начиная с XIII века), система ориентации в

его литературном труде, несомненно, была северной (History of Cartography, I, 177—200 и 266—275).

К более позднему, собственно, к византийскому периоду относятся также северноориентированные космографические карты Косьмы Индикоплова (см. выше) и мозаичная карта Святой земли VI века на полу церкви в Мадабе (к северо-востоку от Мертвого моря) с востоком наверху (Ibidem, I, 264—265; библиографию работ о карте см.: Donner/Cüppers, XI—XVI).

Заключение

В древней Греции мы наблюдаем существование нескольких ориентационных принципов. Как и в большинстве архаических культур Евразии, почитание востока являлось наиболее распространенным ориентирующим принципом в сакральной практике греков. Это видно и из храмостроительства (фасад храма на восточной стороне), и из направления молитвы. Вместе с тем в области космологии, мантики и картографии фиксируется повышенное внимание к северной части мира, которая рассматривается чаще всего как расположенная «выше» южной части. Западная ориентация выступает всегда в контексте хтонического, погребального или демонического культа.

Глава 9. ЭТРУРИЯ И РИМ

«Мир разделен, как и небо, на четыре части: рождение и угасание дня, полуденный жар и ты, Гелика (т. е Большая Медведица). Из этих четырех мест происходят четыре ветра, ведущие друг с другом войну в пустоте неба. С полюса дует суровый Борей, с востока — Эвр, с полудня — Австр и от заката солнца — Зефир. Между ними с каждой стороны рождаются еще по два ветра похожие свойствами, но называемые по-разному».

Марк Манилий, «Астрономика», книга 4 (перев. Е. М. Штаерман)

Общие замечания

Как известно, прежде чем Рим возвысился над другими племенами Апеннинского полуострова и создал свою цивилизацию, в Италии расцвела и погибла загадочная и во многом до сих пор непонятная этрусская культура (расцвет ее приходится на VII—V вв. до н. э.). Римляне, сменившие своей властью гегемонию этрусков, многое позаимствовали у них (культ многих богов, жречество, систему дивинации — гаруспиции и аусписции, сакральный календарь, проведение триумфов и т. д.), а так как письменность этрусков до сих пор остается в значительной степени нерасшифрованной, то большинство информации об этом народе и его истории мы черпаем из сочинений римских авторов. Поскольку сохранилось немало свидетельств о том, что особенно многое римляне почерпнули у этрусков в сфере религиозно-сакральной, нам оказывается трудно расчленить, что же в тех или иных ритуалах или церемониях происходит от этрусков, а что — плод религиозного творчества самих римлян (о религиозно-мифологической картине мира этрусков и источниковедческих проблемах см подробнее: Тимофеева Н. К., 18—34 et passim; об этрусках и этрускологии см. также: Pallotino, Etruscologia; Grenier, Les religions; Bloch, Gli Etruschi; Idem, L'état; Dumésil, La religion, 593—660; Немировский/Харсекин; Немировский, Этруски).

Большую роль в римской гражданской и религиозной жизни должны были играть авгуры, предсказывавшие волю богов на основе наблюдений за небесными явлениями (Cic. Leg. 2, 20: interpretes Iovis optumi maxumi, publici augures). Авгуры в своих священнодействиях опирались на аусписции, которые проводились внутри специально отграниченного условными действиями жреца пространства (templum, собственно, «храм»), как небесного, так и земного; эти templa тщательным образом ориентировались. Отсюда такое большое значение, которое придавалось в Риме ориентации — основе ритуальных действий (Frothingham, 59—60; об авгуриях см.: Müller F., 975—981; Linderski, 2256—2296). На тех же ориентационных

принципах основывались закладка, планировка и застройка городов и поселений, размежевание земельных наделов (деятельность агрименсоров) и т. д. (см.: Szabó, 243 ff.; Rykwert, 45—65).

Римская система культовой ориентации имела много общего с таковой у этрусков, о которой дошли свидетельства римских авторов. Здесь остается немало темных вопросов, например, насколько точно римляне следовали этрускам, переняли ли они все от этрусков (ср.: Cic. Divin. 1, 2, 3) или изначально имели свою собственную ориентацию, на которую наложилась этрусская, и вообще, существовала ли какая-то единая, общенациональная ориентационная «кибла» или разные культовые действа основывались на различных ориентационных принципах. О влиянии культуры Вавилона и Ассирии (астрология, гадание) на этрусское учение и затем на практику римлян см.: Jastrow, Religion, 2, 742—744; 800—801; Brown J. P., 417—424. Дошедшие до нас источники (их гораздо больше, чем для Греции) дают в ряде случаев противоречивую картину, в результате чего по-разному оценивается ориентация этрусков и римлян и выделение ими сакральной стороны (юг, запад, восток, север).

Фротингем выдвинул следующее объяснение этому противоречию: признавая существование у этрусков и римлян южной, восточной и западной ориентации, он отводит им разные сферы употребления: южная — это «небесная» ориентация, восточная — «земная», западная — «хтоническая» (Frothingham, 62). Подтверждение этому находят в словах Варрона о трех формах священного templum (Varro, L. L. 7, 6: templum tribus modis dicitur: ab natura, ab auspicando, a similitudine; ab natura in caelo, ab auspiciis in terra, a similitudine sub terra; ср.: Rykwert, 45—46).

Ориентация templum

При построении большого «небесного» templum для наблюдения за полетом птиц и молниями (Speyer, Gewitter, 1121—1122; ter Vrugt-Lentz, 654) авгур все пространство делил на 4 части, при этом, по некоторым источникам, передней стороной считался юг (Varro, L. L. 7, 7. eius templi partes quattuor dicuntur, sinistra ab oriente, dextra ab occasu, antica ad meridiem, postica ad septentrionem; ср.: Cic. Divin. 1, 17, 31; Festus, s. v. posticum; posticam lineam; Dion. Hal Ant. 2, 5, 3, 70).

Если римляне для наблюдения за полетом вещих птиц и молниями делили небо на 4 части, то этруски — на 16 (Cic. Divin. 2, 18, 42. caelum in sedecim partis diviserunt Etrusci, facile id quidem fuit, quattuor quas nos habemus duplicare; post idem iterum facere, ut ex eo dicerent, fulmen qua ex parte venisset; ср.: Plin. NH, 2, 143; Serv Aen. 8, 427). Распределение богов по 16 небесным регионам содержится у Марциана Капеллы (Martian. Cap Nupt. 1, 45—61; о значении этого разделения см.: Nissen, Orientation, 270—277; Weinstock, Capella, 101—129; ter Vrugt-Lentz, 653).

Таким образом, templum здесь — это ограниченное авгуром пространство на небе и на земле, предназначенное специально для ауспиций, в рамках которого авгур предсказывает волю богов. Наряду с южной ориентацией этого templum (ср. также: Plutarch Numa, 7, 5) источники сообщают в ряде случаев и об ориентации авгура на восток (Liv. 1, 18, 7—8; Dion. Hal Ant 2, 5; Serv Aen 2, 693; Isid. Orig. 15, 4, 7). Интересно, что Исидор Севильский, почти пересказывая вышеприведенное определение частей templum у Варрона, меняет тем не менее южную ориентацию на восточную: «Templum .. cuius partes quattuor erant: antica ad ortum, postica ad occasum, sinistra ad septentrionem, dextra ad meridiem spectans ..». У Тита Ливия авгур во время инаугурации царя Нумы обращается к востоку, ubi prospectu in urbem agrumque capto deos precatus regiones ab oriente ad occasum determinavit, dextras ad meridiem partes, laevas ad septentrionem esse dixit..., хотя сам Нума сидел рядом с авгуром лицом к югу (ad meridiem versus). Кюйландр видит здесь совпадающую с греческой и шире — индоевропейскую восточную ориентацию, считая южную наследием этрусской авгуральной практики (Cuillandre, 221, 332—335; так же считает Tallqvist, 128). Для Роуз (Rose, 89—90), который в южной ориентации видит исконную италийскую (terramara) ориентацию, сакральность востока является наследием культуры «Вилланова» и через нее — кельтов.

Фротингем в соответствии со своей теорией южной ориентации римлян приписывает Ливию или его интерполятору путаницу в двух церемониях, остальные же источники упрекает в непонимании древних римских обычаев и следовании греческой ориентационной традиции (Frothingham, 192—194), что вызвало резкую критику Вейнстока (Weinstock, Templum, 115, Anm 1), присоединившегося к мнению Виссовы (Wissowa, 525: « ..wahrscheinlich war die Art der Aufstellung ganz in das Belieben des Augurs gestellt, nur daß er in seiner Spruchformel genau bezeichnen mußte, was fur ihn als vom, hinten, links und rechts zu gelten habe ..»); ср впрочем: Weinstock, Capella, 123. Anm. 136, где он также признает южную ориентацию следствием этрусского влияния, а восточную — греческого. Оригинальна позиция Велтена, который считает, что римляне, унаследовав из своего индоевропейского прошлого восточную ориентацию, сменили ее со временем на южную; свидетельством этого, по мнению Велтена, является значение слов Auster, australis, которые этимологически связаны с индоевропейскими словами, означающими «восток» (лат. Aurora, греч. ἠώς, др.-исл. austr, лит. aušrà и т. д.), но на римской почве стали синонимами «юга» (Velten, 448). Кстати, здесь кроется и разгадка названий Австрии («Восточной» с точки зрения основного германского массива страны, от франк. auster — «восточный») и Австралии («Южной» с точки зрения Европы страны, от лат. australis — «южный»)

Теологическая основа римских государственных институций проявляется и в том, что авгуры должны были освящать даже те места, где велись государственные дела. Так, решение сената (senatusconsultum) сви-

талось действительным, только если оно было принято в templum (см.: Gell. 14, 7, 7 со ссылкой на Варрона; Liv. 1, 30, 2, 26, 31, 11, 33, 4; Cic. Pro Mil. 90, Serv. Aen 1, 446; 11, 235 etc.); как templum воспринимался не только храм в обычном смысле слова, но и место, где собиралось народное собрание, и сам город, как основанный augusto augurio (см.: Nissen, Templum, 6—7; Idem, Orientation, 269; Сидорович, 74).

Для римлян характерно, что те же принципы ориентации templum, которые были свойственны общегосударственным культовым действиям, распространялись и на многие другие сферы жизни: города, военные лагеря, поля и виноградники планировались и разбивались с помощью двух перпендикулярных друг к другу осей (kardo и decumanus) на те же 4 части, что и «небесный» templum (Фротингем видит в этой лимитации построение «земного» templum — Frothingham, 196; впрочем, Пфиффиг отказывается видеть связь между авгуральным templum и лимитацией — Pfiffig, 112). Считается, что и сам Рим был основан Ромулом по этрусским правилам основания городов (см.: Cic. Div. 1, 17, 30: Romulus regiones direxit, cum urbem condidit; ср.: Szabó, 260—262; Тимофеева Н. К., 83).

Ориентация лимитации

Из сочинений римских землемеров (агрименсоров, или громатиков) мы узнаем, что лимитацию ввел сам Юпитер — constituit iussitque metiri campos signarique agros (GV, 1, 350). Сохранившийся в основном от императорского времени корпус сочинений агрименсоров подробно описывает систему лимитации, которую последние считали происходящей из Этрурии, от этрусских гаруспиков (см.: Frontin. Grom. = GV, 1, 27: limitum prima origo, sicut Varro descripsit, a disciplina Etrusca; также Гигин (Hygin. Lim. grom = GV, 1, 166) и Долабелла (Dolab. = GV, 1, 303). Об этрусских началах центуриации см.: Dilke, Surveyors, 33—34. Некоторые источники приписывали изобретение лимитации полей с южной ориентацией Атту Навию, жившему в правление царя Тарквиния Древнего (Dion. Hal. Ant. 2, 5; Liv 1, 18, 7; Cic. Divin 1, 17, 31; Plutarch. Cam. 32; Val. Maxim. 1, 8, 11). Ритуалы, выполняемые при лимитации, в частности, практиковавшаяся здесь ориентация по странам света, а также ритуалы основания городов, алтарей, храмов и т. д. описывались в недошедших до нас этрусских Libri rituales, сведения о содержании которых сохранили римские авторы (Тимофеева Н. К., 82—83).

Основная ось (decumanus) проходила, как правило, с востока на запад, поперечная ей меньшая ось (kardo) — с юга на север (как это выглядело на практике, см.: Albrecht, 53—63). Перекрещенные под прямым углом, они задавали жесткую систему координат, по которой осуществлялась лимитация земной поверхности. При этом громатики пользовались специальным прибором «громой», позволявшим им проводить две перпен-

дикулярные линии и проецировать их из центра на линию горизонта (о работе громатиков см., например: Rykwert, 49—50; Heimberg, 12—19).

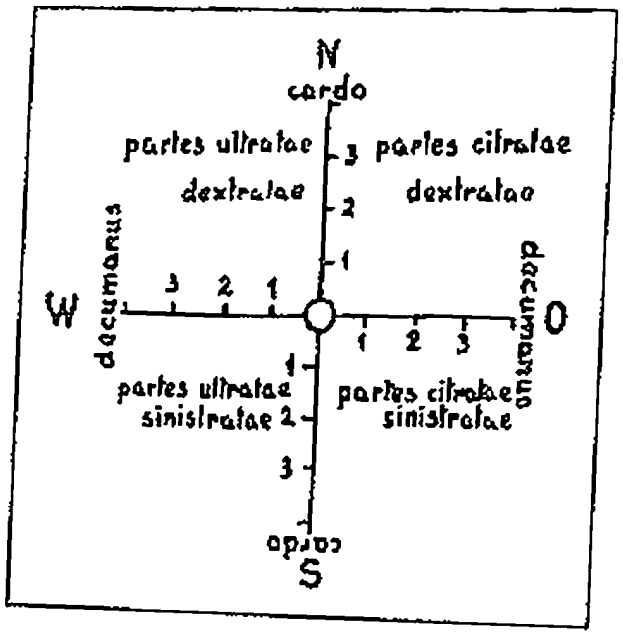
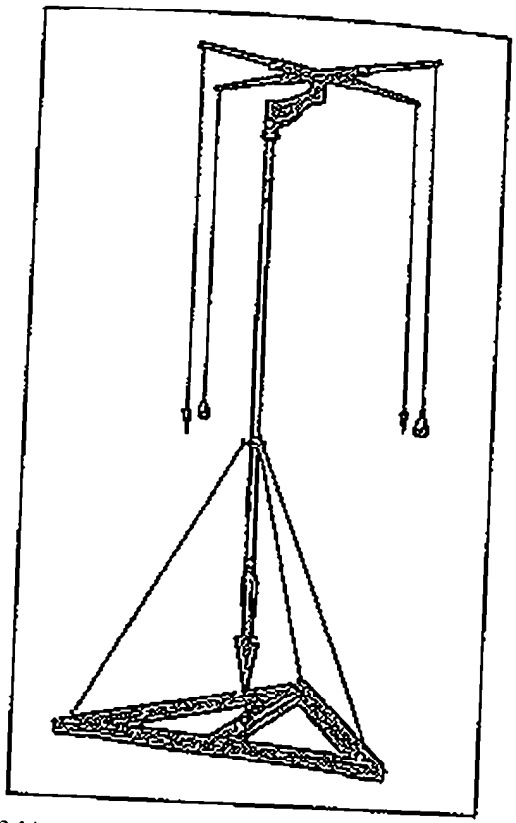


Схема лимитации с помощью kardo и decumanus



Грома из раскопок в Помпеях

И действительно, как показывает археология, большинство этрусских городов и поселений ориентировано строго по осям, проходящим с востока на запад и с севера на юг (Bloch, L'état, 20; о сакральной основе такой планировки этрусских городов ср.: Ильинская, 179—184). Акрополь, т. е. самая главная часть города, находился на северном конце юго-северной оси (kardo) (Тимофеева Н. К., 83). Многие поля, размежеванные римлянами в Верхней Италии или в ager Campanus, действительно, показывают довольно точную ориентацию по странам света.

Как и в «небесном» templum, в вопросе об ориентации лимитаций у громатиков не было единого мнения. Фронтин (GV, 1, 27—28), приписывая, вслед за Варроном, изобретение лимитации этрускам, указывает на западную «киблу» этрусских гаруспиков («Гаруспики делили земной круг на две части: правой они назвали ту, которая протянулась на север, а левой — ту, которая находится на юге между восходом и закатом солнца, потому что туда смотрят также солнце и луна»; так же Гигин: GV, 1, 166). На этом основании иногда делается вывод о том, что это свойственно и римским громатикам (см., например: Nissen, Templum, 13—14). Однако у Фронтина говорится о такой ориентации только у этрусских гаруспиков, Гигин же называет западную ориентацию «antiqua consuetudo», согласно которой и храмы раньше ориентировались на за-

пад, затем же ориентация в религии сменилась на восточную и то же произошло с лимитацией (Hygin. GV, 1, 169—170: postea placuit omnem religionem eo convertere, ex qua parte caeli terra inluminatur, sic et limites in oriente constituuntur; ср.: Festus, s. v. posticam liniam: prorsi limites appellantur in agrorum mensuris, qui directi sunt ad orientem).

В то время как Ниссен (Nissen, Templum, 14) и Роуз (Rose, 84—85) ставят под сомнение справедливость этого пассажа, Фротингем (Frothingham, 196—201) видит в перемене западной ориентации на восточную постепенно нарастающее влияние солярного культа в противовес древним хтоническим; ср. также мнение Тулина (Thulin, Disziplin, 28) о западной ориентации как характерной для этрусской лимитации в отличие от их же храмово-авгуральной ориентации на юг (см. также: Szabó, 260—262).

Полемика громатиков (см. особенно Гигина) говорит тем не менее о том, что в массе своей громатики при лимитации определяли декуман по восходу солнца, затем его продлевали на запад и выставляли поперечный ему kardo, т. е. превалировала все же восточная ориентация; поскольку же восход солнца в пределах Италии расходился в течение года на 65°, то лимитационная система в различных частях Италии сильно разнилась в своей ориентации (см.: Hygin. GV, 1, 182).

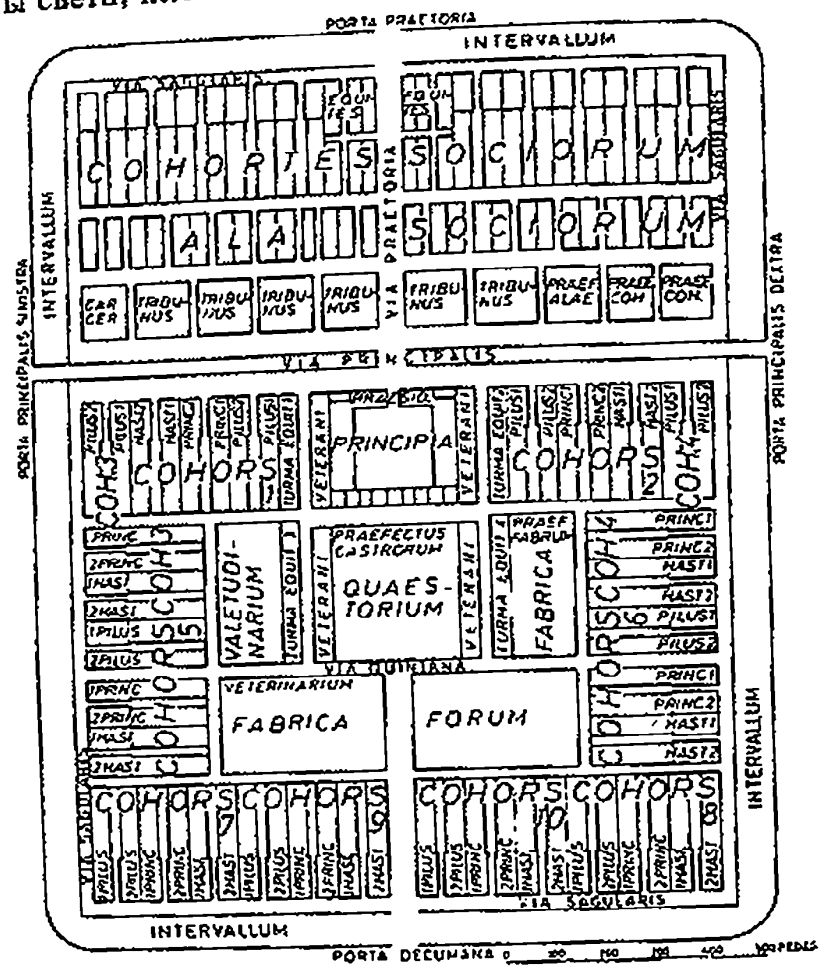
Конечно, ориентация размежеванных полей, колоний и поселений не всегда соответствовала строго странам света. Определение главных осей часто должно было приспосабливаться к рельефу местности, привязываться к существующим водоносным системам, к побережью моря, к большим консулярским дорогам (Heimberg, 19).

О восточной ориентации говорит расположение римского военного лагеря и некоторых городов, которые разбивались по тем же лимитационным принципам (Nissen, Templum, 23—100; Dilke, Surveyors, 56—58; Heimberg, 56; ср. однако: Barthel, 39—126 о южной ориентации как реальной практике римских агриментсоров).

Так, Помпеи, по наблюдениям Ниссена, были основаны в день летнего солнцестояния, когда единственный раз в году солнце освещает Нолапскую улицу, являвшуюся, по всем признакам, декуманом города (Nissen, Templum, 62—77, 166—167). Таковы же ориентации римских городов Ostia, Minturno, Puteoli, Bologna, Lucca, Como, Turin, Aosta в Италии, Carnuntum в Австрии, Aventicum, Augusta Raurica (Аугшт) и Basilia Romana (Базель) в Швейцарии, Augusta Treverorum (Трир) и Colonia Agrippiensium (Кельн) в Германии и др. (Stephan, Ortung, 17; Heimberg, 59—72).

Так же и римские кадастры земельных участков были ориентированы по странам света, как например, фрагменты кадастров из французского города Оранжа (Dilke, Surveyors, 163—177; см. о кадастрах подробнее ниже в параграфе о римской картографии). Даже военный лагерь римлян (castra) должен был воспроизводить космос (templum) в целом. Палатка военачальника, стоявшая в центре лагеря, называлась auguraculum,

т. е. так же, как палатка авгура, который ставил ее перед проведением ауспиций (Rykwert, 46). О том, что при строительстве домов следует учитывать страны света, писал Витрувий (6, 4).



Идеальный план римского военного лагеря

Из вышесказанного ясно, что едва ли прав А. В. Постников, предположивший, что в восточной ориентации, отразившейся в инструкциях агрименсоров, «уже проявилось влияние христианства» (Постников, 52).

Левое и правое

С ориентацией по странам света тесно связан вопрос о значении для римлян левой и правой стороны. Мнения исследователей здесь также далеко не единодушны.

Очевидно, сакрализацией южной стороны при ауспициях объясняется тот факт, что левая, восточная сторона (sinistra, laeva) считалась благоприятной (Plin NH, 2, 142. laeva prospera existumantur, quoniam laeva parte mundi ortus est; ср.: Plaut. Pseud 2, 4, 72; Varro, L L. 7, 97; Cic. Divin. 1, 47, 106; 1, 48, 108; 2, 18, 43; 35, 74; 39, 82, Verg Georg 4, 7, Aen. 2, 693; 9, 631; Ovid. Fasti, 4, 833; Dion

Hal. 2, 6; Lucan. Phars. 1, 596; Plin. Paneg. 5, 3, Plutarch Quaest. Rom. 78 etc.; ср.: Сидорович, 72—73). Впрочем, в то время как появление одних птиц (например, дятла и вороны) слева было благоприятным, другие (например, ворон) приносили удачу, издавая крики справа (Cic. Divin. 1, 7, 12; 1, 39, 85).

Фротингем считает такое положение левой стороны, связанное со взглядом на юг, единственно характерным для Италии (Frothingham, 187). Он приводит многочисленные примеры из изобразительного искусства, показывающие, что в отличие от греческого (и византийского) искусства в этрусско-римском (и затем в романском) почетным местом в композициях людей и богов всегда является левая сторона (Frothingham, 201, 313—336). Одежда застегивалась на левом плече (в отличие от одежды тех же греков), и кольцо носилось на левой почетной стороне (см.: Petron. Cena Trim. 32, 3; Horat. Sat. 2, 7, 9; Gell. 10, 10 etc.; ср.: Frothingham, 200; 324).

Сопоставление греческого благоприятного «справа» и римского «слева» при авспициях принадлежит уже Цицерону: «Вот, по обычаям нашей авгурии, Энний пишет:

Благоприятно тогда прогремело слева при ясном небе..

А гомеровский Аякс, жалуясь Ахиллу на жестокость троянцев, по поводу чего-то говорит следующее:

Благоприятно Юпитер блеснул им молнией справа.

Выходит, что для нас лучше левая сторона, для греков и варваров — правая. Хотя я хорошо знаю, что мы называем благоприятное „левым", даже если оно справа» (Cic. Divin. 2, 39, 82).

В то же время в римской литературе параллельно существовало представление о левой стороне как зловещей, злой, гибельной, откуда и само слово sinister (laevus) приобрело второе пейоративное значение, а о правой как благоприятной (большой материал по такому словоупотреблению собран в работе Вагенера (Wagener, passim; см. также: Dölger, Sonne, 37—48; Eitrem, 29—75).

Фротингем склонен рассматривать это зловещее значение левой стороны как литературную рецепцию образованной частью общества греческой ориентационной практики, связывавшей левую (западную для греков) сторону с загробным миром (Frothingham, 201, 313, 322; ср.: Dölger, Sonne, 38 о семито-греческом влиянии на римскую ориентацию, приведшему к восприятию правой стороны как счастливой). Представляется все же более убедительным отнести представление о левом=добром к теологической сфере (возможно, происходящей от «disciplina Etrusca»), а о левом=злом — к исконно народным римским представлениям. Они

характерны для большинства народов Средиземноморья и основаны на естественно-физиологическом предпочтении правой руки (ср.: Plutarch. Plac philos. 2, 10; Plin. NH, 7, 77 vires corporis dextra parte maiores) и северном (=неблагоприятном) положении левой стороны при молитве на восток (безусловно неблагоприятной считает левую сторону у этрусков Тимофеева Н. К., 90). Недаром значение sinister (laevus) как «зловещий», «неблагоприятный» столь укоренилось в латинском языке (см., например, характеристику, которую Овидий дает месту своей ссылки на Левом Понте: Trist. 5, 10, 14: et Scythici vere terra Sinistri freti; ср.: Trist. 2, 257; Verg. Georg. 4, 7; Buc. 1, 16; 9, 15 etc.).

Для примера предпочтения правой стороны приведу слова Витрувия (III, 4), который рекомендует сооружать храмы с нечетным числом ступеней, чтобы правая нога, с которой следует начинать восхождение к платформе храма, могла ступить затем и на саму платформу (cum dextro pede primus gradus ascenditur, idem in summo templo primus erit ponendus; ср.: Petron. Cena Trim. 30· .. cum conaremur in triclinium intrare, exclamavit unus ex pueris, qui super hoc officium erat positus. «dextro pede!»). По Арнобию (Adv. nat. VII, 19 [GSEL, 4, 253), язычники жертвовали левым богам только черных животных, правым — белых, потому что правые — это боги небесные (superi), левые — подземные (inferi). Вергилий описывает два пути в подземном царстве мертвых, из которых один — правый — ведет в блаженный Элизий, а левый — в Тартар, на муки грешникам (Verg. Aen. 6, 540—543):

Hic locus est partis ubi se via findit in ambas:
Dextera, quae Ditis magni sub moenia tendit,
Hac iter Elysium nobis; at laeva malorum
Exercet poenas, et ad impia Tartara mittit.

Отмечу еще и случай, когда северной (левой) стороне приписывается в учении авгуров о молниях положительное значение, см.: Serv. Aen. 2, 693: sinistras autem partes septentrionales esse augurum disciplina consentit, et ideo ex ipsa parte significantiora esse fulmina, quoniam altiora et viciniora domicilio Jovis, что, по-видимому, связано с севером как жилищем богов — по этрусской мифологии (ср.: Varro apud Festus, s v sinistrae aves: «Если ты с местоположения богов смотришь на юг, то слева от тебя будет восточная часть мира, а справа западная» — a deorum sede cum in meridies spectes, ad sinistram sunt partes mundi exorientes, ad dexteram occidentes; ср.: Joh. Lyd. De mens. 4, 2; о значении северной стороны у этрусков и возможном влиянии на этрусскую систему ориентации восточных ориентационных принципов см.: Weinstock, Capella, 122—125; ср.: Plutarch. Quaest. Rom 78, 282 E: «когда при гаданиях обращаются к восходу, то слева оказывается север, а север некоторые считают как раз правой и возвышенной стороной космоса» (τοῖς πρὸς τὰς ἀνατολὰς ἀποβλέπουσιν ἐν ἀριστερᾷ γίνεται τὸ βόρειον, ὁ δὴ τοῦ κόσμου δεξιὸν ἔνιοι τίθενται καὶ καθυπέρτερον...).

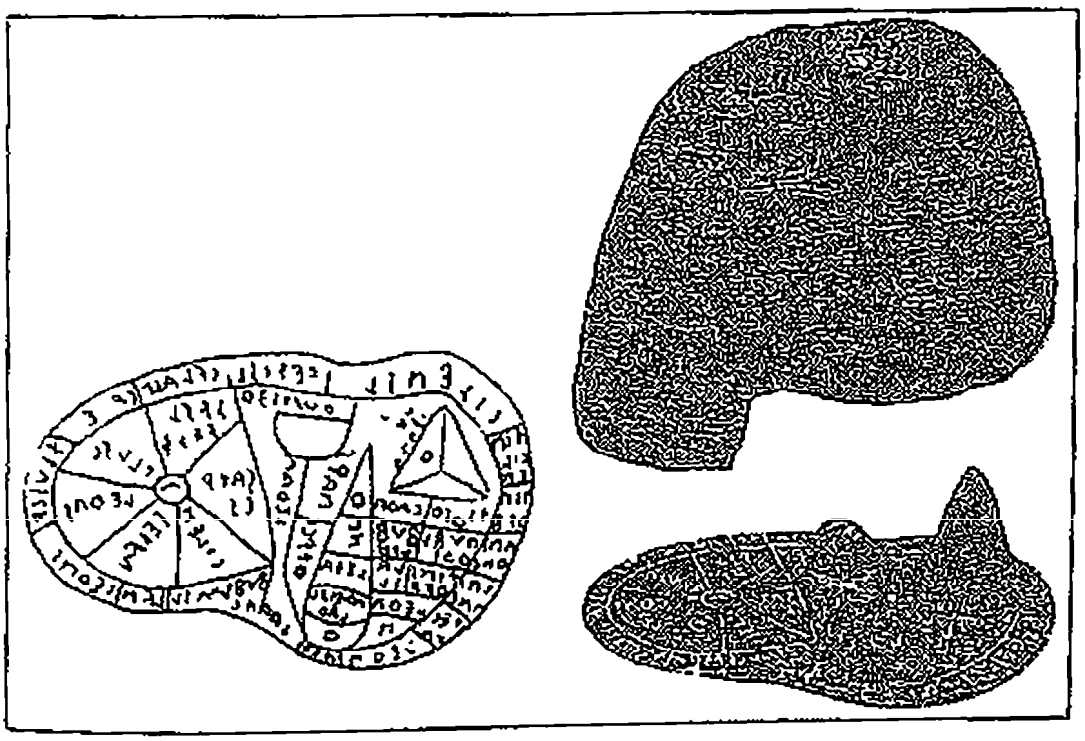
Вышеприведенное свидетельство Варрона о севере как месте обитания богов, направлении сакрального взгляда на юг и левом положении востока имеет важное для нас продолжение: «Отсюда происходит, по моему мнению, то, что наблюдаемые слева ауспиции считаются более благоприятными, чем наблюдаемые справа» (Factum arbitror, ut sinistra meliora auspicia, quam dextra esse existimentur). Вместе с тем северо-западную часть неба считали особенно неблагоприятной (см.: Plin NH, 2, 143: ex iis [sc. partibus caeli] maxime dirae quae septemtriones ab occasu attingunt; ter Vrugt-Lentz, 654).

Естественно, что при жертвоприношении подземным хтоническим божествам делать это следовало левой рукой (Sept. Ser. in: FPR, 885):

inferis manu sinistra
immolamus pocula,
laeva quae vides Lavernae,
Palladis sunt dextera.

Ориентация модели печени из Пьяченцы

Для определения культовой ориентации этрусков большое значение имеет находка в 1877 г. в районе г. Пьяченца знаменитой бронзовой модели овечьей печени для гадания III в. до н. э. (см. о ней: Thulin, Etruskische Disziplin, 2, 23—28, 44—45; Grenier, Orientation, 293—298; Pallottino, Deorum sedes, 226—234; Тимофеева Н. К., 38—44, 66—76; Немировский, Модель, 109—198, на с. 109 см. литературу вопроса; Иванов, Анализ, 78—91).



Модель печени из Пьяченцы

Модель служила, очевидно, учебным пособием для начинающих гаруспинов. Как известно, гепатоскопия (гадание на печени жертвенных животных) была одним из видов дивинации, практикуемой этрусками (о вавилонских, ассирийских и греческих параллелях к печени из Пьяченцы и гаданию по ней см.: Pettazzoni, 199; Тимофеева Н. К., 79—81; Brown J. P. 425; ter Vrugt-Lentz, 656—657). Как выяснило исследование, на одной стороне печени даны имена 16 этрусских богов, расположенных по окружности (вспомним свидетельство Цицерона о 16 частей неба у этрусков и о 16 богах Марциана Капеллы), эти же и другие имена богов содержатся в клетках и трапециях внутри поверхности. На другой стороне написаны только два слова: на одной половине, отделенной линией suspensorium hepatis (желчный проток), — usils (солнце), на другой — tivr (луна).

Ориентация печени, как установил А. Гренье на основании анализа расположения богов по окружности печени, северная (Grenier, Orientation, 293—298; так же думают: Тимофеева Н. К., 40; Иванов, Анализ, 79). Таким образом, «солнце» и «луна» оказываются расположенными соответственно справа и слева, что отражает универсальную коннотацию солнца с востоком и луны с западом. Правая, восточная половина считалась pars familiaris — область пребывания благожелательных богов, левая, западная — pars hostilis — область враждебных богов. Позже М. Паллотино уточнил ориентацию печени, сместив северо-южную ось немного к северо-западу (Pallotino, Sedes deorum, 233).

По мнению Вяч. Вс. Иванова, особенность этрусской модели печени состоит в том, что рассмотрение участков неба идет по часовой стрелке от начала на северном (верхнем) участке, в то время как в Месопотамии это направление было против часовой стрелки (Иванов, Анализ, 85; 89). «Мера благоприятности зависела от степени близости к северу — местоположению богов. Название участка (1) tin cilen можно истолковать как „Юпитер — Ночь (Север)"...» (Там же, 79). Согласно данным печени и по другим источникам Вяч. Вс. Иванов устанавливает существование у этрусков следующих бинарных оппозиций: левый — правый, восток — запад, благоприятный — неблагоприятный, жизнь — смерть, весна — осень, утро — вечер, день — ночь, солнце — луна и т. д. (Там же, 86).

А. И. Немировский считает модель печени отражением календарной системы (Модель, 109—118)

Ориентация храмов

Этрусские храмы, насколько можно судить по сохранившимся фундаментам, располагались, как правило, в северной части поселений (Bloch, L'état, 12—21). В целом, ось этих храмов (мыслимых как жилище бога) проходит с севера на юг с фронтоном и входом на южной стороне (ср.: Rose, 86 о южной ориентации этрусских храмов в Вульсиниях и Фале-

риях). Существующие отклонения от этой оси (в основном, на северо-запад), объясняются направленностью храма к тому или иному сектору небесного горизонта, где, по верованиям этрусков, размещалось божество, которому посвящен данный храм (см.: Enking, 541—544, где собраны планы около 120 этрусских храмов; ср.: Pfiffig, 59; Bocthius/Ward-Perkins, 55).

Любопытную увязку ориентации этрусских храмов по оси северо-запад с ориентацией модели печени из Пьяченцы предложил Паллотино (Pallotino, Deorum sedes, 232—234): жрец, стоя перед алтарем, где лежали внутренности жертвенных животных, и, значит, перед входом в храм, держал перед собой модель печени таким образом, что ее сторона, обращенная к храму, являлась северо-западной, а именно такое отклонение от оси север-юг дает большинство этрусских храмов. Принято считать, что северная локализация основных богов у этрусков связана с расположением гор на севере от Этрурии (ср. выше приведенный текст: Serv. Aen. 2, 693).

Известно, что первые храмы в Риме строились по иностранным образцам. Основание храма Дианы на Авентинском холме приписывается Сервию Туллию (VI в. до н. э.), который построил его по образцу храма Дианы Эфесской (Strabo, 4, 180).

Влиянием этрусских ориентационных принципов объясняют обычно южную ориентацию храма Юпитера на Капитолии, освященного в 509 г. до н. э. (Nissen, Orientation, 278—279; Turchi, 301). Ниссен в южной ориентации некоторых римских храмов видит еще египетскую традицию, воспринятую этрусками и переданную ими римлянам (Nissen, Orientation, 279).

По общему мнению, римляне специально не ориентировали своих храмов, как и положение алтарей (см.: Atkinson, 79; ср.: Stambaugh, 563—564, который считает, что самые ранние храмы Рима были ориентированы на юг, более поздние — на восток, запад или север в зависимости от наличия свободного пространства перед храмом, где находился авгур). Анализ 33 римских и 34 италийских храмов, проведенный Ниссеном, как будто подтверждает веерность храмовой ориентации. Так, 6 храмов в Риме обращены к северной стороне, 8 — к востоку, 10 — к югу, 9 — к западу (Nissen, Orientation, 315). Это объясняется, по-видимому, тем, что в Риме всегда были сильны влияния, приходившие из Греции, Египта, Азии (Doxiadis, 1293). Большую роль, вероятно, играл в Риме рельеф местности (расположение холмов, долин, русла рек, дорог), в который должен был вписаться храм, о чем писал еще Витрувий (Vitruv 4, 8; ср.: Nissen, Orientation, 315—316; Atkinson, 80).

Характерно, что два круглых храма Рима, относимые к наиболее древним и значительным для римлян — Весты и Матери Матуты, — ориентированы на восток. При большом числе разнонаправленных храмов исследователи предпочитают осторожно говорить о юго-восточной

ориентации римских храмов как о тенденции (Atkinson, 80; ср. однако: Doxiadis, 1290 о предпочтении ориентации по оси север-юг).

Интересную попытку объяснить ориентацию храмов сделал Ниссен, пытавшийся связать учение авгуров с расположением храмовой оси (о том, что гаруспики заботились о строительстве храмов, см. свидетельство Плиния Младшего — Plin. Ep. 9, 39). Ниссен сопоставил список богов, распределенных по 16 небесным регионам у Марциана Капеллы, с ориентацией храмов, чьи божественные патроны нам известны. Из 18 таких храмов 6 посвящены богам, имевшимся в списке Капеллы, из них 5 богов находятся в том секторе небесного горизонта, на который направлена ось соответствующего храма (Nissen, Orientation, 317—320).

Характерно, что римские храмы, построенные вне Италии в покоренных римлянами землях, почти все ориентированы на восток, вероятно, в целях приспособления к местной религиозно-ориентационной ситуации (Atkinson, 80).

Что касается высказываний самих римских авторов об ориентации храма, то они довольно противоречивы. Фронтин сообщает, что «quidem architecti delubra in occidentem recte spectare scripserunt» (GV, 1, 28); ему вторит Гигин: antiqui architecti in occidentem templa recte spectare scripserunt (GV, 1, 169). Под этими «architecti», которые предписывали ориентировать храмы на запад, понимают, как правило, Витрувия, который подробно обосновывал западную ориентацию. Стоит присмотреться к этому тексту внимательней (Vitruv. 4, 5, 1):

«Страны света (regiones), к которым должны быть обращены (quas debent spectare) священные храмы бессмертных богов, следует учитывать таким образом (sic erunt constituendae). если ничто не мешает и [архитектор] свободен в своем решении, храм и образ, который будет помещен в целле, пусть будут обращены к западной стране света (spectet ad vespertinam caeli regionem), чтобы те, кто приближается к алтарю для совершения жертвоприношения или других культовых действий, были бы обращены к восточной стране света и образу (spectent ad partem caeli orientis et simulacrum), который будет находится в храме. И таким образом, пусть они, принимая обеты, взирают и на храм, и на восток (contueantur aedem et orientem caelum), да и сами божественные образы будут как бы с востока взирать на молящихся и приносящих жертвы, ведь кажется, что все алтари с необходимостью обращены к востоку (ad orientem spectare)» (ср.: Vitruv. 4, 9: Arae spectent ad orientem). Далее рассказывается о возможных нарушениях этой ориентации храма, если условия местности препятствуют «правильной» ориентации (si autem loci natura interpellaverit, tunc convertendae sunt earum regionum constitutiones) (ср. также: Clem. Alex. Strom. 7, 43, 6—7; Dölger, Sol, 144—146; Rose, 84—85).

Гигин отмечает, что такая западная ориентация была принята лишь в древнее время; позднее она переменилась на прямо противоположную

(ср.: Plutarch. Numa, 14, πρὸς ἕω τῶν ἱερῶν βλεπόντων; см. в комментарии S. Ferri к изданию Витрувия [Vitruvio. Architectura. Roma, 1960. P. 170], где тот считает, что Витрувий имел в виду «un tempio di tipo greco»).

Надо отметить, что текст в этом месте Витрувия считается сильно испорченным, некоторые слова читаются в разных рукописях (и изданиях) различно, существует множество конъектур (см., например, издания: V. Rose / H. Müller — Strubing, 1867; S. Ferri — Roma, 1960; C. Fensterbusch — Berlin, 1964).

Вопрос о том, откуда заимствовал Витрувий свои сведения о западной ориентации храмов (из греческих источников, откуда почерпнута большая часть его информации, или из римской практики), остается неясным (см. его обсуждение у: Nissen, Templum, 174—175; Ferri, Op. cit. 169—172). Последний весьма скептически отнёсся к свидетельству Витрувия, считая его искусственным конструктом, призванным показать идеальную модель ориентации храма, при которой адорант смотрит одновременно и на храмовое изображение, и на восток (ср. такой же скепсис у: Rose, 84—85). Практика, как мы видели выше, не подтверждает ни того, ни другого. Факт остается фактом: в Риме храмы ориентировали не только на запад или на восток, но и на все прочие страны света.

Галло-римские храмы в Германии, судя по археологическим данным, имели, как правило, вход со стороны востока или юга (Follmann-Schulz, 684—685, Tabl. 4), хотя основное здание редко бывает ориентировано по странам света. Храмы Митры часто имеют культовое изображение в западной части культового помещения, так что это изображение как бы смотрит на восток (Campbell L. A., 50—55; Vermaseren, Mithraica, 1, 3; 2, 6; 3, 45—47; Merkelbach, Mithras, 134).

Памятники

Очевидно, соотнесенностью с четырьмя странами света и четырьмя сезонами года, патроном которого он был, следует объяснять четырехликость бога Януса (статуя Janus quadrifrons на форуме Нервы — см.: Plin. NH, 34, 33), который нам известен также как «двуликий Янус» (Janus Geminus) (см.: Grenier, Les religions, 38, 100). Предшественники римского Януса этрусский бог Кульсанс и италийский Ани имели те же четыре лика (Голан, 137). Исследователи указывают в этой связи также на бронзового четырехликого Меркурия, хранящегося в Кабинете медалей Бордо (см.: Иванов/Топоров, Славянские... системы, 34). Два лика Януса, чье изображение стояло в посвященном ему храме, были обращены на восток и на запад, как и две двери храма, символизировавшие восток и запад, начало года и его конец, будущее и прошлое.

Так же и культовые статуи, находящиеся вне храмов, были обращены на восток; об этом сообщают Цицерон, Светоний и Дион Кассий (см.: Dölger, Sol, 393—394)

Например, статуя Юпитера, которую водрузили на колонне в Риме в консульство Цицерона, должна была стоять лицом к востоку, в чем виделся большой сакральный смысл, подтвержденный этрусскими священными книгами (Cic. Divin. 1, 12, 20—21:

> Только тогда, наконец, и народ и сенат ваш священный
> Заговор тайный увидеть смогли, когда к солнца восходу
> Оборотившись, та статуя взоры свои устремила
> Прямо на форум и курию...).

Железная статуя Константина, установленная в Константинополе, продолжала эту традицию: она была обращена на восток (см.: Anna Comn. 12, 4, 5: πρὸς ἀνατολὰς ἀπέστραπτο) и носила название Ἀνήλιος ἢ Ἀνθήλιος, т. е. «обращенная к солнцу» (Karayannopulos, 341—357).

Изображения Солнца и Луны на императорских монументах указывали на космическое значение происходящего. Так, на триумфальной арке в Оранже, а позже и на арке Константина в Риме на восточном торце изображено Солнце, на западном — Луна (в Оранже западное изображение не сохранилось) (см.: L'Orange, Bildschmuck, 162—165; 174—181).

Ориентация при молитве

При молитве Юпитеру в самом Риме обращались в сторону, где находился его храм на Капитолии, который был виден из многих точек Рима (ср. обращение в Иерусалиме с молитвой в сторону храма Соломона). Тит Ливий в 6, 20, 9—11 рассказывает, как Марк Манлий во время своей оправдательной речи на Марсовом поле «поминутно оглядываясь на Капитолий, призывал Юпитера и других богов (Capitolium spectans Iovem deosque alios devocasse) в помощь своей судьбе...; и он взывал ко всем и каждому, чтобы судили его, оборотясь к Капитолию и Крепости, чтобы быть лицом к бессмертным богам (ut Capitolium atque arcem intuentes, ut ad deos immortales versi)». Судя по всему, это моление к богам было слишком действенным для психологии римлян, ибо Ливий далее пишет: «Народ созван был по центуриям на Марсовом поле, и, как только обвиняемый, простирая руки к Капитолию, обратил мольбы от людей к богам (ad Capitolium manus tendens ab hominibus ad deos preces avertisset), трибунам стало ясно, что, если они не освободят взоры людей, осыпанных его благодеяниями, от этого памятника его славы, справедливые обвинения не найдут места в их душах. Итак, отсрочив день суда, назначили народное собрание в Петелинской роще за Флументанскими воротами, откуда Капитолий не виден (unde conspectus in Capitolium non esset)» (перев. Н. Н. Казанского в изд.: Тит Ливий. История Рима от основания города. Т. I. М., 1989. 301).

По всей видимости, при молитве у какого-либо храма или изображения божества направление могло также определяться местонахождением молящегося относительно сакрального объекта (Ovid. Fast. 4, 317; ср.: Dölger, Sol, 56).

В то же время, по-видимому, обычной была ориентация при молитве на восток, в сторону восходящего солнца, которая рассматривалась как священная (Nissen, Templum, 168—170, Idem, Orientation, 261—262; Atkinson, 79; Turchi, 302), о чем свидетельствуют многочисленные тексты: в Verg. Aen. 8, 67—68 Эней молился «spectans orientia solis lumina», а в Aen. 12, 172—173 Эней и Латин заключили свой союз «ad surgentem conversi lumina solem». Сервий в комментариях к этому месту отмечает, что Вергилий «disciplinam ceremoniarum secutus est, ut orientem spectare diceret eum qui esset precaturus»; ср.: Ovid. Fasti, 4, 777—778: богине Палес следует молиться «conversus ad ortus»; Val. Flacc 3, 437—438: «Phoebi surgentis ad orbem tende manus»; Pacat Paneg. Theod. 2, 3, 2 (XII Panegyrici Latini / Ac. und Gu. Bährens. Lipsiae, 1911. 2): «divinis rebus operantes in eam caeli plagam ora convertimus, a qua lucis exordium est»; по Плутарху, Помпей сказал, что «τὸν ἥλιον ἀνατέλλοντα πλείονες ἢ δυόμενον προσκυνοῦσιν» (Plutarch. Pomp 14); ср. также: Plaut. Curcul 70; Plutarch. Camill. 5, 7; Idem, Numa, 14; Val. Flacc. 8, 243—244; Dion. Hal 1, 68; 2, 5, Festus, s. v. praetor; Ennius, Ann. 92—94 = Cic Divin. 1, 48, 108 (тексты собраны в работе: Appel, 197 и далее; Dölger, Sol, 50—52; 392).

Следует заметить, что даже западная ориентация храма у Витрувия подразумевала обращение жреца или молящегося на восток (ср.: Dölger, Sol, 50—51 о направлении на восток молитвы магистра арвальских братьев перед храмом Конкордии в Риме, в которой тот высказывает пожелание «quod bonum faustum felix fortunatum salutareque sit imperatori etc.»).

С движением солнца связано и засвидетельствованное многими источниками движение молящегося от востока через юг на запад, которым он заканчивает свою молитву, — обычай, неизвестный грекам (Plutarch. Numa, 14, 4, Idem, Marc. 6, 11; Idem, Cam. 5, 7—9; Idem, Quaest. Rom. 13; Plin. NH, 28, 25; Plaut. Curc 69—70; Liv 5, 21, 16; Dion. Hal. 12, 16, 4; Sueton. Vitell. 2, 5; Val Flacc. 8, 246 etc ; подробнее см. об этом: Dölger, Sol, 17, 57—58; Nissen, Templum, 170—171; Idem, Orientation, 262—264; Eitrem, 29—75; Muller W. Kreis, 11; Rose, 85—86).

Мы помним однако, что точно такой обычай существовал у древних индийцев, там он назывался pradakṣiṇam, у римлян — совершенно аналогично — dextratio (или orbis dexter). Любопытно, что римляне, как и индийцы, имели также ритуал, направленный в другую сторону — с запада через юг и восток на север, и назывался он sinistratio («движение налево», или orbis sinister). Такое направление применялось при ритуальном опахивании плугом границ будущего города, которое, по преданию, впервые осуществил Ромул при основании Рима (см.: Plutarch. Quaest. Rom. 27; Macrob. Satur. V, 19, 13; Serv. Aen V, 755; ср.: Rykwert, 65). Такой обряд — проведение плугом бороздy вокруг города (он назывался

amburbium) — проводился в Риме ежегодно, чтобы «обновить» священную границу города. По Варрону (Varro, L. L. V, 143), город-urbs отличался от города-oppidum тем, что первый был основан согласно сакральным правилам лимитации, с опахиванием границ города. Вероятно, недаром Исидор Севильский (Etym. XV, 2, 3) возводил этимологию слова urbs к глаголу urvare — «тащить плуг» (Müller W., Kreis, 23). Вместе с тем существует этимология urbs от orbis (круг), которая подчеркивает круглый план основанных городов. Исследование А. Сабо показало, что знаменитое словосочетание Roma quadrata (Ennius apud Festum, 310; ср.: Plutarch. Rom. 9: τὴν καλουμένην Ῥώμην κουαδράτην) означает вовсе не «четырехугольный Рим», а «четырехчастный» (Szabó, 243—274).

Валерий Флакк, описывая свадебный обряд, говорит о том, что жених и невеста подходят к алтарю и совершают обход в правую сторону (dextrum pariter vertuntur in orbem — Val. Flacc. Argon. 8, 246).

Западная ориентация могла сохраняться в церемониях, связанных с почитанием мертвых и богов подземного царства (Frothingham, 200; Тимофеева утверждает, что запад у этрусков считался несчастливым «в полном соответствии с представлениями обитателей Востока, в том числе греков, о западе как стороне мрака и смерти», см.: Тимофеева Н. К., 85).

Символика числа и цвета в цирковых скачках

Цирк, который подобно храму воспринимался, очевидно, как модель вселенной, отмечен числовой и цветовой символикой, которая нашла также свое астрологическое истолкование (о цирковых астрологах см. уже: Cic. Divin. 1, 132). Как известно, в цирковых скачках участвовали четыре лошади, которые соревновались в четырех агонах и имели каждая свой цвет (как и ее наездник). Эти четыре цвета понимались как символы времен года, стихий и богов (планет). Так, зеленый цвет символизировал весну, землю, цветы, Венеру; красный — лето, огонь, Марса; синий — осень, небо и море, Сатурна (или Нептуна); белый — зиму, воздух (или ветер Зефир), Юпитера (см.: Cassiod. Var. 3, 51, 5 [MGH, AA, 12, 165]; Coripp. In laud. Iust. 1, 317 [MGH, AA, 3, 2, 125]; Lyd. Mens. 4, 30; Tertull Spect. 9, ср.: Wuillemin, 191—193; Hermann/Cagiano di Azevedo, 430—431). Соответственно борьбе лошадей (цветов, времен года, планет) боролись между собой и партии болельщиков, которые назывались по цветам своих любимцев. Позже четыре цвета путем объединения белого и синего, с одной стороны, и красного и зеленого — с другой, редуцировались до двух — синего и зеленого. Борьба партий зеленых и синих (prasini et veneti) играла большую роль в политической жизни Константинополя вплоть до позднего времени. Интересно, что еще в X в. Константин Багрянородный знал о первоначальном разделении двух партий на четыре и их цвета (Constant Porphyr. De caerem. 536, 589).

Ж. Дюмезиль сопоставляет римские цирковые цвета в их астрологическом аспекте с цветовой символикой стран света в Индии, где, согласно «Махабхарате», красный цвет символизирует касту кшатриев, белый — брахманов, желтый — вайшьев, черный — шудр (Dumézil, Rituels, 47—72).

Ориентация погребального обряда

В Риме была распространена как ингумация, так и кремация; на протяжении всей истории Рима они сосуществовали (Plin. NH, 7, 187; ср.: Cic. Leg. 2, 22, 56 sqq. о том, что древний обычай — хоронить не сжигая, а обряд сожжения возник значительно позже; Müller-Karpe, 37, 39, 75; Toynbee, 39—42).

Западная сторона, как и у греков (о прямом греческом влиянии здесь говорит Cumont, Afterlife, 5), отождествлялась у римлян с загробным царством (см.: Lactant. Divin. instit. 1, 11, 31. regnum orbis ita [dei] partiti sortitique sunt, ut orientis imperium Iovi cederet, Plutoni... pars occidentis optingeret, eo quod plaga orientis, ex qua lux mortalibus datur, superior, occidentis autem inferior esse videatur; ср.: Dölger, Sonne, 45).

Где-то за морем на крайнем западе находились, по верованиям этрусков, острова Блаженных (Pfiffig, 169; Toynbee, 38). По мнению исследователей, в римском (как и греческом) погребальном обряде не было общей, теологически обоснованной ориентации погребений (Atkinson, 80; Duhn, 444; Kötting, 389—390).

В заимствованных из греческой философии и космологии (Платон, стоики) представлениях образованных римлян можно встретить взгляд на небо как место пребывания душ особо заслуженных людей. Так, Цицерон пишет (Cic. De re publ. 6, 13, 13): «Всем тем, кто сохранил отечество, помог ему, расширил его пределы, назначено определенное место на небе, чтобы они жили там вечно, испытывая блаженство». На небо же поселяет Цицерон души тех, «которые, благодаря своему выдающемуся дарованию, в земной жизни посвятили себя наукам, внушенным богами» (Ibidem, 6, 18, 18; ср.: Марк Манилий, 45—46, где причислен небу, наряду с другими, и сам Цицерон).

Ориентация римских карт

От римской картографии до нас дошли только некоторые фрагменты; в основном мы знаем о ее существовании из литературных свидетельств.

Интересную ментальную карту, или по крайней мере возможность представить себе мир в виде карты описывает Цицерон, пытаясь показать, что видит душа, воспаряя после смерти на небо (Cic. Tusc. I, 20):

«Ведь если уже теперь некоторые считают, что они чего-то достигли, если видели устье Понта и те проливы, через которые проплыл тот, которого назвали

Арго, так как аргивские отборные мужи, плывя на нем,
отправились за позолоченной шкурой барана,

или те, кто видел те проливы Океана,

где яростная волна разделяет Европу и Ливию,

то какое же, на наш взгляд, будет зрелище, когда можно будет созерцать всю землю, ее расположение, форму, очертания, а также ее населенные части и те, которые, напротив, остаются совершенно невозделанными из-за сильного холода или жары (cum totam terram contueri licebit eiusque cum situm, formam, circumscriptionem, tum et habitabiles regiones et rursum omni cultu propter vim frigoris aut caloris vacantes)?»

На север ориентирована карта мира, содержащая дорожную систему Римской империи — Tabula Peutingeriana, дошедшая в копии XII—XIII века, но определенно восходящая к первым векам нашей эры (History of Cartography, I, 238—242; Подосинов, Певтингерова карта, 63—67). Карта представляла собой так называемый rotulus — свиток, наматываемый на деревянный цилиндр, состояла из 12 листов пергамена, которые первоначально были склеены друг с другом, образуя ленту длиной ок. 7 м и шириной ок. 34 см. На карте отражен весь мир, каким он представлялся в эпоху поздней Римской империи: от Атлантического океана, Британии и Испании на западе до Восточного океана, Шри-Ланки и Индии на востоке.

К числу региональных карт следует, по-видимому, причислить карту со щита римского воина из Дура-Европос (ок. середины III в. н. э.), рисующую часть Черноморского побережья. Ориентирована карта на запад или на юго-запад (History of Cartography, I, 249; Подосинов, О топонимике, 309—322; из последних интересных исследований см.: Arnaud, Observations, 151—162; Idem, Deuxième lecture, 373—389. П. Арно, впрочем, считает, что карта вовсе не была частью щита, но функционировала как чисто картографический объект).

К крупномасштабной картографии относятся знаменитый план Рима (Forma Urbis Romae) (203—208 гг. н. э.), ориентированный на юго-восток (History of Cartography, I, 225—230), и кадастры земельных участков из Оранжа (Франция) времени Веспасиана и позже, чья ориентация сомнительна; вероятно, что каждый из кадастров имел собственную ориентацию (юг или восток, запад и север) и находился на одной из трех стен местного табулярия с соответствующей ориентацией для удобства восприятия их в пространстве (Ibidem, 220—224).

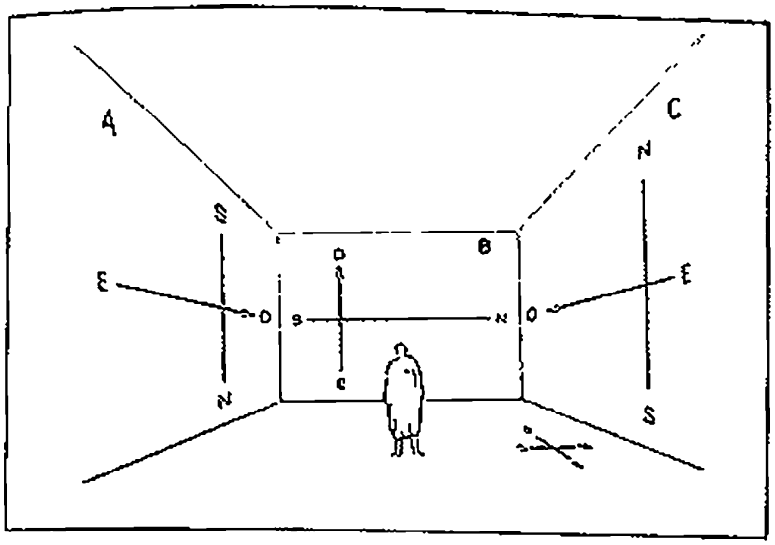
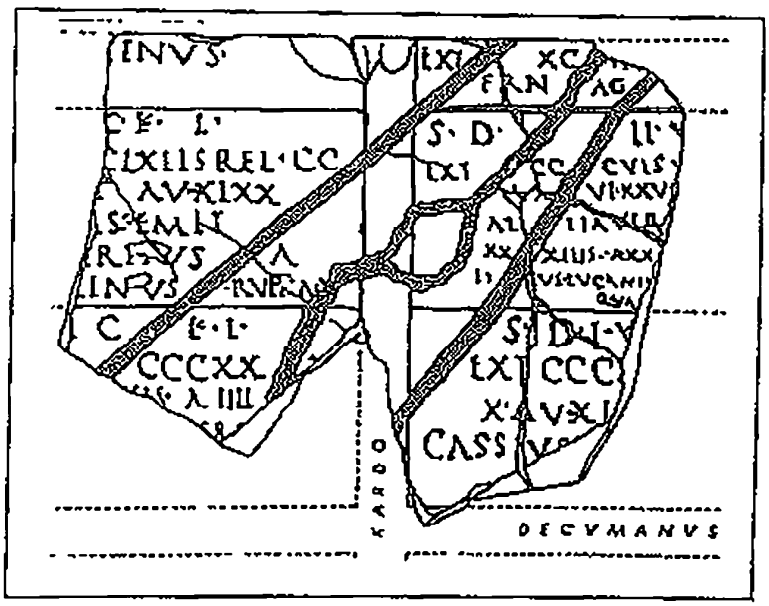


Схема расположения трех кадастров из Оранжа на стенах табулярия



Фрагмент римского плана-кадастра из Оранжа

Уникальность и важность плана Рима заставляет думать, что его ориентация не должна быть случайной, но отвечает расхожим, устоявшимся представлениям римлян. Ориентация плана Рима — юго-восточная — весьма показательна для определения направления «киблы» в Древнем Риме и дает повод сомневаться в правильности утверждений о только северной или только восточной ориентационной системе римлян. Примечательно, что даже римская климатическая карта с розой ветров из Песаро (так называемый анемоскоп Босковича) ок. 200 г.

н. э., найденная в 1759 году недалеко от Via Appia, имеет неожиданно южную, а не северную, как обычно, ориентацию (Ibidem, 248—249).

Что же касается кадастров земельных участков в Оранже, то, будучи более привязаны к определенной местности, они должны были бы меньше всего зависеть от ориентаций «киблического» типа, что, как кажется, демонстрируют сами фрагменты кадастровых камней: они имеют различную ориентацию (Ibidem, 222; ср.: Dilke, Greek and Roman Maps, 108; Piganiol; Oliver, 1075—1079; Salviat, 107—118). Такое положение дел кажется, с одной стороны, вполне естественным, с другой же — оно подрывает широко распространенную теорию, согласно которой римская лимитация происходила от этрусской сакральной практики, предполагавшей жесткое членение небесного и земного пространства с выделением главной, передней, сакральной стороны.

Предполагалось, что копии планов участков, одинаково ориентированные и покрывающие практически всю поверхность Римской империи, должны были храниться (выполненные в бронзе) в центральном архиве (tabularium) в Риме и могли быть важным источником для составления общегосударственных карт типа карты Марка Випсания Агриппы (так думают Barthel, 124; Sherk, 534—562). Это был бы тот счастливый случай, когда сакральная «киблическая» ориентация жестко регламентировала бы ориентацию всей картографической продукции — от планов участков через региональные карты до карт мира. Увы, этого не произошло (Barthel, 94, 124—125), и ориентация кадастров из Оранжа (как и других римских артефактов) это подтверждает (подробнее см.: Подосинов, Ориентация древних карт, 64—74; Podossinov, Orientierung, 33—43).

Заключение

Следует согласиться с мнением Дж. Рикверта, что «no other civilization... had practised, as Romans did during the late republic and the empire, the imposition of a constant, uniform pattern on the towns, on the countryside, and also on their military establishments, with almost obsessional persistance» (Rykwert, 62). В самом деле, источники донесли до нас удивительную страсть римлян к пространственному упорядочиванию в соответствии с космическими явлениями всех своих земных дел и творений. Мир богов (ср. модель печени из Пьяченцы), купол неба (небесный templum авгура), часть земли, ограниченная линией горизонта (земной templum), город, поселение, военный лагерь, храм, культовая площадка — все должно было подчиняться единым «симпатическим» законам сакральной ориентации.

Многие сакральные традиции были позаимствованы римлянами от этрусков, которые долгое время были учителями римлян в ауспициях, гаруспициях, прочих мантических искусствах, а также в храмостроительстве и религиозных церемониях.

рии, должны были храниться (выполненные в бронзе) в центральном архиве (tabularium) в Риме и могли быть важным источником для составления общегосударственных карт типа карты Марка Випсания Агриппы (так думают Barthel, 124; Sherk, 534—562). Это был бы тот счастливый случай, когда сакральная «киблическая» ориентация жестко регламентировала бы ориентацию всей картографической продукции — от планов участков через региональные карты до карт мира. Увы, этого не произошло (Barthel, 94, 124—125), и ориентация кадастров из Оранжа (как и других римских артефактов) это подтверждает (подробнее см.: Подосинов, Ориентация древних карт, 64—74; Podossinov, Orientierung, 33—43).

Заключение

Следует согласиться с мнением Дж. Рикверта, что «no other civilization... had practised, as Romans did during the late republic and the empire, the imposition of a constant, uniform pattern on the towns, on the countryside, and also on their military establishments, with almost obsessional persistance» (Rykwert, 62). В самом деле, источники донесли до нас удивительную страсть римлян к пространственному упорядочиванию в соответствии с космическими явлениями всех своих земных дел и творений. Мир богов (ср. модель печени из Пьяченцы), купол неба (небесный templum авгура), часть земли, ограниченная линией горизонта (земной templum), город, поселение, военный лагерь, храм, культовая площадка — все должно было подчиняться единым «симпатическим» законам сакральной ориентации.

Многие сакральные традиции были позаимствованы римлянами от этрусков, которые долгое время были учителями римлян в ауспициях, гаруспициях, прочих мантических искусствах, а также в храмостроительстве и религиозных церемониях.

Свидетельства об ориентационной практике этрусков и римлян весьма противоречивы. Сакральная ориентация ауспиций, лимитации, гадания на печени и других культовых действий является нам в источниках то северной, то восточной, то западной, то южной. Представляется, что север сакрализовывался в связи с расположением к северу от прибрежных италийских племен Апеннинских гор, которые рассматривались как место обитания богов. По оси север-юг ориентировались этрусские и ранние римские храмы.

Скорее всего на юг была направлена изначальная ориентация сакральной этрусской лимитации. Замкнутая на севере горами и открытая к югу береговой линией территория обитания этрусских и других древних италийских племен делала, вероятно, южную сторону «передней».

Со временем, в результате все возрастающего влияния греческой культуры, у римлян все больше распространяется ориентация на восток, особенно в молитве и ориентации храмов. О западной ориентации сохранились противоречивые сведения, по-видимому, она употреблялась лишь в сфере погребальной, хтонической обрядности.

ВЕЛИКИЕ МИРОВЫЕ РЕЛИГИИ

Буддизм, христианство и ислам, в отличие от иудаизма, слабо привязываются к определенной национальности, поэтому они выделяются в особый подраздел.

Буддизм, после своего возникновения в VI в. до н. э. на территории нынешнего Непала, с III в. до н. э. стал стремительно распространяться вширь, превратившись в интернациональную религию и вобрав в свою орбиту многие разноязычные и разнокультурные народы Центральной, Восточной и Юго-Восточной Азии.

Христианство, возникнув в недрах иудаизма, также быстро перешло национальные барьеры, став открытой для человека любой национальности («Здесь нет различия между Иудеем и Еллином, потому что один Господь у всех...» — Rom. 10, 12). В скором времени оно широко распространилось на территории бывшей Римской империи, вбирая в себя наследие многих цивилизаций Средиземноморья, а с ее распадом и на остальной территории Европы, связав таким образом прошлое, настоящее и будущее (с точки зрения, скажем, европейца X века от Рождества Христова).

То же можно сказать и об исламе, в орбиту которого вошли многочисленные народы от Испании на западе до Индонезии и Центральной Азии на востоке.

Глава 10. БУДДИЗМ

Когда я ударяю в гонг Знания на Восточном Континенте,
Герои и Героини движутся в пределах лунного серпа .
Хум, Хум, Хум Фат!
Танцуя на Южном Континенте, в Мире Людей,
Герои и Героини движутся в пределах Человеческого Треугольника .
Хум, Хум, Хум Фат!
Танцуя на Западном Континенте, освещенном Быками Солнца,
Герои и Героини движутся в пределах Солнечного Круга..
Хум, Хум, Хум Фат!
Танцуя на Северном Континенте Отталкивающего Шума,
Герои и Героини движутся в пределах Квадрата Царства Ночи.
Хум, Хум, Хум Фат!
Танцуя в Центре Изобилия,
Герои и Героини танцуют в пространстве,
Которое освещает их Божественность,
Их ноги мелькают в танце над поверженной головой Вампира Неведения;
Мелодично звучат радостные песни Мудрости Истинной Сути
Хум, Хум, Хум. Фат!

Тибетская йога «Не-я»
(по: Аргузлес, 82)

Общие замечания

Буддизм — древнейшая из трех великих мировых религий, оказавшая огромное влияние на культуру стран, где он был распространен. Буддизм по многим параметрам близок христианству: он имеет исторического основателя (Гаутама Будда, 563 или 566 — 473 или 476 гг. до н. э.), о котором рассказывает агиография, записанную традицию его учения (*дхамма*), монашество (*сангха*), дает каждому вне зависимости от его социального или этнического статуса возможность стать своим адептом. Возникнув на территории северо-восточной Индии, буддизм при правителе Индии Ашоке Великом (268—232 гг. до н. э.) распространился не только по всей Индии, но и успешно внедрялся в другие страны Востока (Шри Ланку, Бирму, Таиланд, Камбоджу, Малайзию).

В начале нашей эры возникли две основные ветви буддизма — *махаяна* («большая колесница») и *хинаяна* («малая колесница») (о доктринальном их различии см., например: Бонгард-Левин/Ильин, 486—490; там же литература вопроса). Махаяна стала ведущим направлением в Индии, она проникла в Среднюю Азию и через нее в начале нашей эры в Китай, позже в Тибет, Монголию, Корею и Японию. Хинаяна была воспринята в Юго-Восточной Азии (в Шри Ланке, Бирме, Таиланде, Камбодже, Лаосе, Вьетнаме и Индонезии).

Буддизм быстро распространялся по всему азиатскому региону. Известно, что в конце IV в. только в одном из китайских государств —

в Восточной Цзинь — насчитывалось 1786 буддийских храмов и монастырей и 24 тыс. монахов (Васильев Л. С., Культы, 311). В VII в. в Индии существовало 10 тыс. буддийских монастырей и 75 тыс. монахов. Впрочем, в самой Индии буддизм не удержал своих позиций, к X в. он оставался там только в нескольких областях, а к XIII в. окончательно «ушел» из Индии (см.: Бонгард-Левин/Ильин, 522—525; Индуизм, 86). Заметим, что на юге-востоке европейской России буддизм (в специфической тибетско-монгольской форме так называемого ламаизма) до сих пор является религией калмыков. В азиатских районах страны он сохранился среди бурят и тувинцев.

Буддизм возник как реакция на ритуально-формализованную форму ведического брахманизма, социального детерминизма (разделения на варны), он провозглашал новые этические ценности, основанные на нравственном выборе и поведении самого человека. Ведийский канон, как и ключевое понятие ведизма — *атман*, был отринут буддистами (см.: Индуизм, 87).

Основная цель буддийской религии — это достижение *нирваны* (освобождения от страданий) путем самоусовершенствования, правильного мышления, речи, жизни и концентрации. Поэтому медитация здесь всегда важнее молитвы как таковой, поэтому буддизм ввел и развил многие элементы йоги. Жречество, ритуал, жертвоприношения богам становились ненужными. В этом принципиальное различие между ранним буддизмом и ведической культурой (позже индуизмом).

Конечно, в процессе своего развития, особенно же, приспосабливаясь к чуждым для себя этнокультурным и религиозным реалиям, буддизм быстро обрастал и культом, и ритуалом, и жрецами; развивалось храмовое строительство, создавались произведения живописи и скульптуры, призванные прославить новое вероучение и приобщить массы мирян к его восприятию. Тем не менее медитативная сторона буддизма остается весьма важным элементом этого учения, особенно в таких его направлениях, как буддийский тантризм, китайский *чань*-буддизм (с VI в. н. э.; ему соответствует японский *дзэн*-буддизм, распространившийся из Кореи в XIII в.).

Буддийский канон включает в себя множество произведений, дошедших до нас на пали, пракрите магадхи, на буддийском санскрите, тибетском, китайском и других языках. Одним из древнейших считается палийский канон — «Трипитака» (или «Типитака», т. е. «Три корзины»), составленный в I в. до н. э. на Шри Ланке.

Пытаясь проследить систему ориентации, свойственную буддийскому мировоззрению, я вполне отдаю себе отчет, что такого мировоззрения в чистом виде не существует. Как писал видный русский буддолог О. О. Розенберг, «...системы буддизма вообще, помимо отдельных школ, не существует вовсе. Стремиться к созданию такой абстрактной буддийской системы — бесполезно» (Розенберг, II, IV—V). В этой ситуации

кажется бессмысленным искать ориентационные принципы, свойственные буддизму как единому учению (в настоящее время насчитывают около тридцати разных направлений, существовавших в рамках буддизма). Кроме того, следует различать философское учение буддизма, во многом эзотеричное и ограниченное узким кругом интеллектуальной элиты — ученым монашеством, и верования широких масс, зачастую примитивизированные и сросшиеся с космологическими и мифологическими представлениями до- или инобуддийского характера (см., например: Ермаков, 268).

И все-таки, некоторые парадигмы, характерные для всех или большинства школ буддизма, можно попытаться установить. В этом стремлении меня поддерживают слова того же Розенберга, который несмотря на свой скептицизм считал все же, что «наличность единства некоторых основных положений, некоторого круга идей, составляющих неотъемлемую принадлежность каждой из индивидуальных систем, остов, вокруг которого они образовались, дает нам право говорить о „*буддизме*" как о *характерном буддийском мировоззрении*, в том же смысле, как мы говорим о „христианстве", несмотря на то, что оно тоже разбито на ряд враждующих направлений» (Там же).

Космология и символическая классификация стран света

В плане космологии, культовой и архитектурной практики и символики буддизм многое перенял из ведической религии, на почве которой он вырос. «Особенностью буддизма... было безразличие к конкретным формам культа; однако новая религия много позаимствовала из традиционной религиозной символики» (Бонгард-Левин/Ильин, 339). Это заимствование объясняется и тем, что ранний буддизм сам принципиально отказывался рассуждать о вопросах космологии и космогонии, устройства вселенной и т. д., поскольку это не относилось к идеям спасения, которые развивало новое учение (недаром предание рассказывает о знаменитом «великом молчании» Будды, который на вопросы о природе мира и законах его существования отказывался отвечать).

Тем не менее, со временем вырабатывались и собственные космологические воззрения.

Одним из самых ранних памятников буддийской литературы, зафиксировавшим космологию буддизма, является «Энциклопедия Абхидхармы» (*Абхидхармакоша*) буддийского философа и ученого Васубандху (V в.) (см. о нем: Буддийский взгляд, 89 и след.). Третий раздел энциклопедии (Учение о мире) содержит цельную картину мира, космоса, человека в соответствии с *Абхидхарма-питакой* — третьей «корзиной» палийского канона.

Буддийский чувственный мир населяют живые существа, распределенные в космосе согласно пятичленной типологии; это обитатели

ада, преты (голодные духи), животные, люди и боги. Все они обитают в пяти сферах космоса, распределенные снизу вверх (от подземного мира до небесного). Для популярного сознания это были реальные миры, образующие космографическую картину. Кстати, интересно наложение пятичленной этической программы буддизма на пятичленную классификационную систему добуддийского Китая: пять буддийских обетов для мирян (не убивать, не воровать и т. д.) китайский монах-буддист Тань-цзин в 460 г. прямо соотнес с пятью китайскими космологическими принципами, в том числе с пятью первоэлементами, пятью цветами, пятью священными горами и т. д. (Торчинов, 251).

Посреди космоса, представляемого в виде выступающего из воды круга земли, в качестве его стержня — *axis mundi* — возвышается мировая священная гора Меру (варианты: Неру, Сумеру, Синеру), окруженная восемью горными цепями. Гора является жилищем многочисленных богов буддийского пантеона. Вокруг нее расположены 4 континента: восточный — Пурвавидеха, южный — Джамбудвипа (считалось, что на этом континенте находится Индия), западный — Апарагодания, северный — Уттаракуру. Эти материки имеют каждый свою форму, или символ: восток — лунный серп, юг — треугольник (ср. форму Индостана), или колесница, запад — круг, север — квадрат, или сидение. Считалось, что и обитатели этих материков имеют лица такой же формы.

Светила огибают эту гору — так возникают день и ночь. Как весь мир, так и сама гора четко ориентированы по странам света, с четырех сторон землю омывает Великий океан своими четырьмя морями. Стороны Меру состоят из четырех различных веществ: северная — из золота, восточная — из серебра, южная из лапис-лазури, западная — из хрусталя. Соответственно этому и небо над каждым из континентов окрашено в свой цвет. Так объясняется, скажем, голубой цвет небосклона над Индией, расположенной на южном материке.

На вершине горы находится четырехугольное плато, по углам которого возвышаются четыре пика. Посреди плато стоит город *Сударшана* (Прекрасный) в форме квадрата, посреди города — также квадратный дворец владыки богов Шакры — *Вайджаянта*. За городом по его четырем сторонам располагаются парки, а с четырех сторон этих парков — «четыре Прекрасные земли» — любимые места развлечения богов (см. подробнее: Буддийский мир, 137—138, 152—170; текст «Абхидхармакоши» см.: Там же, 173—187).

Как видим, четырехчленная пространственная композиция, опирающаяся на страны света, превалирует во всех космографических построениях буддистов (Там же, 166—170 и особенно 170: «...число 4 ...обеспечивая унификацию, кодирует некое интегральное свойство, позволяющее схеме быть репрезентом буддийской модели психокосмоса»).

Об этой же горе Меру в представлениях буддистов рассказывал арабский писатель 1-й половины XI в ал-Бируни: «По представлениям буд-

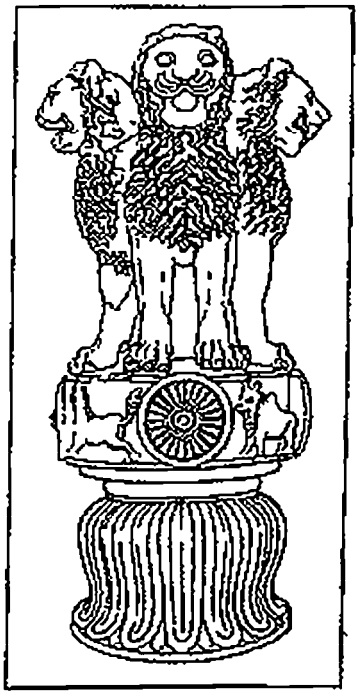
дистов, Меру находится посредине четырех миров в четырех направлениях; низ ее четырехугольный и верх круглый, длина ее 80 000 йоджан, половина ее уходит в небо, а [другая] половина скрывается под землей; ее южная сторона, примыкающая к нашему миру, [состоит] из голубого яхонта, по причине чего небо кажется голубым, а другие стороны — из красных, желтых и белых яхонтов. Таким образом, эта гора Меру есть центр земли» (Бируни, 234).

Как и в индуизме, за каждой из четырех стран света в буддизме «закреплен» свой бог (индуистские локапалы назывались в буддизме dikpāla или (čatur) mahārājā — «четыре великих царя») (подробнее о них см.: Семека, Символы, 94—97). Востоку покровительствовал Дхритараштра (или Дхаратараштра), югу — Вирудхака (или Вирудха), западу — Вирупакша, северу — Вайшравана (эпитет индуистского Куберы) (Семека, Символы, 94—95; Краснодембская, 96—97). Четыре великих царя играли важную роль во всех событиях, связанных с Буддой, и являлись его помощниками. Так, они посетили Гаутаму в раю, когда он еще не воплотился в земной жизни, присутствовали при его земном зачатии и рождении, держали повод его коня, когда он покидал отчий дом и т. д. (Семека, 94).

Их дворцы находились на четырех склонах мифической горы Югандхара; их окружение — небесные существа (гандхарвы, наги и пр.) — облачены в одежды, носят украшения и восседают на слонах каждый раз своего цвета. Так, восточному «двору» приписывается белый цвет одежды, украшений и слонов, южному — голубой, западному — красный, северу — золотой (Röck, Bedeutung, 264; Краснодембская, 96—97).

Четырехчленное деление буддийского мира подчеркивается знаменитым изображением четырех львов на капители, венчающей колонну Ашоки (Mus, Barabudur, I, 145—155). Львы сидят спинами друг к другу, взирая на четыре страны света. Сейчас изображение этих львов стало элементом государственного герба Республики Индия (Кочетов, Буддизм, 61).

По странам света распределялись и многочисленные будды, бодхисаттвы и прочие божества и святые буддийского пантеона (Бонгард-Левин/Ильин, 496). Даже «четыре благородных истины» буддизма (čatvāry āyasatyam) соотносились с четырехчленной космической структурой, представленной в горизонтальной плоскости четырьмя странами света (Топоров, Учение Нагарджуны, 137).



Львы с колонны Ашоки

Буддизм, таким образом, выработал свою символическую классификацию стран света, которые сопоставляются с геометрическими символами, деревьями, элементами, цветами, драгоценными камнями и т. д.

В следующей таблице эта символика сведена воедино:

названия сторон Меру (континенты)	Пурвавидеха	Джамбудвипа	Апарагодания	Уттаракуру
страны света	восток	юг	запад	север
цвета	белый	голубой	красный	золотой
боги-патроны	Дхритараштра	Вирудхака	Вирупакша	Вайшравана
фигуры	полумесяц	треугольник	круг	квадрат
деревья	сириса	джамбу	кадамба	древо желаний
элементы	воздух	вода	огонь	земля
драг. металлы и камни	серебро	сапфир	кораллы	золото

В учении тантрического буддизма — *ваджраяне*, оформившемся в середине I тыс. н. э., большое внимание уделялось созерцательной медитации, ритуалам, чтению мантр (гимнов) и т. д. Самое раннее произведение ваджраяны «Гухьясамаджа» (III в.) содержит учение о пяти *дхьяни-буддах* (буддах созерцания); это Акшобхья, Вайрочана, Ратнасамбхава, Амитабха и Амогхасиддхи, представляющие собой пять различных форм превращения Будды-Бхагавата во время погружения в медитацию. Каждому из этих пяти будд соответствуют страна света, цвет, элемент (воздух, пространство, огонь, вода, земля), мифические существа (Бонгард-Левин/Ильин, 498). Р. Анурудцха приводит следующую таблицу соответствий в этой классификации (Anuruddha, 65—69):

будды	Акшобхья	Ратнасамбхава	Амитабха	Амогхасиддхи	Вайрочана
страны света	восток	юг	запад	север	центр
цвета	голубой	желтый	красный	зеленый	белый
элементы	вода	земля	огонь	воздух	эфир
животные	слон	конь	павлин	птица Гаруда	лев
чувства	осязание	зрение	вкус	обоняние	слух

Существуют также классификации, в которых Вайрочане соответствует дракон, а Ратнасамбхаве — лев (Семека, Символы, 117—118); в таком случае набор животных — дракон, лев, павлин и полу *человек*-полуптица (гаруда) довольно точно коррелирует с зооморфной классификацией древних китайцев.

Эти медитативные миры образуют сакральную вселенную и отражаются в священных *мандалах* — геометрических конструкциях буддистов (см. о них ниже).

Что эта классификация лежит в основе мировоззрения тибетского буддизма (ламаизма), видно из эзотерической тибетской «Книги мертвых» («Бардо Тёдол»), которая — аналогично египетской «Книге мертвых» — служила проводником умершего в загробном мире. Здесь божества, являющиеся покойнику после смерти, образуют группы, которые располагаются по четырем странам света и обладают цветовыми, «стихийными» (в смысле стихий-первоэлементов) и зооморфными символами; принцип их организации образует мандала — круг с четырехцветным крестом внутри. Ниже даются тексты «Книги мертвых», описывающие явления богов по странам цвета.

В центре этой «мандалы» находится являющийся первым Дхьяни-Будда Центральной Области — «Бхагаван Вайрочана, белого цвета, восседающий на троне льва в объятиях Матери Небесного Пространства, в руке у него — колесо с восемью спицами» (Тибетская книга, 46—47). Вайрочана источает голубое сияние. Затем появляются четверо других Дхьяни-Будды. «На Второй День белым светом засияет прообраз воды, и из темно-синей Восточной Области Высшего Счастья появится Бхагаван Акшобья в облике Ваджра-Сатвы; цвет его голубой, в руке — дордже [ламаистский скипетр] с пятью зубцами, он восседает на троне слона в объятиях Матери Мамаки» (Там же, 49). «На Третий День желтым цветом засияет перед тобой прообраз земли, и из Южной Области, Облаченной Славой, появится Бхагаван Ратна-Самбава; цвет его — желтый, в руке — драгоценный камень, он восседает на троне лошади в объятиях Матери Саньяй-Чанмы» (Там же, 51). «На Четвертый День засияет красный свет — прообраз огня, и из Западной Красной области Счастья появится Бхагаван Амитаба; цвет его — красный, в руке — лотос, он восседает на троне павлина в объятиях Божественной Матери Гекаппмо» (Там же, 53). «На Пятый День засияет зеленый свет — прообраз воздуха, и из Зеленой Северной Области Совершенных Деяний появится Бхагаван Амога-Сидхи [букв. «Всемогущий Завоеватель]; цвет его — зеленый, в руке — дордже с четырьмя зубцами, он восседает на троне шан-шан [птицы с человеческой головой], пересекающем небо, в объятиях Божественной Матери, Преданной Дёльмы» (Там же, 56) Такими же цветами маркированы «Четыре Стража Сторон Света» — божества-хранители умершего, также являющиеся ему в потустороннем мире (Там же, 84).

Как видим, классификация полностью построена на матрице стран света, что связано с попыткой пространственного осмысления и изображения (в мандале) духовных явлений и процессов. О духовном значении этих квазипространственных отношений и соотношении человеческого микрокосма и вселенского макрокосма ясно говорится в той же

«Книге мертвых» (62): «О благороднорожденный, все эти области появляются не откуда-то извне. Они происходят из четырех областей твоего сердца, которые вместе с его центром образуют пять направлений. Оттуда исходят они в своем сиянии. И божества появились не откуда-то извне; они существуют извечно в твоем собственном разуме».

Отметим в вышеприведенном тексте также направление перечисления стран света — от востока через юг и запад к северу, что отражает древнеиндийский принцип *прадакшины*.

Интересно, что в тибетском буддизме кроме буддийских богов-хранителей стран света в пантеоне присутствуют и индуистские *локапалы*, охраняющие мир по десяти направлениям: на востоке — Индра, на юго-востоке — Агни, на юге — Яма, на юго-западе — Ракшас, на западе — Варуна, на северо-западе — Ваю, на севере — Якшас, на северо-востоке — Сома, наверху (в зените) — Брахма, внизу (в надире) — Бхупати (Семека, Символы, 102).

В монгольском буддизме при том же составе богов-хранителей стран света, что и в тибетском буддизме, Вайрочана и Акшобхья «поменялись» цветовыми символами: первый здесь соотнесен с синим, второй — с белым цветом (Там же, 103).

Север как сакральная сторона

Вырастающая из индуизма сакральность северной стороны проявляется в буддийской картине мира уже в том, что именно там помещается священная гора Сумеру — ось мира. Север кроме того отождествляется с наиболее важными параллельными символами — древом желания, золотом, землей. Там же располагается и «земля блаженных», земля богов, где нет никаких забот, где пропитание само растет на волшебном дереве (см.: Kirfel, Symbolik, 21—25).

Интересный «космологический» сон будто бы видела перед рождением Будды его мать. Четыре махараджи, олицетворявшие 4 страны света, принесли ее на гору Химават, где поместили ее под высоким могучим деревом. Жены махарадж купают ее, натирают благовониями, украшают цветами и укладывают головой на запад. Затем с севера приходит белый слон, обходит вокруг ее ложа справа налево, ударяет справа от нее три раза хоботом и в виде пятицветного луча входит в ее утробу. Любопытно толкование брахманов, которым мать Будды поведала свой сон: если ребенок останется в доме, он будет владеть миром (čakravartin), если покинет — станет Буддой (т. е. «Просветленным») (Ibidem, 8—9).

Почитание западной страны света

А. Л. Фротингем считает странным и уникальным тот факт, что буддийская молитва к солнцу ориентирована на запад (Frothingham, 447).

В мистической медитации о Будде, которая называется Amitâyur-Dhyâna-sûtra, царство Будды, страна высшего блаженства расположена в западной четверти земли. В сутре предлагается тем, кто хотел бы (воз)родиться в западной стране, стране Будды, стране блаженства, медитировать о западе как стране заходящего солнца: «Сядь, посмотри на запад и поразмышляй о солнце». Тому же посвящена и другая буддийская сутра — Sukhavati (SBE. XLIX. Pt II. P. 1 sqq.).

Представляется, что ничего странного в этой западной ориентации буддистов нет. Как известно, буддизм школы махаяны развил особый культ будды Запада Амитабхи, который управлял «Западным раем» (*Сукхавати*) (см.: Буддийский взгляд, 412—413, 424—425). Будда Амитабха — будда «Беспредельного света» — изображался сидящим в медитативной позе и окрашивался красной краской (очевидно, в связи с цветом западной страны света). В Сукхавати вместе с ним царили *бодхисаттвы* (существа, почти достигшие нирваны) Авалокитешвара и Махастамапранта — помощники и спутники Амитабхи. Первый из них — Авалокитешвара (букв. «Владыка Всепрозревающий») приобрел необычайную популярность в верованиях тибетцев, китайцев и японцев; считается даже, что тибетские далай-ламы — это перерождения Авалокитешвары (Буддийский взгляд, 413, 425).

Попасть после смерти (возрождения) в «Западный рай», который описывался в сутрах как цветущий сад с поющими птицами и цветущими растениями, с сокровищами и избранными обитателями, составляло сокровенное желание буддистов. Умерший представал перед Амитабхой и его бодхисаттвами с золотым лотосом, в котором происходило перерождение верующего. Культ Амитабхи и Западного рая был (и остается до сих пор) широко распространен среди буддистов центрально-азиатского (Тибет, Монголия), дальневосточного (Китай, Япония, Корея) и других (например, в США) регионов. Южный вариант буддизма школы хинаяны не знал такого культа запада, «Западного рая» и Амитабхи (см.: Васильев Л. С., Культы, 318—319; 330—331).

Согласно тибетской «Книге мертвых», для нового рождения в раю следовало сосредоточенно медитировать следующим образом: «„Сансара [земное существование] вызывает во мне неприязнь и отвращение, она страшит меня; пришло время готовиться к бегству от нее. Я буду действовать так, чтобы чудесным образом родиться из цветка лотоса в Западной Области Счастья у ног Будды Амитабы". С этой мыслью смиренно устреми свою решимость к Западной Области...» (Тибетская книга, 132—133).

Считается, что в Китае распространению представлений о Западном рае — «земле будды» (*фо ту, фо готу*) способствовали взгляды даосов на Запад как царство богини Си-ванму на мировой горе Куньлунь; богиня обладала эликсиром бессмертия, которое, таким образом, можно было обрести только на Западе (Торчинов, 253, 262)

Жанр коротких нравоучительных и занимательных рассказов — *сяошо*, расцветший в IV—V вв. в Китае, знакомит нас с представлениями о буддийском загробном царстве среди простых непросвещенных мирян (см. исследование под этим углом зрения сяошо в: Ермаков, 268). Выясняется, что чуть ли не каждый четвертый сюжет сяошо посвящен Авалокитешваре (у китайцев — Гуаньшиинь) — «бодхисаттве Милосердия», который почти господствует в пантеоне китайского мирского буддизма (Там же, 271). В качестве географического ориентира в расположении потустороннего мира выступают горы Суншань и затем Тайшань, которые и в добуддийских представлениях считались месторасположением иного мира (Там же, 283—284). Четыре великих царя (*чатурмахараджа*) стран света буддизма превращаются на китайской почве в Четырех Сыновей Неба, при этом Восточный император становится правителем Китая (Там же, 287).

Интересно, что загробный суд, куда спешат души умерших мирян-буддистов, находится, по сяошо, в южном направлении, что, вероятно, связано с южным расположением царства мертвых бога Ямы в индийской мифологии и происходящего от него владыки буддийского ада Ямараджи, чье царство также должно было находится под южным материком Джамбудвипой. С ним часто идентифицируется Верховный Судия (Там же, 291—293). В то же время сяошо фиксируют западное расположение рая («Страны счастья», «Страны благости», «Страны Вечной жизни»), который в народном китайском буддизме твердо занял место нирваны (Там же, 304—315). Так, в одном из сюжетов сяошо монаху Тань-юаню было видение будды Сукхавати; при этом «Тань-юань находился в западной галерее. Будда явился ему с запада, а сам он стоял в ожидании, обратясь на запад и взывая» (Там же, 310)

Любопытно, что и тибетские средневековые карты пилигримов чаще имеют западную ориентацию (Aziz, 28—38; этот автор считает, правда, что здесь отразилось не священное направление, а чисто географическое направление от долины Дингры в сторону священного для ее жителей города Лангкора).

По мнению Фротингема, левая рука превалировала в буддизме над правой: она называлась прежде правой и указывала на почетное место (Frothingham, 447).

Восток в картине мира

Восток также играл сакральную роль в буддийской картине мира, что связано, очевидно, с сакральностью востока еще у ведических индийцев. Так, при перечислении стран света, как мы видели выше, чаще всего первой называется восточная (затем следуют юг, запад и север).

Вероятно, не случайно царевич Гаутама (будущий Будда) выезжал из города через восточные ворота в тот раз, когда он встретил больного и

повернул назад свою колесницу. Став Просветленным, Будда посетил родной город и сидел там под деревом *ньягродха*, обратив лицо на восток. По одной из версий рождения Гаутамы, его мать купалась в озере, расположенном восточнее города. Выйдя после купания на северный берег озера, она, сделав 20 шагов с ветвью дерева в руках и обратив лицо на восток, родила царевича (Фа Сянь, XXII; перев. в: История и культура, 325).

Показательно отношение к югу, востоку и северу в описании погребения Будды в «Махапаринирванасутре» (28—33), памятнике IV—III вв. до н. э.: «Тогда на седьмой день [после смерти Будды. — А. П.] маллы Кусинарские [жители местности, где Будда умер. — А. П.] подумали: „Возьмем тело Блаженного, отнесем на полудень за город..., там, на юге от города, совершим погребальный обряд!"... Но они не могли поднять его. <Потому что> духи думают так: „Понесем тело Блаженного северным путем к северу города, и, войдя в город северными вратами, понесем тело Блаженного срединным путем на средину города, и, выходя восточными вратами, ...понесем тело к алтарю маллов... на востоке, и там совершим обряд погребения... Как поступают... с останками Царя Царей, так же должно поступить и с останками Блаженного"» (цит. по: Смирнов, Лабиринт, 133).

Мандалы и храмы также ориентировались, в основном, на восток (см. ниже).

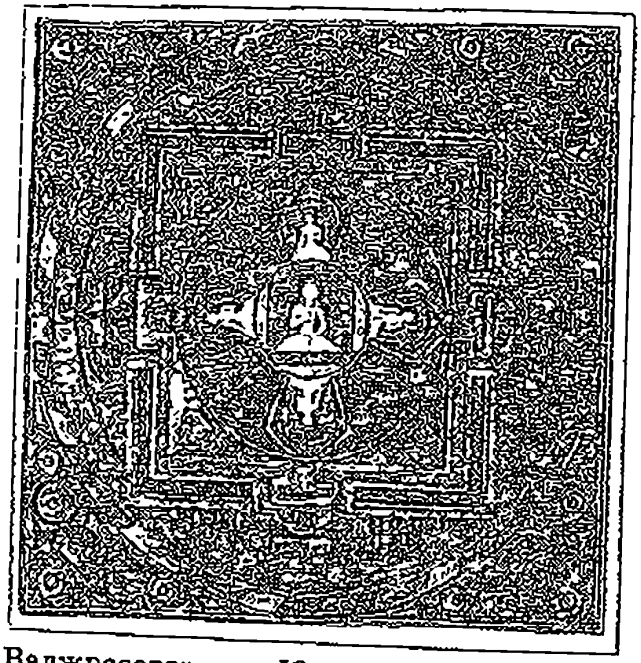
Мандалы

Мандалы, принципы построения которых были заимствованы буддизмом из ведической сакральной геометрии (см. подробнее в главе «Индия»), играли большую роль в мистической медитации буддистов, которые воспринимали их как символическое изображение космических сил, графические образы психофизической картины мира. Крупнейший знаток и истолкователь мандал Дж. Туччи называл их «психокосмограммами» или «картами космоса» (Tucci, Theory, 23, 25; ср.: Виноградова, 67: «космогоническая икона»). Наиболее полно принципы мандалы — как формы искусства и как ритуала медитации — выразились в буддийском искусстве Тибета (Аргуэлес, 9). Они могли быть изображены на полу храма, на металлическом «блюде», на иконе, в книге; некоторые культовые сооружения (ступы, храмы) могут иметь значение архитектурных мандал, проходя через которые, адепт буддизма подходит к центральной святыне, как бы подготовив себя духовно и мистически к встрече с сакральным.

Эти «космограммы» представляли собой систему кругов и квадратов, концентрически вписанных друг в друга. Как правило, во внешний большой круг (мандала и означает «круг») вписан квадрат, ориентированный по странам света и имеющий ворота на каждой стороне; внутри

этого квадрата находится еще один круг, в центре которого расположено изображение божества (или его символов и атрибутов), которое почитается в данной общине. Это настоящий *imago mundi*, духовное сосредоточение на котором должно позволить верующему «вписать» себя в космос, соприкоснуться — в процессе йогической практики — с его глубинами и высотами, тайнами и прозрениями (History of Cartography, 2, 3, 612—613; 619—624). Более того, само тело человека содержало в себе мандалу, соотносящую физическую сущность человека с космическим, божественным миром (Tucci, Theory, 108—133).

Ворота внешнего квадрата мандалы, ориентированные по странам света, часто имеют рядом изображения божеств, покровительствующих данной стране света или имеющих здесь свою резиденцию.



Мандала Ваджрасаттвы из Южного Тибета XVI—XVIII вв.

Даже описания явления божеств умершему в потустороннем мире, отраженные, в частности, в тибетской «Книге мертвых», строятся по принципу мандалы: «В центре Круга (или мандалы) в ореоле радужных лучей появится Высшее Божество, Обладающее Знанием, Лотосоподобный Бог Танца, Верховный Хранитель Знания, Тот, Кто взращивает плоды кармы; он сияет всеми пятью цветами в объятиях Божественной Матери... В восточной части Круга появится Божество, чье имя Хранитель Знания на Земле, цвет его белый... В южной части Круга появится Божество, Хранитель Знания, чье имя Владыка Продолжительности Жизни, цвет его — желтый... В западной части Круга появится Божество, чье имя Хранитель Знания Великого Символа, цвет его — красный... В северной части Круга появится Божество, чье имя Хранитель Особого Знания; цвет его — зеленый... Во внешнем Круге, что опоясыва-

ет Хранителей Знания, явятся бесчисленные сонмы дакинь [феноподобных существ]..., герои и героини, небесные воины, божества-защитники учения...» (Тибетская книга, 67—69).

Судя по расположению богов, большинство мандал ориентировано на восток.

По преданию, в VIII в. н. э. два буддийских мастера из Индии изготовили в Китае две мандалы. Позже они были переданы Кукаю (774—835 гг.), основателю Сингонской школы буддизма в Японии.

Две эти мандалы стали сердцевиной эзотерического учения сингонского буддизма в Японии (см. работы Tajima Ryūjun и Minoru Kiyota). Одна мандала, называемая «вагина-мандала», состоит из 12 «дворов», содержащих в совокупности 414 божеств; центральную часть мандалы занимает космический Вайрочана, чье ключевое, символическое обозначение здесь звучит как «знание» (япон. chi).

Вторая мандала называется «Бриллиантовая мандала», она содержит 1461 божество и состоит из группы в 9 индивидуальных мандал (квадрат из 9 клеток), центральная из которых представляет Карму Будды, символически обозначенную как «принцип» (япон. ri).

В графической форме эти мандалы отражали суть эзотерического учения, представляя идею Будды и его отношений с другими богами и человеком (Dale Saunders, 156—157). Как всегда, ориентация этих мандал — восточная.

Мандала играла большую роль в буддийском обряде посвящения в монахи. На полу рисовалась мандала, оси которой устанавливались шнурами, сначала с севера на юг, затем с востока на запад. Скрещение этих осей задавало центр мира и его четыре четверти. Неофит с завязанными глазами подводился к восточным «воротам» мандалы и бросал в мандалу цветок или палочку. На какую из четвертей мандалы (= мира) падал предмет, таков был предписанный свыше духовный путь посвящаемого в монахи (см. описание обряда: Tucci, Theory, 89—90).

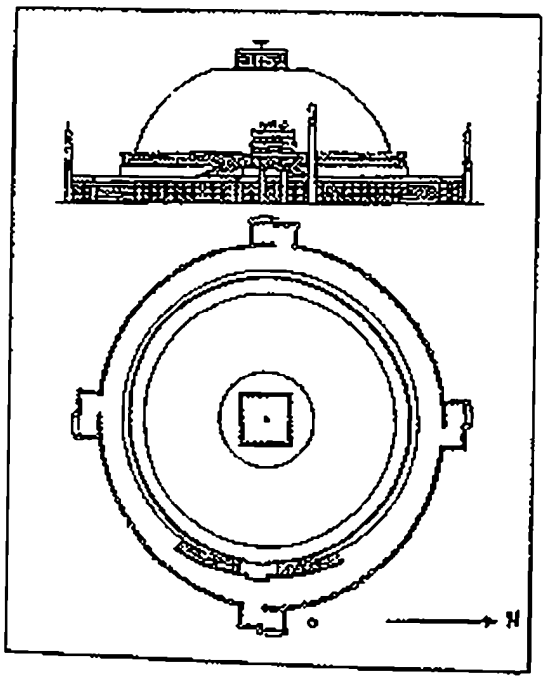
Ступы и храмы

В честь великого Будды миряне и буддийские аскеты (*бикшу*) с самых ранних пор сооружали так называемые *ступы*. Эти своеобразные памятники буддизма представляют собой куполообразные строения, как правило, недоступные для входа, с замурованными внутри реликвиями самого Будды, выдающихся деятелей и проповедников буддизма, со священными предметами. Иногда их возводили в память о каком-то событии священной истории буддизма. Ступы (их сооружено во всех странах буддизма великое множество) были объектом поклонения и религиозного почитания со стороны мирян и монахов.

Самая древняя и большая сохранившаяся ступа в Дхармараджике (Таксила, Северо-Западная Индия), возможно, восходит ко времени царя

Ашоки (III в. до н. э.). Это была полусфера на круглой подошве диаметром 35 м. Обычно ступы украшались с внешней стороны орнаментом, платформы могли быть круглыми или квадратными, иногда ступа стояла на нескольких террасах, украшенных рельефами, карнизами и другими декоративными элементами. Наверху ступы часто можно видеть «зонтик», символизирующий в буддизме «колесо жизни» (*чакру*). Зонтов могло быть два, три, пять, семь, девять и тринадцать. Они символизировали вертикальную ось мироздания с расположенными друг над другом мирами (Fischer/Jansen/Pieper, 91—92).

Поскольку ступы воспринимались как космологические символы, отражающие всю полноту вселенной (см. подробнее: Tucci, Stupa; The Stūpa), их ориентация по странам света имела важное значение. Поэтому ворота в ограде, которая окружала ступу, стояли по четырем странам света (Mus, Barabudur, I, 128, 131). Таковы, например, монументальные ворота при ступе в Санчи в Центральной Индии, одной из древнейших ступ в этом регионе — III в. до н. э (см.: Бонгард-Левин/Ильин, 580). Такие же ворота сооружены при древнейших ступах в Бхархуте и Амравати (Кочетов, Буддизм, 65).



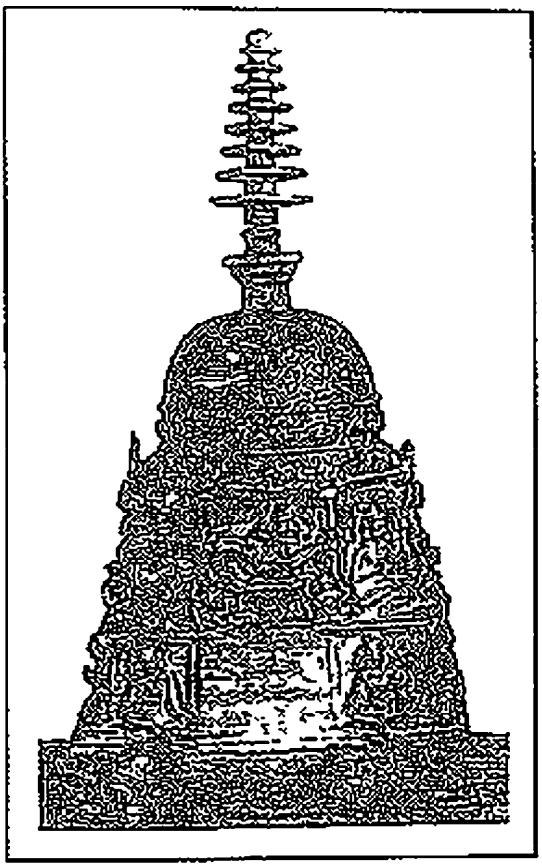
Буддийская ступа в Санчи

На Бхархутской ступе изображены образы четырех стражей мира с их атрибутами и функциями (Минаев, 142—143). Интересно, что Ю. Н. Рерих, анализируя тибетскую живопись, интерпретирует тибетскую легенду о 16 великих архатах как трансформацию индийского сюжета о четырех великих стражах мира (Roerich, 28).

Саму ступу полагалось торжественно обходить по специальной дорожке (*прадакшинапатха*), начиная с востока, вокруг по часовой стрел-

ке, т. е. по движению солнца (ср. ведическо-индуистскую «прадакшину»). Этот обход собственно и составляет сердцевину культа ступ (Mus, Barabudur, I, 130).

До нас дошли модели ступ, которые дарились в храмы как вотивные изображения. Многие из них имеют, помимо четкой вертикальной структуры, отражающей сакральную символику космического верха-низа, еще и горизонтальную четырехчленность, которая подчеркивалась размещением по ее сторонам бодхисаттв стран света.



Вотивная модель буддийской ступы VIII—IX вв.

Первые буддийские храмы стали строиться с I в. н. э. Сначала они были пещерными (*чайтьи*), как например, знаменитый пещерный храм в Карле (недалеко от Бомбея, ок. начала нашей эры), где был создан целый храмово-монастырский комплекс. Главный храм комплекса был высечен внутри монолитной скалы и представляет собой прямоугольное трехнефное помещение с апсидой в противоположной от входа стороне, в которой находится ступа с зонтом над ней. И более поздние наземные буддийские храмы имели в плане прямоугольник (Вертоградова, 307—308). Исследователи отмечают поразительное сходство этих храмов с древнехристианскими базиликами (Fischer/Jansen/Pieper, 92).

Грандиозный Храм Прозрения, находящийся в Бодх-гае, — месте, где Гаутама прозрел и стал Буддой (т. е. «просветленным»), имеет вход

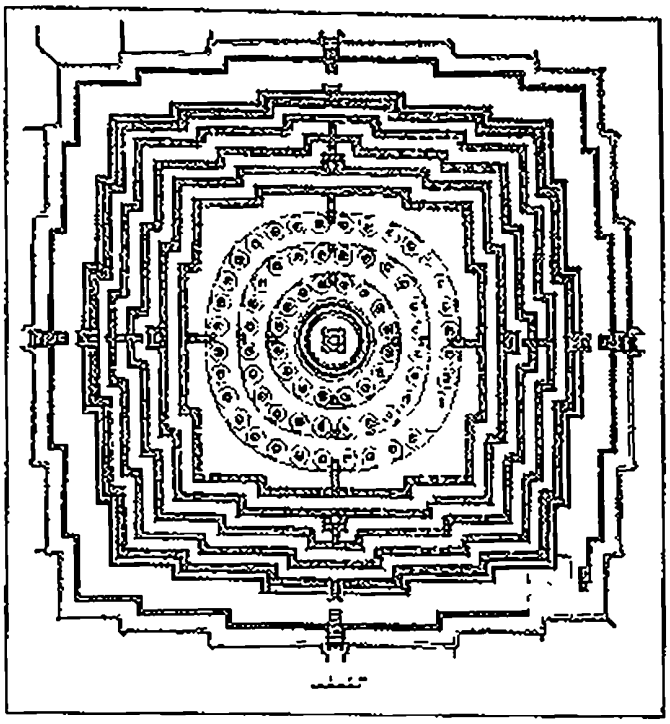
на восточной стороне, каменное изваяние Будды у западной стены (Кочетов, Буддизм, 68).

В то же время, судя по описанию китайского паломника, буддиста Сюань-цзана, посетившего в VII в. один из пещерных буддийских храмов, вход туда находился с запада, а изображение Будды проступало из темноты на восточной стене святилища (см.: Буддийский храм, 410).

Важность центра и четырех стран света выражается также в композиции буддийского сакрального комплекса Канди: он состоит из Храма Зуба — олицетворения самого Будды и четырех расположенных по странам света от него храмов четырех богов-охранителей hatara deiyo (Семека, Символы, 101—102).

Говоря о буддийских храмах, невозможно обойти молчанием великий памятник буддийского зодчества — Боробудур, построенный ок. 800 г. н. э. на индонезийском острове Ява в 20 км от Джакарты. Это самый значительный храм (собственно, ступа) буддизма махаяны (см. о нем лучшее до сих пор исследование: Mus, Barabudur, I—II; см. также: Прокофьев, Искусство, 63—85; Муриан, 129—143). Храмовый комплекс в Боробудуре представляет собой в плане мандалу — модель вселенной (ср.: Mus, Barabudur, I, 92: «une transcription architecturale du monde»). Он имеет квадратное основание (со стороной в 110 м) со вписанными в него четырьмя в общей сложности квадратами и тремя кругами, образуемыми галереями, высота храма — 35 м. Проходя с террасы на террасу, которые, соединяясь проходами, вели от входа все выше и выше, и приближаясь к центральной и верхней террасе, где находилась главная ступа с изображением Будды, паломник проходил как бы по лабиринту (а разновидностью лабиринта для вновь посвящаемых в таинства и является мандала) от микрокосма к макрокосму, рассматривая по пути скульптурные изображения эпизодов духовного и жизненного пути Будды и при этом духовно очищаясь Физическое паломничество через храм или ментальное через графическое изображение мандалы служили одной и той же идее — способствовать медитации и приближению к Богу (Zimmer, Kunstform, 94—96; Dale Saunders, 156). Сам храм воспринимался как мировая гора — Меру (Heine-Gerdern, 74—75).

В соответствии с космическим символизмом храм ориентирован своими сторонами строго по странам света. И хотя с каждой стороны наверх ведет по центру расположенная лестница, главной считается восточная. От нее начинается прадакшина — движение вокруг храма по часовой стрелке. Страны света отмечены скульптурными изображениями богов — стражей стран света, находящимися в соответствующих галереях. Вот как описывает их современный наблюдатель: «В нижней сфере мира (*камадхату*), а именно в башнях-нишах на балюстраде первой галереи расположены сидящие фигуры четырех Манушн-будд: Канакамуни (восточная сторона), Кашьяпа (южная сторона), Шакьямуни (западная сторона), Майтрея (северная сторона). Следующие три галереи



План Боробудура VIII—IX вв.

отданы средней сфере (*рупадхату*), представленной четырьмя дхиани-буддами, сидящими в таких же башнях-нишах, по четырем сторонам: три восточные галереи — Акшобхия-будда; три северные галереи — Амогасидха-будда; три западные галереи — Амитабха-будда; три южные галереи — Ратнасамбхава-будда» (Муриан, 135).

Буддийские монастыри (*вихары*) имеют вход, как правило, на востоке. Это, в частности, отмечал еще китайский паломник Фа Сянь, посетивший в начале V в. н. э. места, связанные с Буддой и буддизмом (XIII, XX ter, русский перевод см. в: История и культура, 311, 320—323)

Буддийские монастыри, храмы и дворцы в Тибете имеют вход или на южной, или на восточной стороне (Schlagintweit, 181); хотя преобладает южная ориентация (так были ориентированы, например, дворцы далай-ламы в Потале и в Трашилхунпо), ряд значительных храмов имеет вход на востоке (например, Ра-моче — храм малого Цу в Лхасе, два главных храма Кумбума и др.). Есть сведения и о том, что храм большого Цу был ориентирован на запад. Приведший эти данные В. Котвич считает причиной двойной ориентации тибетских культовых зданий воздействие двух традиций — восточноориентированной индийской и южноориентированной китайской (Kotwicz, Modes, 91).

Подробное описание средневекового буддийского храма в уйгурском городе Кайлаке оставил путешественник XIII в. Гильом де Рубрук. «Все они молятся на север... Идолопоклонники ставят свои храмы в направлении с востока на запад и в северной стороне устраивают комна-

ту, выступающую наподобие клироса... С северного бока они делают углубление на месте клироса. Там они помещают сундук, длинный и широкий, как стол. И за этим сундуком, к югу ставят они главный идол... Все двери храмов отворяются на юг...» (Путешествия, 125). Из этого описания видно, что северно-южная ориентация буддийского храма могла быть заимствована северным буддизмом из монгольско-уйгурской практики культовой ориентации на юг.

Заключение

В ориентационной практике буддистов ощущается сильное влияние индийской ведической религии. Многие космологические представления были заимствованы оттуда. Думается, что сакрализация северной стороны, где находилась священная гора Меру — резиденция богов, и восточной, исконно священной для всех индоевропейцев, связаны именно с ведизмом. Буддийские мандалы — своеобразные космограммы, — как и многие храмы и ступы, ориентированы на восток.

Специфически буддийским следует признать культ западной стороны, столь редкий в архаических культурах Евразии. На западе буддисты помещали рай («Западный рай»), которым управлял будда Амитабха, один из самых популярных персонажей буддийского пантеона. Поскольку земная жизнь рассматривается буддистами как наказание, которое в идеале не должно повториться в виде нового рождения на земле, постольку переход из жизни к смерти приобретает в буддизме особую значимость и положительные коннотации (ср. схожую ситуацию в Египте и связанное с этим почитание там «Прекрасного Запада»).

Глава 11. ХРИСТИАНСТВО

«Так же и на земле он [Бог] установил противостоящие друг другу части, восток (= восход, orions) и запад (= заход, occidens). Из них восток принадлежит Богу, поскольку он сам источник света и просветитель всего и поскольку он нам дает возможность подняться (orīri) к вечной жизни; запад же приписан падшему и испорченному духу (т. е. дьяволу), так как он скрывает свет, так как он приносит тьму и так как он приводит человека к смерти (occidere) и заставляет его погибнуть от грехов. Ведь как свет принадлежит востоку, в свете же — основа жизни, так и западу принадлежит тьма, в тьме же — смерть и погибель».

Lactantius. Divin. instit. 2, 9

Общие замечания

Христианство возникло первоначально как одна из сект иудаизма, более того, свод священных книг иудаизма *Танах* вошел под названием *Ветхого Завета* в качестве одной из частей в Священное Писание христиан *Библию*. Поэтому многие черты сакральной жизни христиан и, в частности, сакральной ориентации по странам света испытали сильное воздействие иудаизма, хотя христианская апологетика и стремилась выработать свои собственные принципы, отличные от иудаистских.

Источником наших знаний о культовой ориентации христиан являются книги Нового Завета, а также литургические и богословские произведения Отцов Церкви (патристика, апологетика), археологические и прочие данные.

В отличие от большинства языческих религий христианство не знает конкретной локализации Бога в пространстве, отказавшись и от понимания храма как жилища Бога (как было у древних иудеев). «Всевышний не в рукотворных храмах живет!» — утверждалось в «Деяниях» (Act. 7, 48; ср.: 17, 24; 1 Cor. 3, 16; 2 Cor. 6, 16; Hebr. 9, 24; Joh. 4, 21; так же уже: Philo, Somn 1, 149; Sobr. 62—63). Коль скоро Бог есть дух или, как для Павла, плоть человеческая есть храм Господа, все сложные и разработанные системы ориентации древности, связанные со странами света, должны были быть отброшены (Michel, 887—889).

И тем не менее любая, в том числе и вновь образующаяся культовая система должна была неизбежно в целях унификации и освящения своего ритуала избрать одну из стран света в качестве сакральной. Даже если бы мы не знали, какое сакральное направление было избрано христианством, то нетрудно было бы предположить, что наибольшие шансы стать таковым имел восток, что вытекает из многих оснований.

Прежде всего, именно восток имеет огромное общечеловеческое значение как сторона восхода солнца — источника жизни (ср.: Ps.-Iustin. Quaest. et resp. 118 [3, 2, 192—193 Otto], Origen In Jes. Nav. hom. 25, 3: in quattuor orbis partibus cenum est orientalem plagam nobiliorem videri; ср.: Orat. 32). Затем, важным фактором была укорененность этой восточноориентирующей традиции в сознании многих языческих народов (Dölger, Sol, 198); некоторые видят здесь также раннеиудаистское влияние (Dinkler, 79, Wilkinson, 26).

Направленность к востоку свойственна как ориентации христианских храмов и погребений, так и ориентации при молитве и других культовых действиях (см. ниже). При этом, естественно, велась борьба против укоренившегося в сознании людей солярного смысла этой ориентации, вместо него выдвигались иные основания сакрализации восточной стороны (см. ниже; ср. ответ Псевдо-Афанасия на вопрос: «Почему христиане молятся в сторону востока?»; см.: Ps.-Athan Quaest ad Ant. 37 [PG, 28, 617D — 619B], где предлагаются различные аргументы для евреев, язычников и христиан; ср.: Dölger, Sol, 180—182).

В Новом Завете, осмысляющем более содержательную сторону новой религии, чем его культовые церемонии, вопросы культовой ориентации еще отсутствуют, хотя, начиная со II в. н. э., те или иные высказывания Нового Завета широко привлекаются в теологических дебатах для обоснования «священного направления».

В канонических евангелиях мы едва ли найдем четко выраженное предпочтение восточной стороны, которое отличалось бы от общевосточной «киблы» Ветхого Завета.

Согласно Матфею, при рождении Иисуса взошла звезда на востоке (Mt. 2, 2, 9: ἐν τῇ ἀνατολῇ), увидев которую, пришли поклониться Иисусу волхвы с востока (2, 1· μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν παρεγένοντο); по мнению Гнилки (Gnilka, 33—46), эти восточные мотивы обусловлены пророчеством Валаама (Num. 24, 17: «восходит звезда от Иакова [LXX: ἀνατελεῖ ἄστρον; Vulg : orietur stella] и восстает жезл от Израиля, и разит князей Моава и сокрушает всех сынов Сифовых») и идеей паломничества народов в Иерусалим, поэтому восток как место восхода звезды и восточное происхождение волхвов не имеют решающего значения по отношению к цели их путешествия.

Едва ли страны света в их культовом смысле имеет в виду и пророчество Захарии в Lc I, 78, где говорится о мессианском просветлении через «восток свыше» (ἀνατολὴ ἐξ ὕψους; Vulg.. oriens ex alto). Также изображение Матфеем (Mt. 24, 27) второго пришествия Христа в сравнении с молнией, которая «исходит от востока (ἀπὸ ἀνατολῶν; Vulg.. ab oriente) и видна бывает даже до запада», делает упор не на появление его именно с востока, а на внезапность и универсальность этого явления (ср.: Apc Bar Syr 53, 8—10).

В Откровении Иоанна восток может быть и «добрым», и «злым» регионом — местом обитания злых духов (Apc. 16, 12), но и местом выступления ангела со спасительной печатью Бога (Apc. 7, 2: «И видел я иного Ангела, восходящего от востока солнца [ἀναβαίνοντα ἀπὸ ἀνατολῆς ἡλίου; Vulg.: ascendentem ab ortu solis] и имеющего печать Бога живого»).

Под влиянием *Септуагинты* — греческого перевода книг Ветхого Завета (Sach. 6, 12; Mal. 3, 20), а также Филона (Conf. ling. 62; ср.: Ambros. Parad 4, 2) раннехристианское богословие все больше связывало пришествие Христа, который воспринимался как «свет мира» (Joh. 8, 12; 9, 5: τὸ φῶς τοῦ κόσμου; lux mundi), с востоком и описывало его как восход солнца. Мелитон из Сард называет Христа «царем неба и господином творения, солнцем восхода (ἥλιος ἀνατολῆς), которое является и мертвым в аду, и смертным на земле; как единственное (подлинное) солнце светит он с небес» (Bapt. 4 [72 Hall]; Dölger, Sol, 156).

По Оригену (Origen. In Lev. hom. 9, 10 [SC, 287, 122]; ср.: Savon, 323), спасение приходит с востока, ведь оттуда происходит тот, чье имя «Восток» (ср.: Sach. 6, 12 LXX) — посредник между Богом и человеком (1 Tim. 2, 5) Поэтому христианин должен жить, постоянно обратясь на восток, откуда для него поднимается «солнце справедливости» (Mal. 4, 2: ἥλιος δικαιοσύνης; sol iustitiae), чтобы он не блуждал в потемках (Joh. 12, 35).

Восточную ориентацию христиан укрепляло представление о Христе как восходящем солнце (oriens) (Dölger, Sol, 156—157). Слова ветхозаветного псалма (Ps. 68 (67), 34): «Воспевайте Господа, шествующего на небесах небес от века», в которых Септуагинта и Вульгата на месте слов «от века» читают κατὰ ἀνατολάς и ad orientem, понимались как указание на вознесение Христа на восток (Dölger, Sol, 211, 215 et passim). Оттуда же ожидалось его второе пришествие (Hermas, Vis. 1, 4, 3; Apc. Eliae, 32; Didasc. Addai, Cn. 1 [CSCO, 368/Syr. 162, 189); Joh. Damasc. Fid orth. 1, 4, 12 [PTS, 12, 191]; Dolger, Sol, 173, 184, 211—219; Rühle, 780; Leclercq, 2667; Turchi, 302).

«Знамение Сына Человеческого на небе», упоминание которого у Матфея (Mt. 24, 30) не имело первоначально никакой приуроченности к странам света, уже со II в. понималось как знамение, предшествующее второму пришествию Христа, и отождествлялось с крестом (Apc. Eliae, 32; Ep. apost. 57 [TU, 3, 13, 56—57]; Apc. Petr 1 [Henneke/Schneemann², 2, 472]; ср.: Cyrill. Hieros. Catech 15, 22 [2, 184, Rupp], Ps.-Joh. Chrys. In Joh. hom. 7, 15 [PG, 59, 649—650]; Act. Xant et Polyx. 15 [James M. R. Apocrypha anecdota. 1. Cambridge, 1893. P. 68—89]; Orac Sib. 6, 26—28, 8, 217—250 [GCS, 8, 132; 153—157] и др.; ср.: Peterson, Kreuz, 15—31; Dinkler, 24, 78—86; Hamman, 1211).

С этих пор крест как символ эсхатологической веры становится тесно связан с направлением молитвы христиан. Его положение в апсиде храма у алтаря приобретает вполне естественное объяснение. Таким образом, крест как «предтеча Христа» (πρόδρομος τοῦ κυρίου; praecursor Christi) при втором его пришествии понимался сначала при молитве на восток как эсхатологический символ и только позже был связан с мученичес-

ким голгофским крестом как напоминание о нем (Peterson, Kreuz, 15—31; Dinkler, 81—82; ср., впрочем: Engemann, 143).

Также и культ «Солнца Непобедимого» (Sol Invictus), официальный отказ от которого произошел лишь в 325 г. н. э. (Halsberghe, 2200), оказал большое влияние на становление восточноориентированной символики христианства.

Резюмируя восточную направленность христианской символики стран света, приведу слова Фомы Аквинского, соединившего почти все теологические основания такой ориентации воедино: «Мы молимся, обратившись к востоку, прежде всего из-за знака божественного величия, который нам явлен в движении неба, начинающемся с востока; во-вторых, из-за рая, учрежденного на востоке; в-третьих, из-за Христа, который есть светоч мира и именуется „востоком" (Zach 6, 12) и который возносится на небо к востоку (Ps 67, 34). И с востока же ожидается его пришествие согласно Матфею „как молния исходит от востока и видна бывает до запада, так будет пришествие Сына Человеческого"» (Thomas Aquin Summa theolog. 2, 2, 84 a 3).

Ориентация культовых действий

Крещение

Особенно ярко отношение к странам света в христианстве видно на обряде крещения. Он включает в себя два последовательных действия. Первое — это отречение от дьявола (ἡ ἀπόταξις τοῦ σατανᾶ или ἡ ἀποταγὴ τοῦ διαβόλου); при этом принимающий крещение должен повернуться на запад и сказать «Отрекаюсь от тебя, сатана!» — Abrenuntio (renuntio, ἀποστάσσομαι) tibi, Satana! Второе действие — признание Христа своим патроном (ἡ πρὸς τὸν Χριστὸν σύνταξις или ἡ συνταγὴ τοῦ Χριστοῦ); при этом следует обратиться к востоку и произнести соответствующие слова (см.: Apost. Const 2, 57; Jeron. Comm. in Amos, 3, 6; Ambros. De myst. 2; Cyrill. Hieros. Cat. 1, 2—9, Ps.-Dionys. Areop. De eccles hierarch. 2, 2, 6; 2, 3 5; ср.: Atkinson, 81; Sauer, 827, Leclercq, 2667; подробное исследование обряда крещения у христиан и его истоков в язычестве см.: Dolger, Exorzismus, 100—117, Idem, Sonne, passim).

О древности этого обряда свидетельствует тот факт, что он соблюдался во всех ответвлениях христианства — и в католицизме, и в православной (эфиопской и древнерусской) церквях, и в несторианстве (Dölger, Sonne, 6—10; 15—19).

Распределение двух частей обряда по странам света, еще неизвестное Тертуллиану, удостоверено уже Ипполитом и Августином (Dekkers, 184). Некоторые считали, что в Милане обряд крещения включал в себя обращение во время отречения от сатаны к востоку (Kirsten, 82—83), одна-

ко это предположение не подтвердилось (см.: Schmitz, 113—114 с комментарием к тексту: Ambros De myst. 2, 7). Место для крещения в Миланском баптистерии св. Иоанна находилось в восточной части (Schmitz, 10).

Направление молитвы

Христианская религия не разделяла иудейской «киблы» при молитве в сторону Иерусалима, более того, сознательно отталкивалась от этого сакрального направления (Dölger, Sol. 198; Vogel, Orientation, 6—7). Только некоторые иудео-христианские секты,такие как эбиониты (Strecker, 489) и элхасаиты (Jones F. S., 208) продолжали молиться в сторону Иерусалима,что было осуждено христианскими авторами (Iren. Haer. 1, 26, 2 [SC, 264, 346]; Epiph. Haer. 19, 3, 5 [GCS, Epiph. 1, 220], Dölger, Sol, 192, 194—198; Turchi, 301—302).

В качестве господствующего направления молитвы у христиан закрепился восток, что вытекает из всей системы ориентирования христианства. Выше уже упоминались символические и мистические основания, которые выдвигались раннехристианскими писателями для обоснования восточной ориентации молитвы.

Самое раннее свидетельство этой ориентации сохранилось в произведении «Пастырь Гермы» — памятнике II в. н. э. (Hermas, Vis. 1, 1, 4; 1, 2, 2; 1, 4, 1—3; ср.: Dölger, Sol. 136—137). Затем обоснование молитвы к востоку мы находим у Тертуллиана (Tertull Nat. 1, 13, 1; Apol. 16, 9), Климента Александрийского (Clem. Alex. Strom. 7, 43, 6—7), Оригена (Origen. Orat. 32 [GCS, Origen. 2, 400—401]) и в «Didascalia apostolorum» (12 [CSCO, 408/Syr. 180, 131]).

О том, что некоторые христиане в помещениях, не имеющих выхода к востоку, молились в сторону окон или дверей, свидетельствует предписание Оригена также и в этом случае молиться в сторону востока (Origen. Orat. 32; Dölger, Sol, 162—163). Для Василия Великого восточное направление молитвы является неписаным правилом апостолической традиции (Bas Spir. 27, 66 [SC, 17 bis, 484]; ср.: Const. apost. 2, 57, 14 [SC, 320, 316—317]). Не поддается проверке сообщение, что папа Вигилий предписал священникам Рима молитву по направлению к востоку (Durandus, Rat. div. off. 5, 2, 57; Dölger, Sol, 333— 334; Vogel, Orientation, 12—13). В агиографии отражено ставшее, вероятно, обычным поведение: во время сожжения мученика Пиония тот висит на столбе обращенным к востоку и молится в этом направлении (Act. Pion. 21, 6 [164 Mus.]); апостол Павел стоит перед казнью лицом к востоку и долго молится с распростертыми к востоку руками (Act Paul. nr. 11, 5 [AAA, 1, 115; Hennecke/Schneem. 2³, 267]). Даниил Стилит молится к востоку об исцелении бесноватого (Vita Dan. Styl. 74 [Subs. hag. 14, 72 Delehaye]).

Христианское направление молитвы на восток требовало обоснования и защиты. Языческие противники христианства использовали этот обычай, чтобы обвинить христиан в солнцепоклонничестве и заимствовании чужого культа (Tertull. Nat 1, 13, 1, Apol. 16, 9; Dölger, Sol, 21, Schneider A., 256). Да и сами христиане зачастую не понимали христианского смысла обращения на восток (Bas. Spir. 27, 66 [SC, 17 bis, 484]). Как и в иудаизме (см. выше), христианским богословам и клирикам с трудом удавалось перебороть в своих прихожанах чисто солярный, языческий смысл обращения к востоку, о чем свидетельствуют постоянные увещевания, обращения к язычникам и христианам почитать солнце и другие небесные тела не сами по себе, а как творения Господа (Clem. Alex. Protr. 2, 26, 4; 4, 63, 4 etc., Origen. Contra Cels. 8, 66; Joh. Chrys. Stat. 10, 5 [PG, 49, 117—118]).

В середине V в. папа римский Лев Великий жаловался, что народ, входя перед утренней службой в храм св. Петра в Риме (вход был с восточной стороны), поворачивался на восток для приветствия восходящего солнца (Leo, Serm. 27 [26], 7, 4 [SC, 22, 156—158]; Nissen, Orientation, 399—400, Atkinson, 81; Dölger, Sol, 1—20). Также Псевдо-Евсевий Александрийский был недоволен тем, что не только еретики и солнцепоклонники поклоняются и молятся солнцу, но и христиане (Serm 22, 2 [PG, 86, 1, 453 CD]: πολλοὺς γὰρ οἶδα τοὺς προσκυνοῦντας καὶ εὐχομένους εἰς τὸν ἥλιον... καὶ οὐ μόνον ἡλιογνῶσται καὶ αἱρετικοὶ τοῦτο ποιοῦσιν, ἀλλὰ καὶ Χριστιανοί).

В борьбе христианства с иудаизмом речь шла о том, чтобы оправдать отказ от направления молитвы на Иерусалим и установление «киблы» на восток. Тертуллиан в полемике с язычниками удовлетворяется одним retorsio (Tertull. Nat. 1, 13, 1; Apol. 16, 10). Августин (De serm. Dom. 2, 5, 18 [CCL, 35, 108]) и Феодорит Кирский (Ps.-Iustin. Quaest. et resp 118 [3, 2, 192—193 Otto]) защищают христианский обычай с помощью аргументов общей целесообразности: вездесущему в принципе Богу лучше всего молиться в том направлении, которое общепризнанно считается предпочтительным.

С IV в. в качестве библейского обоснования восточной ориентации чаще всего приводят слова Книги Бытия о восточном положении потерянного и ожидаемого Рая (см : Gen. 2, 8: «И насадил Господь Бог рай в Эдеме на востоке» [LXX: κατὰ ἀνατολάς, Vulg.: a principio]; ср.: Gen. 3, 24: «И изгнал Адама, и поставил на востоке у сада Эдемского херувима» [в LXX и Vulg. слова о востоке отсутствуют]; см.: Bas. Spir 27, 66 [SC, 17 bis, 479—487]; Greg. Nyss Orat. dom. 5 [PG, 44, 1184]; Ps.-Joh Chrys. In Dan. 6, 10 [PG, 56, 226], Const. apost. 2, 57, 14 [SC, 320, 316]; Ps.-Origen. In Job, 1 [PG, 17, 390—391]; Ps.-Athan. Quaest. ad Ant. 37 [PG, 28, 620]; Ps.-Gregent Taphar. Disput. [PG, 86, 1, 669C, Dölger, Sol, 150, 154, 228, 237—238, 241, 337—338). Возможно, еще более древним является обоснование восточной «киблы» через Ps. 68 (67), 34 в Септуагинте (Didasc apost 12 [CSCO, 408/Syr. 180, 131]; Const. apost

2, 57, 14 [SC. 320, 316], Ps.-Origen. In Job. 1 [PG, 17, 391]; см.: Savon, 327), в котором христиане видели указание на вознесение Иисуса (Dölger, Sol. 211, 215 etc.). Ориген (Origen. Orat. 32 [GCS. Origen. 2, 400—401]) и Псевдо-Афанасий (Ps.-Athan. Quaest. ad Ant. 37 [PG, 28, 619]) указывают в этой ситуации на Joh. 1, 9. Иногда здесь фигурируют 2 Cor. 4, 6 (Clem. Alex. Strom. 7, 43, 6), Mt. 4, 16 (Ibidem) и 24, 27 (Didasc. Addai ca. 1 [CSCO. 368/Syr. 162, 189]).

Также и Иезекииль (Hes. 11, 1) мог служить обоснованием ориентации на восток. Так, в сирийском тексте, содержащем краткий пересказ вопросов и ответов Феодора Мопсуестийского, мы читаем: «25. Вопрос: Почему мы молимся по направлению к востоку, а не к северу, к югу, или западу, откуда пророки, апостолы и Спаситель мира? — Ответ: Бог находится в вышине и в глубине, на востоке, на западе, на севере и на юге. Пространство не ограничивает его, его не держит определенное место; мы молимся по направлению к востоку только для того, чтобы глаза наши могли глядеть в сторону Рая и чтобы мы могли вспоминать о нашем первом месте проживания, которое наш прародитель потерял по своей воле. Далее, направление на восток более предпочтительно, чем другие направления, согласно свидетельству Пророка, который говорит...» (далее цитируется Hes. 11, 1—4; перевод по публикации в: Mignana, 309; ср.: Joh. Damasc. Fid. orth. 1, 4, 12 [PTS, 12, 190—191]).

Хотя Sach. 6, 12 (по Септуагинте) и Mal. 3, 20 рано использовались в христологии, для оправдания восточного направления молитвы эти места стали привлекаться только с VII в. (см.: Τρόπαια κατὰ Ἰουδαίων ἐν Δαμασκῷ, 7, 4—5 [PO, 15, 251], German. Const. Hist. eccl. [PG, 98, 392 BC; Meyendorff, 62—64]; Joh. Damasc. Fid. orth. 1, 4, 12 [PTS, 12, 190—191]; Savon, 331).

Против иудаистского упрека в почитании солнца при молитве к востоку иногда указывалось на обычные аргументы естественного и сакрального предпочтения востока (Τρόπαια κατὰ Ἰουδαίων ἐν Δαμασκῷ, 7, 1; 3—6 [PO, 15, 250; 251—252]) со ссылкой на Ps. 132 (131), 7 и Sach. 14, 4 (Ps.-Athan. Quaest. ad Ant. 37 [PG, 28, 619]). Иудейский обычай молиться в сторону Иерусалимского храма рассматривался или как новшество по сравнению с восточным направлением молитвы Моисея (Τρόπαια κατὰ Ἰουδαίων ἐν Δαμασκῷ, 7, 9—11 [PO, 15, 253]; здесь дается даже ссылка на археологические находки на Синае), или — в христианском толковании Hab. 3,3 — как направление к месту рождения Иисуса Христа, которое теперь потеряло свое значение (Ps.-Athan. Quaest. ad Ant. 37 [PG, 28, 619]).

Даже направление молитвы Даниила в сторону Иерусалима (Dan. 6, 10), истолкованное как стремление к божественному совершенству, могло использоваться как аргумент в пользу христианского направления молитвы, «ибо и мы тоже взыскуем наш город и бывшую родину» (т. е. утраченный Рай; Ps.-Joh. Chrys. In Dan. 6, 10 [PG, 56, 226—227]). Еще для Псевдо-Георгия из Арбелы в IX веке актуален вопрос: Quare ad orientem adoramus, et non versus Ierusalem, ubi prophetae adoraverunt, unde et nobis redemptio venit? (Expos. off. eccl. 2, 1 [CSCO, 71/ Syr. 28, 87/90]).

Особенности молитвы в церкви

Поскольку христианские церкви могли быть ориентированы двояко — или входом к востоку, или алтарем (см. об этом в следующем разделе), это создавало некоторые трудности для ориентации молитвы в церкви. В культовых помещениях со входом на востоке священник находился во время проповеди и евхаристии в апсиде с западной стороны алтаря и тем самым был обращен лицом к востоку. При этом вся община, которая смотрела на запад к алтарю, должна была для молитвы разворачиваться на восток. Вероятно, на эту процедуру должны были указывать литургические возгласы к народу, типа обычных для Александрийского патриархата «Смотрите на восток!» (εἰς ἀνατολὰς βλέπετε или βλέψατε) или удостоверенное для Африки Августином выражение «обратившись к Господу» (conversi ad Dominum [sc. oremus, deprecamur, gratias agamus], Dölger, Sol, 327—336, особенно 330; Völkl, 167; Moreton, 575—590, Roetzer, 89, 245, Vogel, Versus ad orientem, 449—450; De Clerck, 50—60; Duval, Églises, 303, впрочем, не видит в «conversi ad Dominum» указания на восточную ориентацию молитвы).

В случае противоположной ориентации здания церкви община на протяжении всей службы была обращена на восток и к алтарю, священник же должен был для молитвы поворачиваться к востоку (Vogel, Versus ad orientem, 451—455, 458—459). Важно подчеркнуть, что культовое направление в обоих случаях было то же самое — на восток (Nissen, Orientation, 248, 411; Sauer, Ostung, 828; Schneider C., 101).

Поворот всей молящейся общины к востоку во время молитвы в церквах со входом на востоке приводил к тому, что община оказывалась стоящей спиной к алтарю, что выглядело не совсем правильно. Следствием было установление направления молитвы в таких церквах только на алтарь и крест, т. е. привилегией смотреть при молитве на восток стал обладать только священник, а вся паства молилась к западу. Так, вышеупомянутый обычай римских христиан времен папы Льва Великого молиться перед входом в собор св. Петра на восток С. Фогель объясняет тем, что восточная ориентация при молитве в этом храме не практиковалась совсем (Vogel, Orientation, 27—29).

Да и в церквах с апсидой и алтарем на востоке молитва на восток не везде соблюдалась одинаково Целый ряд зальных сооружений и базилик IV—V вв. показывает, что в этих церквах священники при алтаре смотрели на запад и молитву евхаристии произносили также в этом направлении (Nußbaum, Zelebration, 158—159; Duval, Églises, 304, 350).

Распределение внутреннего пространства церкви

Уже в дохристианских культах наблюдается разделение верующих при божественной литургии по признаку пола. Внутреннее пространство христианской церкви можно воспринимать как имеющее про-

тяженность в ширину, так и в длину; мужчины имели предпочтительное по сравнению с женщинами место; сначала это было пространство храма ближе к алтарю, затем — с правой стороны (с точки зрения глядящего на восток адоранта).

Разделение прихожан на мужскую и женскую половину в церкви засвидетельствовано уже в начале IX в. у Амалария (Amalar. De eccl. off. 3, 2; см.: Leclercq, 2666; Maurmann, 183), который отводит мужчинам место на правой, южной стороне храма и называет их australes, женщинам — на левой, северной (septentrionales). Гонорий Августодунский вслед за Амаларием пишет: «In ecclesia masculi in Australi parte stant.. Feminae vero in Boreali parte stant» (Honor. August. Gemma animae [PL, 172, 589 B]; ср.: Kretzenbacher, 309—311).

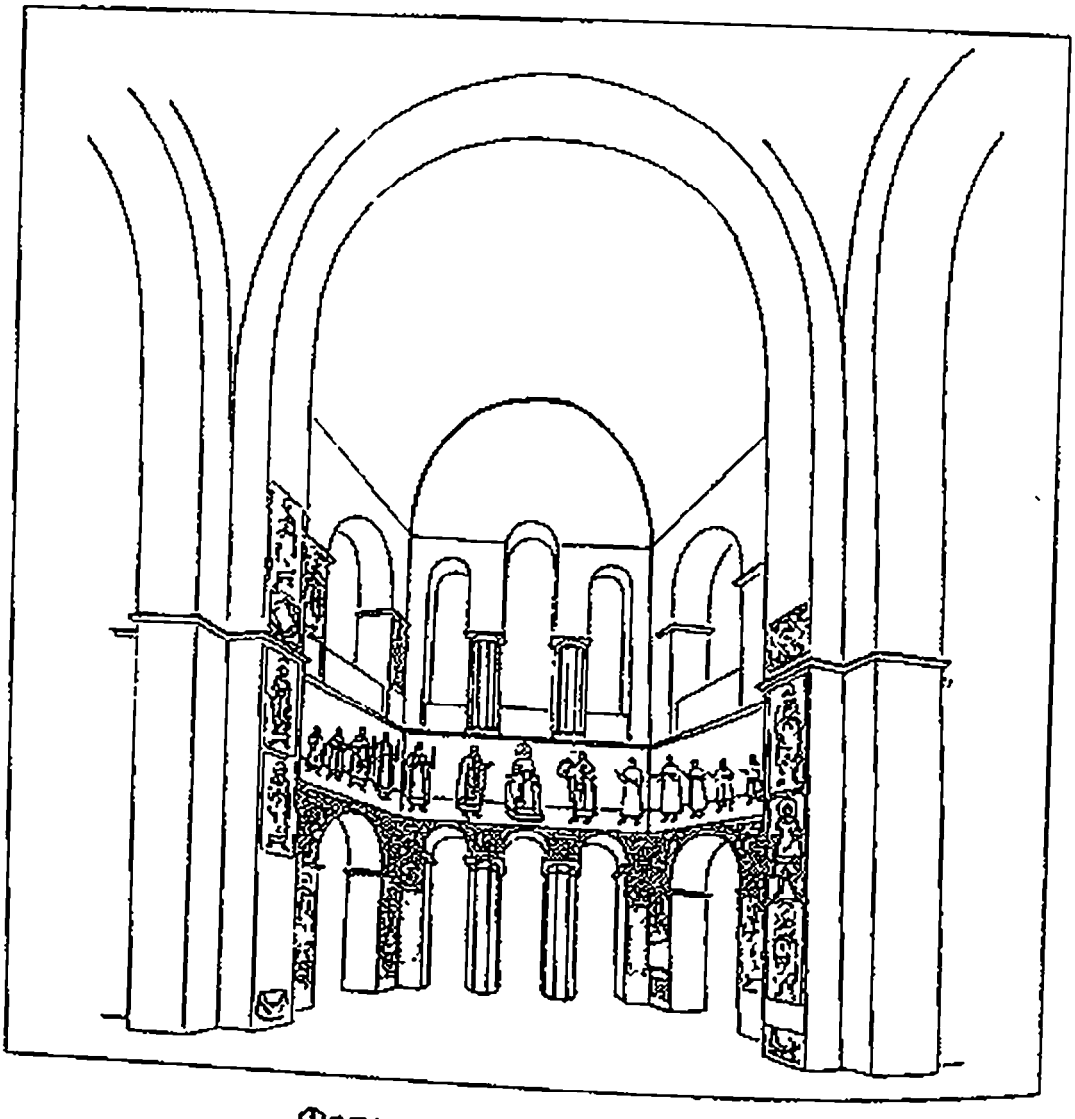
В то время как Т. Д. Аткинсон (Atkinson, 84) считает этот обычай сохранившимся лишь до начала XIX века, мне приходилось наблюдать точно такое разделение в некоторых церквах Западной Украины (Львов), а также слышать от очевидцев о сохранении этого обычая в провинциальных церквах Швейцарии; есть свидетельства такого же свойства и о Германии (Kramp, 214).

Причины подобного предпочтения правой стороны могут зависеть от предпочтения правой стороны вообще в христианских представлениях (Nußbaum, Bewertung, 158—171; Deitmaring, 265—292). На мой взгляд, это может быть связано и со странами света и их оценкой. Старые пифагорейские бинарные оппозиции, где женское, холодное, северное, левое, злое противопоставляется мужскому, теплому, южному, правому, доброму, выглядят вполне вероятным основанием для подобного распределения полов в церкви. Известно отношение христианства к северу еще со времен Оригена как к стороне мрака, дьявола и всяческого зла (Maurmann, 201; Kretzenbacher, 30—329; ср. высказывание Августина: «In dextera enim intelligitur amor Dei, in sinistra vanitas vel cupiditas mundi», — PL. 39. 1865—1866). Еще Ф. Й. Дельгер показал, что противопоставление доброй правой и злой левой стороны, столь распространенное в языческой античности, вполне было усвоено раннехристианской литературой (см.: Clem. Alex. Excerpta ex Theodoto, 23, 3; 34, 1. 2; 43, 1, 71, 2; Idem, Fragm. 69, De poenitentia [GCS: Clem. III, 229]; Hippol. Πρὸς Ἕλληνας καὶ πρὸς Πλάτωνα [Migne, PG, 10, 797 AC] и др.; ср.: Dölger, Sonne, 40—48). У. Дейтмаринг справедливо отмечает, что «für die Gleichsetzung von Rechts und Suden, Links und Norden ist der Standpunkt, die Richtung nach Osten als „Orientierung", entscheidend» (Deitmaring, 284—285). Объяснения поздних христианских авторов (мужчины более сильны в вере и им проще противостоять «искушению жаркого юга») выглядят довольно надуманными (Maurmann, 183—185).

А что было в церквах с алтарем на западе и входом на востоке? Здесь позиция слева от входа (но тоже на южной стороне) была более предпочтительной, поскольку эта сторона при повороте на восток для молитвы оказывалась тоже правой (Selhorst, 33). Даже если направление

молитвы на восток в некоторых церквах отсутствовало, то эта южная (левая) сторона все равно оказывалась предпочтительней, так как она находилась по правую руку от епископской кафедры (Nußbaum, Bewertung, 169, Maurmann, 183—184, Mathews, 130—134). Как мы видим, при различной ориентации христианских храмов мужская сторона всегда остается правой по отношению к главному действу литургии — молитве.

Интересно, что разделение полов в храме отразилось и в храмовом искусстве. Так, в базилике св. Аполлинария в Равенне (VI в.) на большом фризе, изображающем святых, женские святые занимают северную стену, мужские — южную (см.: Atkinson, 84). Фриз в соборе св. Софии в Киеве (XI в.) также размещает Ярослава и его сыновей к югу от восседающего в центре Христа, в то время как его жена с дочерьми располагаются к северу от Христа. Необходимость помещения женщин на северную сторону была так велика, что при этом нарушался другой иконографический канон: Ярослав — основатель храма, чью модель он подносит Христу, оказывается по левую руку от Христа, а не по правую, как это должно бы быть.



Фриз в св Софии в Киеве

Ориентация культовых зданий

Церкви

Доконстантинов период. Трудно говорить об ориентации христианских культовых помещений до Константина — они почти не сохранились; в период преследования христиан молельные дома приходилось сооружать часто в случайных помещениях (например, в частных домах), а с утверждением христианства под церкви приспосабливались уже существующие языческие храмы, даже термы и театры, или же на их фундаментах строились новые. Известна установка одного из римских пап, который писал: «Не трогайте святилищ. Разрушайте идолов, но благословляйте их храмы святой водой; устанавливайте в них наши священные реликвии, и пусть они станут храмами истинного Бога. Таким образом, людям не надо будет менять мест выполнения святых ритуалов...» (Цит. по: Голд, 162).

Тем не менее епископская кафедра уже очень рано находилась на восточной стороне; это обстоятельство, как и развившееся восточное направление молитвы, без сомнения, обусловили восточную ориентацию христианского церковного здания. Со временем эта ориентация — с запада на восток — становилась единой для всего христианского мира (см. уже в середине IV в.: Apost. const. 2, 57, 3 [SC, 320, 312]: ὁ οἶκος ἔστω ἐπὶ μήκης κατὰ ἀνατολὰς τετραμμένος).

Весьма вероятно, что эта ориентация сложилась под иудейским влиянием — именно так был ориентирован храм Соломона (Wilkinson, 26—29; Landsberger, 195—203; Diebner, Tempel, 161—166). Вместе с тем идея христианского храма была в корне отлична от идеи храма ближневосточного и греко-римского: если у языческих храмов в качестве главной и передней стороны выступает сторона, имеющая вход, перед которой собираются молящиеся (см. выше), то христианская церковь рассматривалась как дом собрания членов общины, совершенно в традиции иудейских синагог (May, 1—2; Wright G. E., Significance, 43; Filson, 85—86; Landsberger, 196—203, Deichmann, Vom Tempel, 52—59). По выражению С. Цейтлина, «the church, the essential institution of Christianity, is a daughter of the synagogue» (Zeitlin, 14). Поэтому внутренние особенности храма становились особо важными для ориентации, в частности, это касалось расположения алтаря, который обычно помещался в апсиде на одном из концов продольной оси храма (Kirsch, 336—337).

С самого начала при общем расположении на оси запад — восток христианские храмы могли иметь два варианта ориентации: одни храмы имели вход на востоке, алтарь на западе, другие — наоборот. Первый тип является, по-видимому, реликтом античного узуса в храмостроительстве (ср. храм Соломона и многие греко-римские храмы; ср.: Nissen, Orientation, 410—412; Atkinson, 81; Volkl, 168—169, Nußbaum, Standort, 399). Ве-

роятно, именно этот тип храма имел в виду Тертуллиан (Tertull. Adv. Val. 3 [CCL, 2, 754—755]: Nostrae columbae etiam domus simplex, in editis semper et apertis et ad lucem. Amat figura spiritus sancti orientem, Christi figuram (ср.: Diebner, Kirchenraum, 7—8, который не видит здесь однозначного указания на вход с востока).

Второй тип христианского храма представлен домашней церковью из раскопок в Дура-Европос, в которой на восточной стороне наблюдается что-то вроде подиума (см.: Eißfeldt, Dura-Europos, 362—363; Kraeling, 16, 19, 142—145; Nußbaum, Standort, 1, 31—34; Gerkan, 148; Dassman, 900—901 с библиографией проблемы развития доконстантиновых культовых зданий и церквей). Очевидно, ту же ориентацию подразумевали Didasc. apost. 12 [CSCO, 408 / Syr. 180, 130—131]: «Segregetur presbyteris locus in parte domus ad orientem versa» (ср.: Gamber, 342).

Вопрос о том, в каком отношении друг к другу находятся эти два типа храма, какой возник раньше и т. д., сложен и противоречив.

Константиновы церкви. Самые ранние сохранившиеся церкви дошли до нас от эпохи императора Константина (306—337 гг.). Они демонстрируют оба типа ориентации: большинство известных константиновых храмов имеет вход на востоке и апсиду на западе; некоторые ориентированы наоборот.

К первому типу относятся, например, римская епископальная церковь св. Джиованни в Латеране, апостольская церковь св. Себастьяна на Аппиевой дороге, св. Петра в Ватикане, св. Павла вне стен, св. Лаврентия вне стен (до перестройки), епископальная церковь Капуи и на Востоке — церковь Гроба Господня в Иерусалиме (чья ориентация, возможно, зависит от расположения улицы) и, вероятно, октагональная церковь в Антиохии.

Ко второму типу (с апсидой на востоке) относятся в Риме церковь Святого Креста в Иерусалиме, церковь Крестителя в Альбано, базилика св. Петра и Марцеллина на Лабиканской дороге и на Востоке — церковь Рождества в Вифлееме и базилика в Мамбре (Volkl, 166; Vogel, Versus ad Orientem, 456; литературу о перечисленных памятниках см.: Krautheimer, Corpus; Idem, Architecture; Brandenburg; согласно последнему (160), церковь Св. Креста в Иерусалиме была первой в Риме восточноориентированной церковью; Pagano/Rougetet, 988—997, ill. 2).

Церковь епископа Феодора в Аквилее 312—319 гг. имела алтарь на востоке (Sauer, 827, Völkl, 164—165; Davies, Origin, 82; Weigand, 376—381); С. Фогель вообще считал Равенну и Аквилею посредниками восточного влияния на Западе (Vogel, Orientation, 23).

Послеконстантинов период. Несколько позже были построены церкви с входом на востоке в Риме: св. Мария Маджоре, Титулус Экви-

ции, церкви св. Хрисогона и св. Марии в Трастевере, некоторые церкви в Северной Африке, а также церкви, описанные Павлином из Нолы и Сидонием Аполлинарием (см. о них ниже). В свою очередь, алтарь на востоке имели церкви св. Агнессы в Риме, церковь-склеп из Абу-Мены, св. Софии и св. Ирины в Константинополе, а с V в. — почти все церкви Константинополя, Малой Азии, Сирии, Греции и Северной Африки (Moreton, 578—589; Mathews, 77—88; Peschlow, 206—208; Mainstone).

Согласно подсчетам О. Мотеса (Mothes, Baukunst, 151), из 34 церквей, построенных до 420 г., 29 имели апсиду на западе и только 11 — на востоке, при этом в следующий период времени до 1000 г. вторые существенно преобладают (ср.: Idem, Basilikenform, 52—53, Völkl, 168; Vogel, Versus ad Orientem, 456; Idem, Orientation, 22).

* * *

Обычно считают, что церковь с апсидой на западе была первоначальным типом христианского храма, распространенным в IV веке; лишь после смерти Константина под византийским влиянием ориентация изменилась на противоположную (Nissen, Orientation, 410—412; Sybel, 2, 305; Ruhle, 779; ср.: Duhn, 441 о западной ориентации ранней церкви как особенности эллинистического Востока).

Дж. Г. Дэвис полагает, однако, что, поскольку все эти церкви построены под влиянием (прямым или косвенным) самого Константина, отдававшего многие годы, до того как он стал официальным патроном христианства, дань солнцепочитанию (многие реликты его сохранились у Константина и позже, см.: Dölger, Sol, 66—70), то эти храмы со входом на восток — скорее пережитки его языческих воззрений, на некоторое время изменившие обычную ориентацию храмов с западным входом (Davies, Origin, 81—82; ср.: Nissen, Orientation, 416—417). При этом Дэвис рассматривает цитированный выше пассаж из Apost. const. 2, 57, 3 не как послеконстантинову инновацию, а как восстановление старых восточноориентирующих обычаев. Но Дэвис, как и многие другие исследователи, не замечает, что это место из «Апостолических установлений», в котором утверждается восточная ориентация молитвы, описывает в то же время церковь как обращенную на восток (κατὰ ἀνατολὰς τετραμμένος), что означает, что при фасаде и входе на востоке, алтарь ее и апсида расположены на западной стороне, т. е. здесь подразумевается храм именно константинова типа (ср.: Nissen, Orientation, 407—408; Rühle, 779; Leclercq, 2666).

Любопытно отметить, что коптские церкви всегда имели алтарь на восточной стороне, в чем иногда усматривают древнейшую практику ориентирования (Atkinson, 81).

Р. Краутхаймер и Ф. В. Дайхманн видят в раннехристианской архитектуре последнюю фазу развития позднеантичной архитектуры, в

которой различные формы светской архитектуры (например, рыночной базилики) творчески использовались для экспериментирования и где возникало новое, собственно христианское искусство (Krautheimer, Architecture, 39—70; Deichmann, Rom, 34, 42, 117—118).

Н. Дюваль, проанализировав различные существующие теории происхождения христианской церкви (из гражданской базилики, частного дома, классического храма, молельных домов мистических религий типа митрея, синагог, языческих погребальных базилик, императорского двора), приходит к выводу, что в IV веке в Риме уже существовала архитектурная форма, предназначенная для собраний и ведения всякого рода общественных дел (торговых, судебных и пр.) — базилика. Следовало немного модифицировать план базилики, вытянуть ее по определенной оси и зафиксировать место алтаря или священной могилы, чтобы получилась христианская церковь в том виде, в каком она появилась при Константине, тем более что строили эти церкви те же придворные архитекторы императора на общественных землях и из императорской казны (Duval, Church Buildings, 169—170).

Это мнение кажется мне наиболее близким к истине. В вопросе об ориентации базилики, приобретшей в христианстве функцию синагоги (собрание верующих), решающим, на мой взгляд, обстоятельством является традиция языческих храмов. Ситуативная «киблическая» ориентация синагог в сторону Иерусалима не могла устроить христиан: уже со времен Пастыря Гермы, Тертуллиана, Климента Александрийского и Оригена устанавливается твердое направление молитвы на восток, а значит, и вытянутость церкви по оси восток-запад. Именно так было расположено и большинство греко-римских языческих храмов. При этом почти все они имели парадную фасадную часть со входом как раз на восточной стороне, поскольку все они были тесно связаны с солярной идеологией.

Можно предположить, что, сооружая новые (восточноориентированные) храмы в честь новой религии, архитекторы на первых порах едва ли могли избежать влияния традиции возведения (также восточноориентированных) языческих храмов и устраивали вход в церковь с восточной стороны, что автоматически приводило к расположению алтаря и креста на западной стороне, а это, в свою очередь, вело к неудобствам литургических действий, замеченным, впрочем, позже (см. подробнее: Подосинов, Ориентация по странам света в древних культурах, 47—50).

Следующие вопросы возникают при рассмотрении северно-африканских и испанских базилик с двумя апсидами. До сих пор не совсем ясно, для каких целей сооружалась противоположная апсида. Дюваль видит различные причины этого явления. Так как церкви здесь по римскому образцу первоначально были в большинстве ориентированы на запад, причиной возведения второй апсиды на востоке была переориентация церкви к канонической восточной «кибле»; вместе с тем не ис-

ключено, что в ряде случаев причиной могли быть литургические особенности и расположение особо почитаемых погребений внутри церкви (Duval, Églises, 354—379, Idem, Church Buildings, 174).

Укоренившийся в Риме обычай помещать алтарь на западной стороне церкви оказал заметное влияние на ориентацию некоторой части ранних церквей и на территории Франции, Германии, Англии. Переход к нормативному алтарю на востоке проходил неравномерно в различных частях Европы, но уже в XI—XII вв. алтарь на западе казался уже настолько аномальным, что при перестройке храма его заменяли на восточный (Atkinson, 81—82).

Насколько различными были принципы ориентации храма на Востоке и на Западе христианского мира в начале V века и как они все же постоянно нарушались, говорит то, как константинопольский церковный историк Сократ (380—440 гг.) и его современник ноланский епископ Павлин (353—431 гг.) писали о практике строительства церквей (ср.: Landsberger, 201). Сократ, говоря о центральной церкви Антиохии, сообщает, что, вопреки обычной практике, она имеет алтарь на западе (Hist. eccles 5, 22 [PG, 67, 640 A]: ἡ ἐκκλησία ἀντίστροφον ἔχει τὴν θέσιν οὐ γὰρ πρὸς ἀνατολὰς τὸ θυσιαστήριον, ἀλλὰ πρὸς δύσιν ὁρᾷ). Павлин Ноланский, описывая свой храм, имевший северно-южную ось (Wilkinson, 16—17), отмечает, что «prospectus vero basilicae non, ut usitatior mos est, orientem spectat» (Epist. 32, 13), т. е. тип храма с апсидой на западе он считал более распространенным (Weigand, 374—375). Северно-южная ориентация храма объясняется у Павлина желанием сориентировать его на могилу Феликса.

В IX в. аббат монастыря в Райхенау Валафрид Страбон писал, что более принято и молитву возносить к востоку, и церкви строить соответственно в этом же направлении (Lib. de exord. 4 [PL, 114, 923]: usus frequentior... et rationi vicinior habet in orientem orantes converti et pluralitatem maximam ecclesiarum eo tenore constitui; ср.: Nissen, Orientation, 409—410; Maurmann, 130—133). При этом Страбон оправдывает молитву и по направлению к другим странам света ссылкой на церкви со входом на востоке наподобие иерусалимской церкви Гроба Господня.

Смену западно-апсидной церкви на восточно-апсидную объясняют также необходимостью вытеснить из сознания прихожан связь молитвы на восток с солярным культом восхода (Nissen, Orientation, 410—414).

Отклонения от точного направления на восток. Несмотря на общую западно-восточную ориентацию осей христианских храмов и стремление унифицировать направление оси по равноденственному востоку (ср.: Sidon. Apollin. Ep. 2, 10, 4, который в 472 г. рассказывал об одной лионской церкви, что она «arce frontis ortum prospicit aequinoctialem; ср.: Vogel, Sol, 205—211) реальная ось храмов, особенно в средние века, дает достаточно широкие колебания относительно астрономического востока — равноденствия.

Объясняются эти отклонения по-разному: или безразличием к точной ориентации, или тем, что ось определялась не в равноденствие, а в летнее солнцестояние (Vogel, Sol, 196—211, Idem, Versus ad Orientem, 457; Idem, Orientation, 15, где храмовая ось сравнивается с декуманом римских агриментсоров), или колебаниями магнитной стрелки, с помощью которой предположительно уже рано определяли ось церкви (Wehner, Ostung, 97—98), или же по точке восхода солнца в день святого — патрона закладываемой или освящаемой церкви (Nissen, Orientation, 400—456; Duhn, 441; Sauer, 828; Davies, Origin, 83; Stephan, Ortung, 26—27 с литературой вопроса).

Что касается последней теории, развитой Ниссеном и нашедшей многих последователей, то существует немало обстоятельств, препятствующих ее признанию как универсальной и всеобъемлющей. Это прежде всего большое количество исключений и несогласованностей между днем святого и осью посвященного ему храма; отсутствие у древних авторов и намека на подобную практику основания храма (вместо этого во второй половине XIII в. Вильгельм Дурандус прямо говорит, что церковь следует ориентировать по равноденственному востоку — versus ortum solis aequinoctialem.. et non versus solstitialem, ut faciunt quidem; Rat. div. off. 1, 1, 8 [Lugduni, 1568, 5v]).

Против теории Ниссена говорит и нередкая смена патрона уже построенной церкви и строительство новых церквей на старых фундаментах (Atkinson, 83—84; Rühle, 779, Davies, Origin, 83; Stephan, Ortung, 26—27; Vogel, Sol, 208, not 92; Diebner, Kirchenraum, X—XI, 58). При этом известно, что технически точное определение востока, которое практиковалось в Древнем Риме, не было забыто и позже, скажем, о нем знал Исидор Севильский (Isid. Orig. 15, 4, 7 Lindsay, Diebner, Kirchenraum, 12).

В дискуссии об ориентации храмов не следует также забывать, что многие церкви были построены на фундаментах языческих храмов или даже в них самих (Deichmann, Rom, 56—87). Так, например, до сих пор используется как христианская церковь античный Пантеон в Риме с дверью на север, или круглый храм Ромула, ставший с VI в. церковью св. Косьмы и Демьяна с алтарем на восток-северо-восток; афинский Парфенон также был приспособлен под христианскую церковь после пристройки с восточной стороны апсиды. Уже при Константине начали превращать языческие храмы и светские сооружения в христианские церкви. Ф. В. Дайхманн насчитывает 89 храмов, которые таким образом были превращены в церкви в Северной Африке, Малой Азии, Греции, Италии и других провинциях Римской империи (Ibidem, 66—87). Естественно, что в этих случаях ориентация храмов может значительно разниться (Sauer, 827; Leclercq, 2665)

Со времени Реформации принцип сакральной ориентации христианского храма в Западной Европе стал сознательно или игнорироваться, или даже оспариваться (см. тексты в: Nissen, Orientation, 6—7). Триент-

ский собор дал право епископам изменять направление храмового здания, в том числе и из практических соображений (Hantecoer, 291).

Баптистерии

Хотя сам обряд крещения в раннем христианстве был тесно связан со странами света (см. выше), культовые постройки, предназначенные для этого обряда, часто остаются равнодушными к такой ориентации (перечень ориентационных возможностей баптистериев см. у: Deichmann, Baptisterium, 1159; ср.: Duval, Church Buildings, 173). Баптистерии строились как отдельно стоящие рядом с церковью помещения там, где особенности местности давали для этого возможность (Färber, 51—63). В Сирии и Египте, Греции и Италии, в Испании баптистерии внутри церкви устраивались в западной части здания (Khatchatrian, 61—137).

Известно, что *писцины* (бассейны для крещения) часто располагались по оси запад — восток (см., например, Khatchatrian, Ill. 21, 38, 45, 60a,b, 61, 117, 120, 160, 192, 244, 257, 348; Ulbert, 167—172). Этот факт связан, вероятно, с крещальной литургией (Dyggve, Baptistre, 197—198; Schmitz, 139, 159—160; ср. однако критику этого положения: Davies, Baptisteries, 57—60; Duval, Églises, 277). Особенно связь архитектуры баптистерия со странами света ощущается в тех случаях, когда на восточной стороне баптистерия строили апсиду для епископа, который после крещения производил помазание вновь обращенного (Grabar, 262; Dyggve, History, 32; Orlandos, 201; Khatchatrian, Ill. 57—59, 65, 119, 160—162, 169, 174—175, 181, 192, 244, 317b, 321—322; критический взгляд у: Ulbert, 161—163).

Баптистерий православных христиан в Равенне ок. 458 г. демонстрирует продуманную пространственную композицию, организованную в координатах стран света. Вход в баптистерий находится точно на западе, и все четыре стороны здания ориентированы по странам света (Kostof, Ill. 1; Deichmann, Ravenna, 1, 142). Под куполом находятся изображения четырех тронов, которые также ориентированы строго по странам света, символизируя собой «власть Господа над всем миром» (Kostof, Ill. 41; Deichmann, Ravenna, 1, 137; 2, 1, 42). Изображение крещения в самом центре купола ориентировано с востока на запад (Deichmann, Ravenna, 1, 141). Особым образом выделенные окна на восточной и западной стороне здания подчеркивают полную зависимость этого культового места от стран света (Ibidem, 142).

Прочие сооружения

Связь креста с востоком, засвидетельствованная в помещении креста в апсиде храма, отчетливо видна также на примере мавзолея Галлы Плацидии в Равенне (I-я половина V в.), где «направление латинского золотого креста на звездном небе нарочито не совпадает с северно-южной

ориентацией здания: крест возносится с востока» (Dinkler, 50), в связи с чем его следует понимать как «знак второго пришествия» (Engemann, 153).

Ориентация погребенных

Обычным погребением у христиан считается трупоположение ногами на восток, головой на запад и, значит, лицом на восток, для чего были достаточные теологические основания (Maurmann, 134—135; Kötting, 390—391). Согласно Евсевию, могила Христа была обращена на восток (Eusch. Vit. Const 3, 36: πρὸς ἀνίσχοντα ἥλιον ἐώρα; ср.: Duhn, 450—451; Dölger, Sol, 268—272; Völkl, 163), правда, предполагается, что сам Константин распорядился оборудовать гробницу Христа таким образом (Kötting, 390—391).

Ожидание второго пришествия Христа с востока и размещение на востоке рая, о поселении в котором после воскресения умоляли первохристиане Христа — второго Адама (Kötting, 390—391), делали вполне объяснимым обычай класть умерших лицом к востоку. Уже перед смертью старались расположить ложе умирающего так, чтобы он смотрел на восток, молясь о спасении и ожидая прихода ангелов за его душой (Greg. Nyss. Vita Macrinae, 23 [SC, 178, 216]; Greg. Naz. Orat. 43, 79; ср.: Dölger, Sol, 258—260). Апокрифические «Деяния Павла» (Acta Pauli, 5) рассказывают, как апостол Павел перед обезглавлением повернулся к востоку и молился (Völkl, 161). В «Мученичестве Перпетуи» (Pass. Perp. 11, 2 [29 van Beek]) четыре ангела уносят душу мученицы после ее смерти на восток (Rush, 36—37); ангелы же «понесли по воздуху на восток» душу блаженной Феодоры, после того как бесы отступились от нее во время ее мытарств между небом и землей (см.: Житие преподобного Василия Нового // Жития святых. 7. М., 1906. С. 530—550).

В XIII в. В. Дурандус предписывал погребать умерших христиан головой к западу, ногами к востоку со следующей аргументацией: «debet autem quis sic sepeliri, ut capite ad occidentem posito, pedes dirigat ad orientem, in quo quasi ipsa positione orat, et innuit, quod promptus est, ut de occasu festinet ad ortum, de mundo ad sacculum» (Durandus, Rat. div off. 7, 35).

В большинстве археологически известных ранних христианских могильников Италии, Галлии и Северной Африки умершие похоронены ногами, а значит и лицом на восток (литературу см. у: Dölger, Sol, 261—264, Christern, 206), хотя и встречаются отклонения от такой ориентации (Leclercq, 2668). Вероятно, только с IV в. восточная ориентация погребений стала преобладать у христиан (Kötting, 390—391; там же литература вопроса). Адамнан, описывая свое паломничество в Святую землю, отмечает уже такую ориентацию как обычную для христиан (Adamn. Loc. Sanct. 2, 9—10, 3 [CCL, 175, 209]). И все же только восточную ориентацию погребений нельзя рассматривать как достаточное основание для при-

звания погребенного христианином (Petrikovits, Germania, 580, 627—628; Idem, Rheinlande, 253; Roosens, 113—117).

До сих пор многие кладбища христиан располагаются по оси запад — восток, хотя уже в средние века эта особенность погребального обряда часто не соблюдалась (Atkinson, 85). Любопытно, что в спорах между православием и католичеством ориентация погребений также играла определенную роль. Так, в древнерусском «Послании о вере латинской», приписываемом игумену Киево-Печерского монастыря Феодосию Печерскому (XI в.) и адресованному киевскому князю Изяславу Ярославичу, в качестве упрека «латинянам» приводится следующий аргумент: «Мертвеча же кладуть на западъ ногами» (см.: Понырко, 16).

Страны света в системе символической классификации

В главе, посвященной древнееврейским, иудаистским представлениям о странах света, мы столкнулись с возможным существованием в Ветхом Завете зооантропоморфного и цветового символизма стран света (Hes. I, 4—28; Sach. 6, 1—6). В Новом Завете эта тема нашла свое развитие в Откровении Иоанна Богослова, который в своем виде́нии престола Господня узрел существа, уже известные нам по Иезекиилю.

Так, Иоанн пишет: «...вокруг престола [находятся] четыре животных, исполненных очей спереди и сзади. И первое животное было подобно льву, и второе животное подобно тельцу, и третье животное имело лице, как человек, и четвертое животное подобно орлу летящему» (Apc. 4, 6—7). Как и у Иезекииля, эти животные оказываются херувимами, непрестанно поющими Господу хвалу, и хотя у Иоанна уже произошло «расщепление» четырехликих ветхозаветных херувимов на четырех одноликих, перечень «животных» полностью совпадает с перечнем Иезекииля. Думается, что это не случайное совпадение, а традиционная ближневосточная зооантропоморфная символика стран света (известно, что среди новозаветных текстов Откровение наиболее пропитано мотивами и символикой ветхозаветной традиции).

Возможно также существование в Новом Завете *цветовой символики* стран света (о христианской символике цветообозначения вообще см.: Hermann/Cagiano di Azevedo, 413—444, литература на с. 443—447). Я имею в виду знаменитое место того же Откровения Иоанна, где говорится о четырех всадниках, поочередно являющихся на конях разного цвета (Apc. 6, 1—8). Так, первый всадник появился на «белом» (λευκός; albus) коне, второй — на «рыжем» (собств. огненно-красном: πυρρός; rufus), третий — на «вороно́м» (т. е. на черном: μέλας; niger), четвертый — на «бледном» (собств. на зеленовато-желтом: χλωρός; pallidus).

Обычное толкование четырех всадников и их цвета — аллегорическое. Всадник на белом коне трактуется как олицетворение бескров-

ной победы Церкви Христовой, на красном — знамение кровопролития, от которого пострадает Церковь, на вороном — скорбь и печаль, на «бледном» — смерть (возможно, гонения на христиан при римских императорах) (см., например: Ясиницкий, 56—58).

Подходя к проблеме с точки зрения ориентационной, уместно задаться вопросом, не может ли различная масть (расцветка) четырех коней символизировать четыре страны света, тем более что набор цветов — белый, красный, черный, «бледный» — поразительно совпадает с символическим цветовым рядом стран света в других культурах?

На эту мысль наталкивает описание последнего всадника: «И я взглянул, и вот, конь бледный, и на нем всадник, которому имя смерть; и ад следовал за ним, и дана ему власть над четвертою частью земли — умерщвлять мечом и голодом, и мором и зверями земными» (Apc. 6, 8). Итак, этот всадник имеет *власть над четвертой частью земли*, что предполагает, что и каждый из предшествующих всадников имел такую же четверть земли под своим началом. Об этом, однако, в соответствующих описаниях умалчивается. По-видимому, именно по этой причине перевод Вульгаты в рассказе о всаднике на бледном коне и его власти отличается от греческого — см.: Vulg.: et data est illi potestas super quattuor partes terrae, т. е. «и дана была *ему* власть над *четырьмя частями* земли», ср. греческий оригинал: καὶ ἐδόθη αὐτοῖς ἐξουσία ἐπὶ τὸ τέταρτον τῆς γῆς», т. е. «и дана была *им* власть над *четвертой частью* земли»). Вероятно, латинский переводчик попытался «исправить» греческий текст, не увидев тут логики, которая появляется, если мы предположим, что каждый всадник появлялся со своей стороны небосклона, за которую он «отвечал».

Замечу, что несколько позже (Apc. 7, 1—3) речь идет о «четырех Ангелах, стоящих на четырех углах земли..., которым дано вредить земле и морю», но которые по распоряжению свыше должны были дожидаться, пока не будут отмечены печатью Божией праведники, заслужившие спасения. Затем в нужный момент одному из ангелов был глас: «Освободи четырех Ангелов, связанных при великой реке Евфрате. И освобождены были четыре Ангела, приготовленные на час и день, и месяц и год, для того, чтобы умертвить третью часть людей» (Apc. 9, 14—19). На мой взгляд, во всех этих местах подразумеваются те же четыре всадника на разномастных конях, а их расположение «на четырех углах земли» подтверждает их соотнесенность со странами света (ср.: Kraft, 125 о связи 4 херувимов, 4 всадников и 4 ангелов: «in dieser Form wiederholt sich nun die Vorstellung in Gestalt der vier Winde»).

Более того, явлению каждого всадника предшествует у Иоанна возглас одного из знакомых нам уже «четырех животных» — божественных хранителей стран света, по очереди говорящих: «Иди и смотри!». Едва ли эта связь случайна; ведь эта «интродукция» четырех всадников — чуть ли не единственная дополнительная функция «четырех живот-

ных», которые у Иоанна, кроме этого, заняты лишь одним делом: «и ни днем, ни ночью не имеют покоя, взывая: свят, свят, свят Господь Бог Вседержитель, Который был, есть и грядет» (Apc. 4, 8). Добавлю к этому, что современные интерпретаторы Библии, вслед за лучшими рукописями, убирают второй член возгласа «Иди и смотри!»; таким образом, этот возглас оказывается обращенным не к Иоанну, а к четырем всадникам, что делает связь четырех «животных» с всадниками еще теснее (см. подробнее: Michl, Engelvorstellungen, 83—84).

В таком случае цвета лошадиной масти наверняка могут иметь символическое значение, характеризуя определенные страны света. Какие же могли бы быть соответствия? Попробуем начать с востока, помня, что именно с него начинаются почти все перечисления стран света в древних культурах Евразии. Тогда белый цвет мог бы символизировать восток, красный — юг, черный — запад и «бледный» — север. При этом возможна перестановка двух последних цветов и стран света. Черный мог означать север, а «бледный» — запад, тем более, что в последнем случае говорится, что «ад следовал ему». По наиболее, вероятно, распространенным представлениям о местоположении ада, последний должен был находиться на западе, поэтому можно предположить перескок в перечислении Иоанна с юга на север и затем на запад — такого рода порядок перечисления также широко встречается у других народов (например, в Китае и Египте).

Следует отметить, что получающаяся «роза ветров (= цветов)» неплохо соотносится с цветовыми, природными и эмоциональными коннотациями стран света, имеющими параллели в иных архаических культурах Евразии, например, в Китае, Индии, у тюрков и др. народов (ср.: Иванов, Цветовая символика, 163—177).

В нашем случае белый, красный и черный цвета практически совпадают с обычной их в Евразии символикой стран света (восток, юг и север), четвертый цвет мог быть каким угодно (чаще всего желтым, голубым или зеленоватым); таким — «бледным» (т. е. желтовато-зеленым) он и предстает перед нами в Откровении Иоанна для западной страны света.

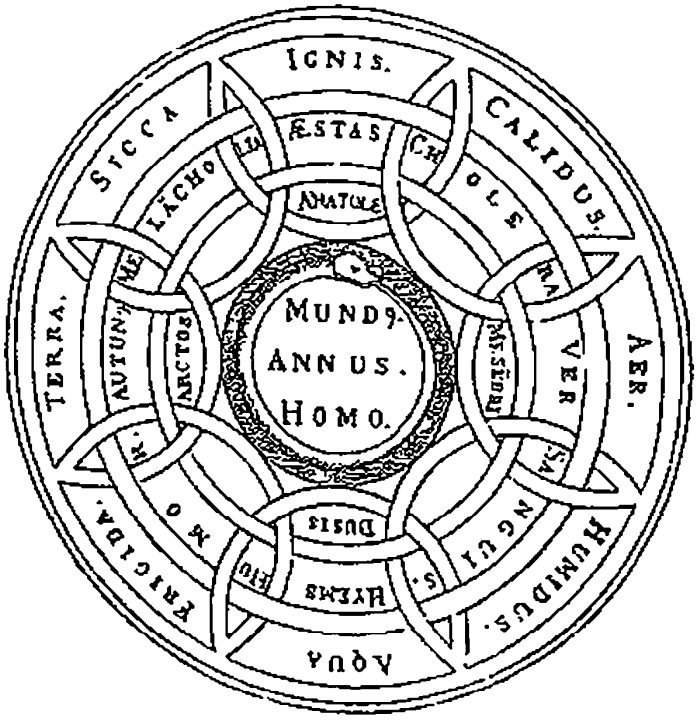
Если согласиться с предположением, что «животные», вводящие всадников, имеют с ними тесную связь и перечислены в том же порядке, что и в Apc. 4, 6, — лев, телец, человек, орел (ср.: Michl, Engelvorstellungen, 84: «Für die Wesen darf man wohl die Reihenfolge von Apk. 4, 7 annehmen»), то картина соответствий стран света, «животных» и мастей может выглядеть следующим образом:

страны света:	восток	юг	север	запад
«животные»:	лев	телец	человек	орел
масти:	белая	красная	черная	«бледная»

Выше (см. главу «Иудея») уже отмечалось, что и в Ветхом Завете есть следы употребления цветовой символики стран света и тоже в виде масти лошадей. Так, в «Книге пророка Захарии» (Sach. 6, 1—6) пророку в видéнии являются четыре колесницы, запряженные лошадьми следующих мастей: рыжие (πυρροί, rusi), вороные (μέλανες, nigri), белые (λευκοί, albi) и пегие (ποικίλοι, varii). Как и у Иоанна, они оказываются «четырьмя духами небесными, которые предстоят пред господом всей земли», т. е. речь идет о тех же предстоятелях четырех стран света перед Господом, о которых говорилось у Иезекииля и Иоанна и которые там определялись как херувимы. Судя по дистрибуции колесниц по странам света, черный цвет ассоциируется здесь с севером, а «пегий» — с югом, белый скорее всего с востоком, а красный с западом. Тогда белый (для востока) и черный (для севера) цвета Иоанна совпадают с символикой Захарии, красный же и «бледный» («пегий» у Захарии) поменялись местами.

В целом же можно, как кажется, говорить о следах, пережитках в библейской традиции существовавшей когда-то зооантропоморфной и цветовой символики стран света, характерной для многих архаических народов мира.

Христианская традиция, основываясь на позднеантичном наследии, в основном на гностическом учении, воспринятом и переданном патристикой, широко использовала в мистическом осмыслении мира



Космосхема IX в.

символическую классификацию стран света, основанную на параллелизме макро- и микрокосмических явлений — четырех эмпедокловых первоэлементов (земля, вода, воздух, огонь), качеств (теплый, холодный, влажный, сухой), времен года, возрастов человека, частей человеческого тела и др. (см. уже у Исидора Севильского: Isid., Liber numerorum [PL, 83, 183 A — 184 A]). Особенно ярко и наглядно такая система проявилась в творчестве авторов XII в. Гонория из Августодуна и Хильдегард из Бингена (монографическое исследование символизма стран света у этих писателей, а также в христианской иконографии см.: Maurmann, Himmelsrichtungen; ср. также: Мельникова, Образ мира, passim).

Весьма показательно для христианского богословия IX—XV вв. восприятие имени первочеловека ADAM как аббревиатуры греческих названий четырех стран света: A как Anatole — восток, D как Dysis — запад, A как Arktos — север, M как Mesembria — юг (см.: Augustin. In Joan. evang tract 9, 14 и 10, 12 [PL, 35, 1465; 1473]; Isid. De ord creat. 11 [Pl, 83, 942 BC]; Beda, Hex. [PL, 91, 78 C]; Alcuin. Comm. in Joan. [PL, 100, 777 B] и многих других). В одной сербской рукописи XV в. «собирание» (или «прочитывание») имени Адама представлено как работа четырех архангелов: «Вопрос. Кто нашел имя его [т. е. Адама. — А. П.]. Ответ. Ангелы. Архангел Михаил изыде на восток. И виде звезду, имя ей анатоли. И взем слово от нее, слово аз. И принесе пред Господа. Архангел Гавриил изыде на запад. И виде звезду, имя ей дисис и взем слово от нее, слово добро. И принесе пред Господа. Рафаил изыде от полудне и виде звезду, имя ей арктос. И взем слово от нее, слово аз. И принесе пред Господа. Уриль изыде на полунощь и виде звезду, имя ей <ме>севрия и взем слово от нее, слово мыслите. И принесе пред Господа. И рече Господь чьти Уриле и чече Уриль — Адам» (Тихонравов, 4, 444; ср.: Förster, 477—478).

Распределение архангелов по странам света оказывается, таким образом, следующим (добавим сразу зооантропоморфные символы): Михаил (лев) — восток, Гавриил (бык) — запад, Рафаил (орел) — север, Уриил (человек) — юг.

«Четыре животных» евангелистов

В христианском богословии уже с конца II в., а с IV в. и в христианском искусстве четырем евангелистам приданы в качестве их атрибутов и символов следующие живые существа: Матфей ассоциируется с ангелом в человеческом образе, Марк — с образом льва, Лука — быка, Иоанн — орла (см. подробный обзор: Neuss).

В христианской экзегетике существуют различные объяснения этих существ. Одно толкование принадлежит сирийской школе (Евфраиму Сирийскому, Анастасию Синаиту и др., см.: LThK, 3, 1254; Michl, Engelvorstellungen, 91—92), а также Иринею (Adv. haer. III, 11, 8 [PG. 7, 885—890]), Григорию Великому (In Ez. I, III, 1 и I, IV, 2 [PL, 76, 806 и 815—816] и

другим авторам, которые считали существа символами самого Христа в различные фазы его жизни: при рождении он человек (incarnatio), при смерти — жертвенный бык (passio), при воскресении — лев (insurrectio), при вознесении на небо — орел (ascensio). Впервые такая символика евангелистов появляется у Иринея Лионского, правда, в несколько другом сочетании: лев — Иоанн, телец — Лука, человек — Матфей, орел — Марк. Как символы евангелистов эти образы — в выше указанном сочетании — закрепились в богословии начиная с Иеронима (Comm. in Ez. I, 1, 5—10 [PL. 25, 15—22]), а с VII в. такое понимание становится обязательным. По Иерониму, их дистрибуция связана с началом повествования того или иного Евангелия. Так, человеческий образ Матфея должен отражать человеческую генеалогию Христа, с которой начинается его евангелие; лев Марка — проповедь Иоанна Крестителя в пустыне; бык Луки — жертву Захарии, орел Иоанна — возвышенный, устремленный к небесам характер зачина иоаннова Евангелия.

Происхождение и функции описанной символики четырех евангелистов представляются не до конца проясненными. Думается, четыре образа следует рассматривать генетически как зооморфные *символы стран света*, которые имеют глубокие корни в иудейской и — шире — в ближневосточной модели мира и свойственны многим архаическим культурам Евразии.

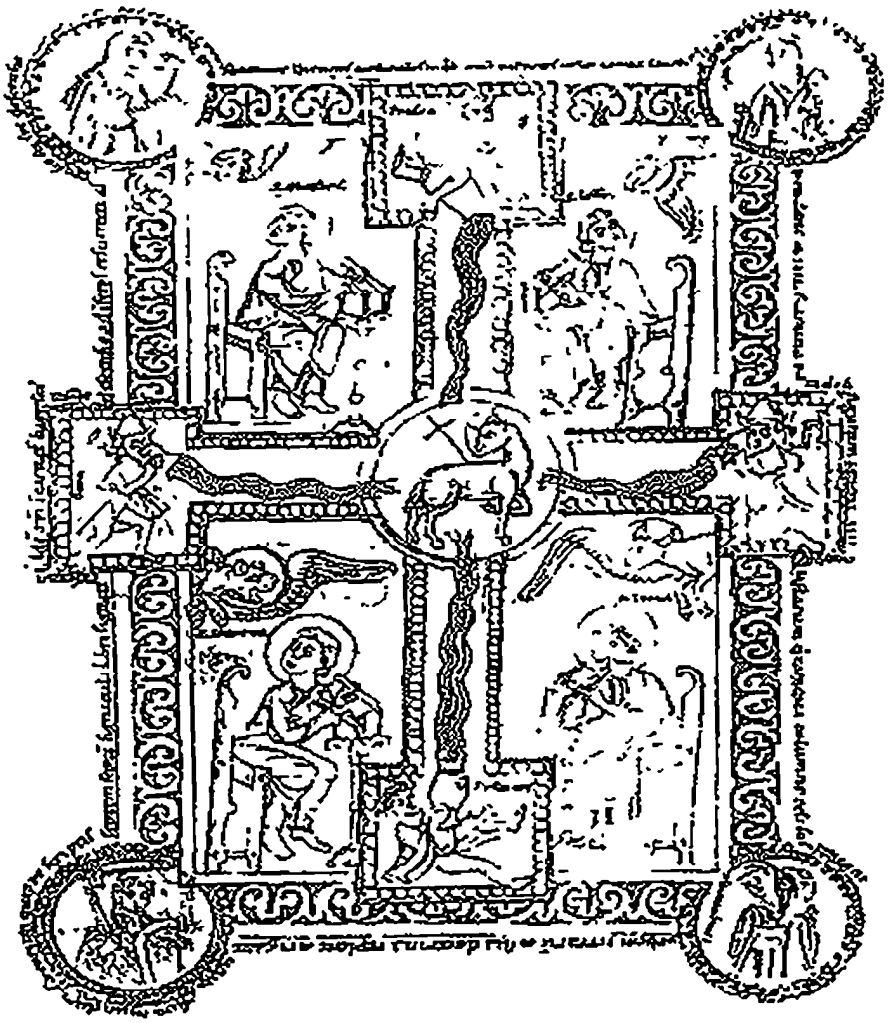
Этот вывод следует из полного совпадения символов евангелистов с «четырьмя животными» Иоанна и Иезекииля, рассмотренными в предыдущем разделе и олицетворяющими страны света. Именно от этих авторов отталкивался Ириней в своих символических построениях.

Напомню в связи с этим о любопытной аргументации в споре о количестве канонических Евангелий, предложенной Иринеем, который прямо отождествил четыре Евангелия (а значит, и четырех евангелистов) с четырьмя странами света (Adv haer. III, 11, 8): «Невозможно, чтобы Евангелий было числом больше или меньше, чем их есть. Ибо как четыре есть страны света (quattuor regiones mundi), в котором мы живем, и четыре главных ветра (quattuor principales spiritus), и так как церковь рассеяна по всей земле, а столп и утверждение церкви есть Евангелия..., то надлежит ей иметь четыре столпа (quattuor columnas)». Ириней называет евангелие «четырехобразным» (τετράμορφον τὸ Εὐαγγέλιον; quadriforme Euangelium). Таким образом, возникнув в глубокой древности как атрибуты стран света, зооантропоморфные символы затем почти потеряли свой ориентационный смысл (по крайней мере, были неясными для большинства), но в устах Иринея снова — парадоксальным образом — встретились со странами света.

Естественно, что четверичность числа Евангелий и символики евангелистов не могла остаться без последствий уже в рамках христианской символической классификации, которая развивалась на своем собственном фундаменте, используя в то же время типологически сходные, а иногда

и прямо заимствованные из средиземноморско-ближневосточного культурного наследия четырехчленные ряды символов, в конечном счете связанные со странами света (элементы, мировые царства, цвета и т. д.; ср.: Nilgen, 545—548).

Уже Киприан сравнивал четырех евангелистов с четырьмя райскими реками (Cypr. Ep. 73, 10; ср.: Paulin. Nol Ep. 32, 10). В Бамбергском евангелиарии (нач. XI в.), где Христос изображен стоящим у древа жизни в центре мира, наши символы окружают его с четырех сторон вместе с четырьмя райскими реками, солнцем, луной, небом и землей и др., воплощая христианские представления о космосе (см.: RGG, 2, 797). В литературных произведениях и изобразительном искусстве начиная с VII в. евангелисты могут стоять в одном классификационном ряду также с элементами, жидкостями, райскими реками, добродетелями и т. д. (Иоанн — воздух, вино, Фисон, ум; Матфей — земля, мед, Геон, справедливость; Лука — огонь, масло, Евфрат, сила; Марк — вода, молоко, Тигр, умеренность) (ср.: Maumann, 191—194; Woodward in: History of Cartography, 1, 336).



Изображение распятия с четырьмя райскими реками, евангелистами и их символами XI в.

У Иоанна нет никаких данных о связи «четырех животных» с той или иной страной света. Если же предположить, что зооантропоморфная символика четырех стран света Нового Завета и евангелистов сохранила какую-то связь со странами света, имевшуюся в символике Ветхого Завета, то в упрощенном виде (по астрономическим странам света, а не по промежуточным направлениям, как в Ветхом Завете) возможны следующие сопоставления: Матфей ассоциируется с севером (человек), Марк — с востоком (лев), Лука — с западом (телец), Иоанн — с югом (орел).

Уже в самом начале изобразительной традиции символов евангелистов, например, в апсиде церкви св. Пуденциана в Риме (нач. V в.) они размещались вокруг креста по его сторонам (слева ангел и выше него лев, справа орел и выше него бык). Позже в средневековых миниатюрах, мозаиках и других изображениях обычным стало иное расположение символов четырех евангелистов: вверху слева — ангел, вверху справа — орел, внизу слева — лев, внизу справа — бык. Таковы, например, четыре евангелиста в евангелиарии так называемой Palastschule IX в. в Аахене (Domschatz) или на фреске в апсиде церкви в Knechtsteden (ок. 1150 г.), где они помещены по четыре стороны от Христа (ср.: LThK, 3, 1254; другие примеры см.: Neuß, 141—325; Maurmann, 197—199). При утраченном смысле этих символов как атрибутов стран света такое расположение «животных» объяснялось совсем другими причинами: наверху — обитатели воздушных сфер (ангел и орел), внизу — обитатели земли (лев и бык) Есть примеры и прямого отождествления евангелистов со странами света. Так, одно изображение второй половины XII в. отождествляет орла с востоком, тельца с западом, ангела с севером, льва с югом (Maurmann, Abb. 15).

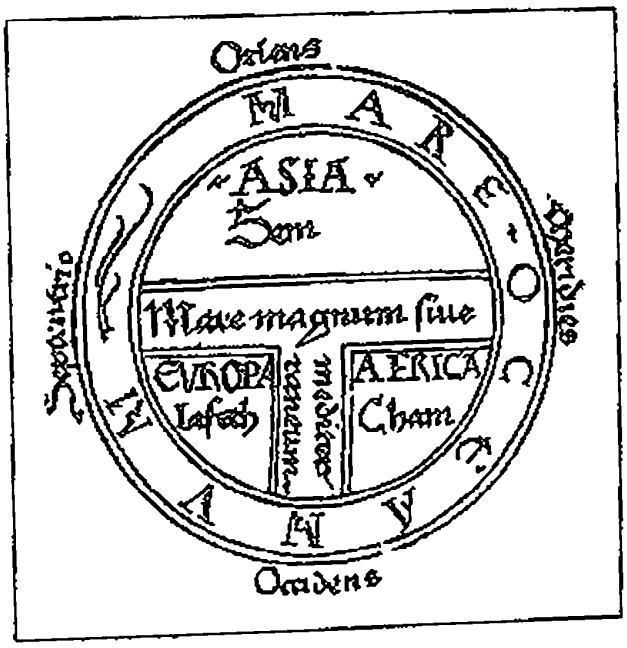
Роль четырех евангелистов, понимаемых как «столпы веры», оказывается близка роли «четырех животных» — хранителей стран света — в предшествующих религиях, где они выступали также как столпы и опоры неба, небесного престола, помощники и спутники Бога. Особенно ярко такие помощники обрисованы, как ни странно, в монотеистических религиях, вынужденных, вероятно, при замене народного многобожия одним богом окружать последнего несопоставимыми по значению и функциям помощниками (ангелами, святыми, буддами и т. д.); недаром космологическая схема буддизма предполагает Будду в центре мира, окруженным четырьмя великими царями (Catur mahārājā) — его ближайшими помощниками и спутниками, которые являются богами-хранителями четырех стран света (см. подробнее в главе «Буддизм»).

В средневековом христианстве четыре евангелиста и их символы также часто обозначали Majestas Domini, неся на себе небо (как в мавзолее Галлы Плациды в Равенне), окружая собой — как правило, располагаясь при этом по диагонали — Христа и его символы (крест в церкви св. Пуденцианы, агнец в Библии Алкуина и др.; см.: RGG, 3, 797; Nilgen, 534—543).

Ориентация карт

Влиянию восточной ориентации подверглись не только христианские храмы и культ, но и ориентация карт, которые создавались, как правило, в монастырских стенах и в соответствии с теологическими догматами изображали рай на верху карты, которая таким образом получала восточную ориентировку (Wolska-Conus, 187, 213—214). Уже мозаичная карта Палестины с греческой легендой, выложенная на полу византийской церкви в Мадабе в середине VI в. н. э., ориентирована на восток (см. публикацию карты и комментарий к ней: Avi-Jonah; Donner/Cüppers; Wolska-Conus, 217; Dilke, Maps, 151—152).

Известно, что большинство карт христианского западного средневековья — mappae mundi — ориентировано на восток (среди них такие известные, как карта Беата 776 г., Коттонская карта ок. 1000 г., Эбсторфская карта ок. 1235 г., Герефордская карта ок. 1290 г. и др.; см. о них подробнее: von den Brincken, Mappa mundi, 137—160; 175—176; Eadem, Mundus, 99—106; Simek, Mappae mundi, 1061—1091 с литературой вопроса).



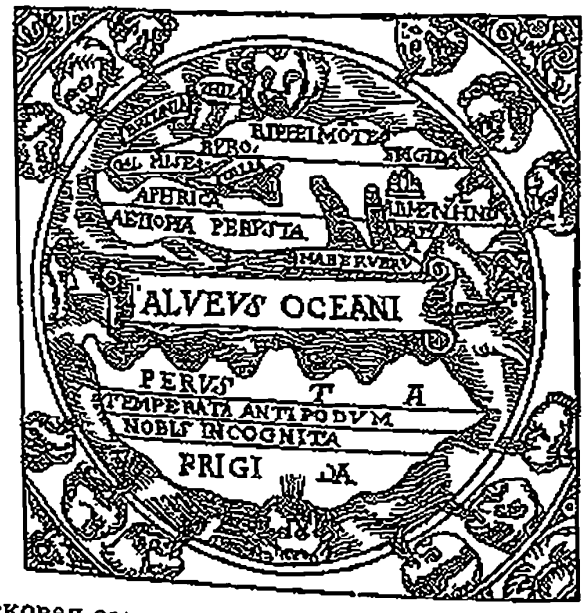
Карта мира Т-О Исидора Севильского

Генезис средневековых карт еще не до конца прояснен; предполагают, что они восходят к римским прототипам, которые, возможно, также были восточноориентированными (Wolska-Conus, 166—167). Карты мира Косьмы Индикоплова (сер. VI в.), которые сохранились лишь в поздней-ших рукописях IX—XI вв. и имеют северную ориентацию, возможно, обязаны этой ориентацией восточным (вавилонским) космологическим традициям и греческим географическим теориям (Ibidem, 175—177, 186—187; ср.: Гукова, 69: «У Козьмы она [карта. — А. П.] ориентирована

привычным для нас образом. Автор придерживается здесь традиционных для александрийской школы принципов: все карты Птолемея ориентированы на север»).

Интересно, что север и запад на карте мира Косьмы представлены в легендах как «высокие части» (δυτικὰ μέρη ὑψηλά, βόρεα μέρη ὑψηλά), а восток и юг как «низкие части» (νότια μέρη χταμαλά, ἀνατολικὰ μέρη χταμαλά). То же находим и в тексте «Христианской топографии» Косьмы: «Северная и западная части земли, которую мы населяем, — самые высокие, восточные и южные части, соответственно, низкие» (II, 3 по изданию: Wolska). В качестве аргументов в пользу «высокости» севера Косьма приводит следующие соображения: по наблюдениям мореплавателей будто бы легче и быстрее плыть на юг, чем на север, Нил течет с юга на север медленно, а Тигр и Евфрат на юг быстро; наконец, солнце вечером скрывается за огромной горой на северо-западе земли и ночью проходит невидимо за ней к востоку (см. подробнее: Гукова, 67—68).

К античным образцам восходят и другие типы средневековых западноевропейских карт. Это так называемые *саллюстиевы карты* (служившие иллюстрациями к произведениям Саллюстия) и *зональные (макробиевы) карты* мира. Последние ориентированы, как правило, на север (иногда на юг), что обусловлено наличием на как бы сферической поверхности всей Земли пяти широтных зон, одной необитаемой из-за жары (тропик), двух умеренных в северном и южном полушариях и двух «холодных», расположенных у двух полюсов Земли. Влияние на создание таких карт ориентированной на полюсы астрономо-космологической мысли Греции давало северо-южную ориентацию зональных карт (ср.: von den Brincken, Mappa mundi, 175, 177, 180—181).



Средневековая зональная карта Макробия ок. 400 г. н. э.

В средние века различным странам света на карте придавалось различное аллегорическое значение; так, в саллюстиевой карте XIV в. (Monumenta Cartographica Vetustioris Aevi. Amsterdam, 1964. 30, 18) наряду с изображениями дующих с четырех сторон ветров имелись надписи, из которых видно, что север — это область смерти, запад «vivorum et peccatorum occasum significat», юг «claritatem sapientiae et fervorem caritatis significat», а восток «lucem fidei et ort<er>um bonorum operum significat» (см. подробнее: Arentzen, 148—150).

Заключение

Христианство — религия, рождавшаяся на глазах у человечества, обладавшего письменностью и запечатлевшего процесс возникновения и развития богословских догматов и обрядовой практики, в отличие от большинства других религий, чье начало теряется во тьме дописьменной истории.

Именно поэтому мы можем часто проследить зарождение, закрепление и практическое использование тех или иных ориентационных принципов внутри становящейся христианской церкви. В полемике с иудаизмом, от которого откололось христианство, и с языческими культами, окружавшими новую религию и воздействовавшими на становление ее обрядности, произошло закрепление единой для всех сфер христианской жизни сакральной стороны — востока. Такого единства ориентационных принципов не знает, пожалуй ни одна другая культура или религия. На восток возносят христиане свою молитву, туда лицом обращают они своих покойников, ибо там находится рай, в который следует стремиться душе, в сторону востока обращена алтарная часть храмов, восточная ориентация характерна и для христианской картографии. Новозаветная, как и ветхозаветная символика стран света знает, хотя и в стертой форме, зооантропоморфный и цветовой ряды символической классификации, которые превратились в четыре символа евангелистов.

Глава 12. ИСЛАМ

«Обрати свое лицо в сторону Запретной мечети. И где бы вы ни были, обращайте ваши лица в ее сторону».

Коран, 2:139 (144)
(перев. И. Ю. Крачковского)

Общие замечания

Ислам — одна из мировых религий, которая сыграла большую роль в истории евразийской цивилизации. Основатель ислама Мухаммад (Мухаммед, Магомед) жил в 570—632 гг., н. э. и считается пророком Аллаха; через Мухаммада был передан людям текст Корана. По мнению исследователей, «в чисто религиозном плане рождение ислама связано как с влиянием и развитием предшествовавших ему религий — христианства, иудаизма и зороастризма, так и с эволюцией религиозного сознания жителей Аравии, со специфическими аравийскими формами синкретического монотеизма» (Ислам, 103). В дальнейшем анализе исламской сакральной ориентации по странам света мы не раз будем сталкиваться с пережитками доисламских представлений о пространстве и с их наложением на ориентационные принципы других религий.

Источником нашей информации об ориентационных принципах ислама служит главная священная книга мусульман — *Коран*, многочисленная арабская богословская и географическая литература, картография, памятники архитектуры и археологические материалы.

Арабские доисламские представления

О почитании среди доисламских жителей Аравийского полуострова солнца сообщают античные и раннехристианские авторы (см.: Herod. 3, 8. Strabo, 16, 26, Philostorg. H e , 3, 4 [GCS, Philostorg. 32—33]; ср.: Nissen, Orientation, 70—71; Dölger, Sol, 31, 185—186, Henninger, 94). Как и библейские пророки, Мухаммад вел решительную борьбу против реликтов солнцепоклонства (Коран, 41· 37: «Не поклоняйтесь солнцу и луне, а поклоняйтесь Аллаху, который сотворил их, если вы его почитаете!»; ср.: 27: 24: «Я нашел, что она [т. е. царица Савская] и ее народ поклоняются солнцу вместо Аллаха, и сатана разукрасил им их деяния и отвратил их с пути, и они не идут прямо...»).

Известен рассказ, хотя и довольно поздний, о царице Савской, у которой в спальне окно выходило на восток. Каждое утро, как только солнечные лучи проникали в комнату, царица простиралась ниц перед солнцем (Tallqvist, 126). К. Таллквист считал восточную «киблу» цари-

цы Савской свойственной всем домусульманским арабам (см. также: Gordon, 215).

Судя по всему, как и у других семитских народов, у древних арабов существовала восточная солярная ориентация, следы которой усматриваются в названиях стран света (см.: Chelhod, Contribution, 250—255). Так, название «севера» совпадает со словом šamāl, означающим «левая сторона, лево» (отсюда арабское название Сирии — Šam); название южного ветра и юга звучит как jamīna („справа", ср. название страны Йемен в Южной Аравии); южный или юго-восточный ветер называется также janūb (с правой стороны дующий ветер); dabūr означает и «запад», и «заднюю сторону» (Tallqvist, 125—126). Таллквист предполагает также, что при отсутствии слова, обозначающего «перед» и «восток» одновременно (как в др.-евр., см. выше), его роль, вероятно, выполняло слово «кибла» (qibla), означавшее изначально направление молитвы на восток (Ibidem).

Возможно, первоначальная восточная ориентация арабов отразилась в символическом описании обитаемого мира в форме птицы, клюв которой — Китай, правое крыло — Индия, левое — хазары, грудь — Мекка и центральные арабские страны, хвост расположен на западе мира (описание принадлежит исламскому автору VII в. 'Абдаллāху; см.: Крачковский, 4, 51).

Известно также, какую роль играли в ориентации на местности бедуинов Внутренней Аравии две крупнейшие звезды, хорошо видимые на ночном небе — северная Полярная звезда (el-ǧedī) и южная Канопус (šēl); по ним до сих пор ориентируются бедуины в сирийской пустыни (см.: Henninger, 91, 113, 115—117). С их помощью задавались направления относительно оси север — юг следующим образом: «помести Полярную звезду на свое лицо» (имеется в виду север), или «помести Канопус на свое лицо» (юг), или «пусть Полярная звезда остается на твоей правой (левой) брови» (северо-запад или северо-восток), или «пусть Канопус остается на твоем правом (левом) веке» (юго-восток или юго-запад) (Hess, 585—586, Tallqvist, 148).

Возможно, домусульманские истоки имеет довольно поздняя мусульманская традиция символической классификации, по которой 4 страны света ассоциировались с четырьмя элементами и с архангелами — ветер и Джабрāаэйл, прах (земля) и 'ақл-и кулл, вода и Исрāфйл, огонь и 'Азрā'йл (Бертельс/Бакоев, 80; ср.: Топоров, О числовых моделях, 24).

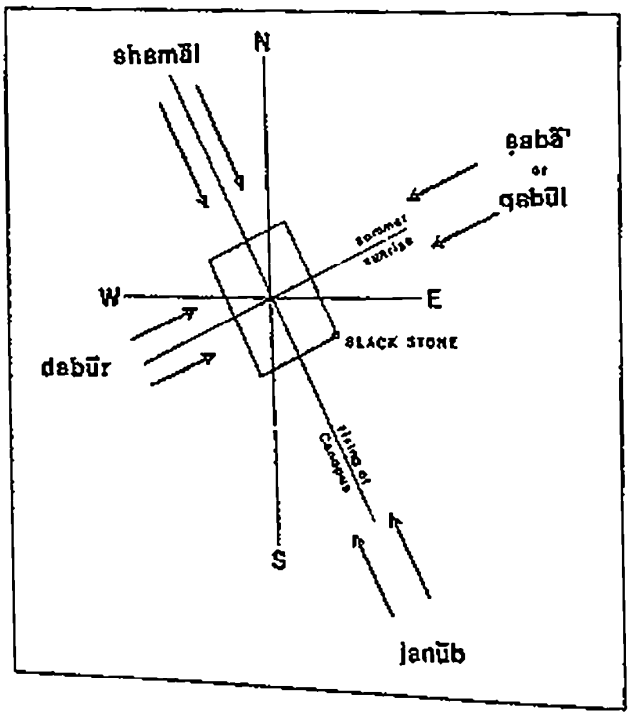
Ориентация храма Каабы в Мекке: От языческого храма к мусульманской святыне

Избрание Мекки священным центром ислама привело к усилению почитания одного из древнейших храмовых комплексов арабских племен — храма Каабы (Ка'аба), расположенного в Мекке. Задолго до Мухаммада Кааба стала национальной святыней арабов, в ней поклоня-

лись солнцу и луне, там находилось, перед реформой Мухаммада, около 360 идолов божеств, почитавшихся в различных местностях Аравии; самый большой из них представлял собой Хубала — бога грома и дождя, покровителя Мекки. Главной достопримечательностью храма является «черный камень» (из лавы, или метеоритного происхождения), вделанный изнутри в восточный угол храма. Для мусульман это — главный предмет поклонения, символ могущества Аллаха, ниспосланный им на землю. По преданию, он был принесен Ибрахиму (Аврааму) из рая архангелом Джабраилом (Гавриилом); на самом же деле это был один из наиболее почитаемых в доисламский период идолов Каабы.

Первоначально Кааба была языческим храмом со входом, как чаще всего встречается в древних культурах Ближнего Востока, на востоке, вернее, на северо-востоке, поскольку храм, представляющий в плане прямоугольник (с основанием 12,5x10 м, высота храма 15 м), расположен своими сторонами под небольшим углом к странам света (о доисламской конструкции храма см. подробнее: Creswell, I, 1, 1—10). Исследования показали, что короткая ось храма ориентирована на самое южное положение заходящей луны во время зимнего солнцестояния на горизонте этой местности, а длинная ось — на местный пункт восхода Канопа — самой яркой звезды южного горизонта (Hawkins, King, 102—109).

Весьма вероятно, однако, что ориентация стен Каабы была изначально, еще в предисламский период, связана с направлением четырех ветров, дующих в этой местности по промежуточным странам света — šamāl (северо-восток), dabūr (юго-запад), janūb (юго-восток) и ṣabā' или qabūl (северо-восток). Об этом сообщают некоторые средневековые исламские авторы (например, ал-Бируни: «арабы связывали четыре стороны с местами, откуда дуют ветры» — Бируни, 264); кстати, сходная картина наблюдается в древнем Вавилоне. Д. А. Кинг сопоставляет ориентацию Каабы по ветрам с «Башней ветров» в Афинах, которая так же, как и Кааба для арабов, представляла собой микрокосм греческого универсума (King, Alignments, 306—308).



Соотношение ветров и стен Каабы

Важно заметить, что слово, обозначающее юго-западный ветер dabūr, имеет первичное значение «задняя сторона», будучи однокоренным с такими словами, как dabara — «быть сзади» и dubr — «спина, зад» (Tallqvist, 125; ср. евр. dĕbir).

Интересно, что древние арабы ассоциировали левую, неблагоприятную в их представлении сторону с севером, а правую, благоприятную — с югом (Chelhod, Contribution, 248—253). Это, как уже отмечалось, свидетельствует об изначальной восточной ориентации доисламских арабов. Средневековые мусульманские источники сообщают, что круглые дома языческих жителей Мекки открывались в сторону востока. С точки зрения храма Каабы восточная ориентация предполагает обращение в сторону ветра qabūl, который дул с северо-востока, т. е. летнего восхода солнца. Знаменательно в этой связи, что само слово «кибла» (qibla — священное направление молитвы) стоит в непосредственном родстве с названием ветра «кабул» — qabūl (King, Alignments, 309; History of Cartography, II, 1, 189). Недаром ранние мечети, как установил русский востоковед В. Бартольд, имеют восточную ориентацию (Barthold, 245—250). Вероятно, здесь сказывается влияние доисламского предпочтения востока как сакрального направления (позже эти мечети были переориентированы в сторону Мекки). Недаром, вероятно, и сам «черный камень» находится в юго-восточном углу храма, а в 20 м к востоку от Каабы располагался священный источник Замзам; между Каабой и Замзамом стояли две статуи языческих богов, которым приносились жертвы (Большаков О. Г., 52). Т. Андрэ, сравнив раннехристианские и раннеисламские религиозные обряды и обычаи, считает, что и первоначальная кибла арабов была восточной (Andrae, Ursprung, 4 ff.).

Исходя из всего вышесказанного, можно предположить, что астрономическая ориентация самой Каабы — по Канопу и положению луны — могла быть случайной и лишь позднее замеченной и описанной мусульманами, чтобы подчеркнуть космическое значение храма. Первоначально же храм мог быть ориентирован только по ветрам, господствующим в этой местности (см.: King, Alignments, 309).

В исламе Кааба стала восприниматься как центр мира, как пуп земли — ṣurrat al-ard (Gaudefroi-Demombynes, 30, 69; Wensinck, Ideas). Мусульманские легенды утверждали, что не кто иной, как Адам, прогнанный из рая и добравшийся до Мекки, возвел первое здание (палатку) над камнем, который был дарован ему Аллахом (Ислам, 123), а гробница Адама и Евы находится у подножия горы Абу Кубайс, расположенной к востоку от Каабы (Ибн Джубайр, 67, 265). Именно в Мекке библейский Авраам (араб. Ибрахим) должен был заключить договор с Аллахом, установить свои законы и открыть паломничество в Мекку (Большаков О. Г., 106).

Четыре угла Каабы имеют свои названия: восточный угол называется по «черному камню», установленному в нем, «черным углом» (ар-

рукн ал-асвад), южный — «йеменским» (ар-рукн ал-йамани), западный — «сирийским» (ар-рукн аш-шами), северный — «иракским» (ар-рукн ал-'ираки) (*Ислам*, 123).

В средние века каждая стена и угол Каабы ассоциировались с определенным районом мира (Wensinck, Ka'aba, 584—592); упоминание об этом встречается впервые в тексте X в., но восходит, по-видимому к более равним временам. Позже существовали специальные карты и схемы, показывающие, от каких регионов к какой части Каабы (их получалось восемь) направлена кибла.

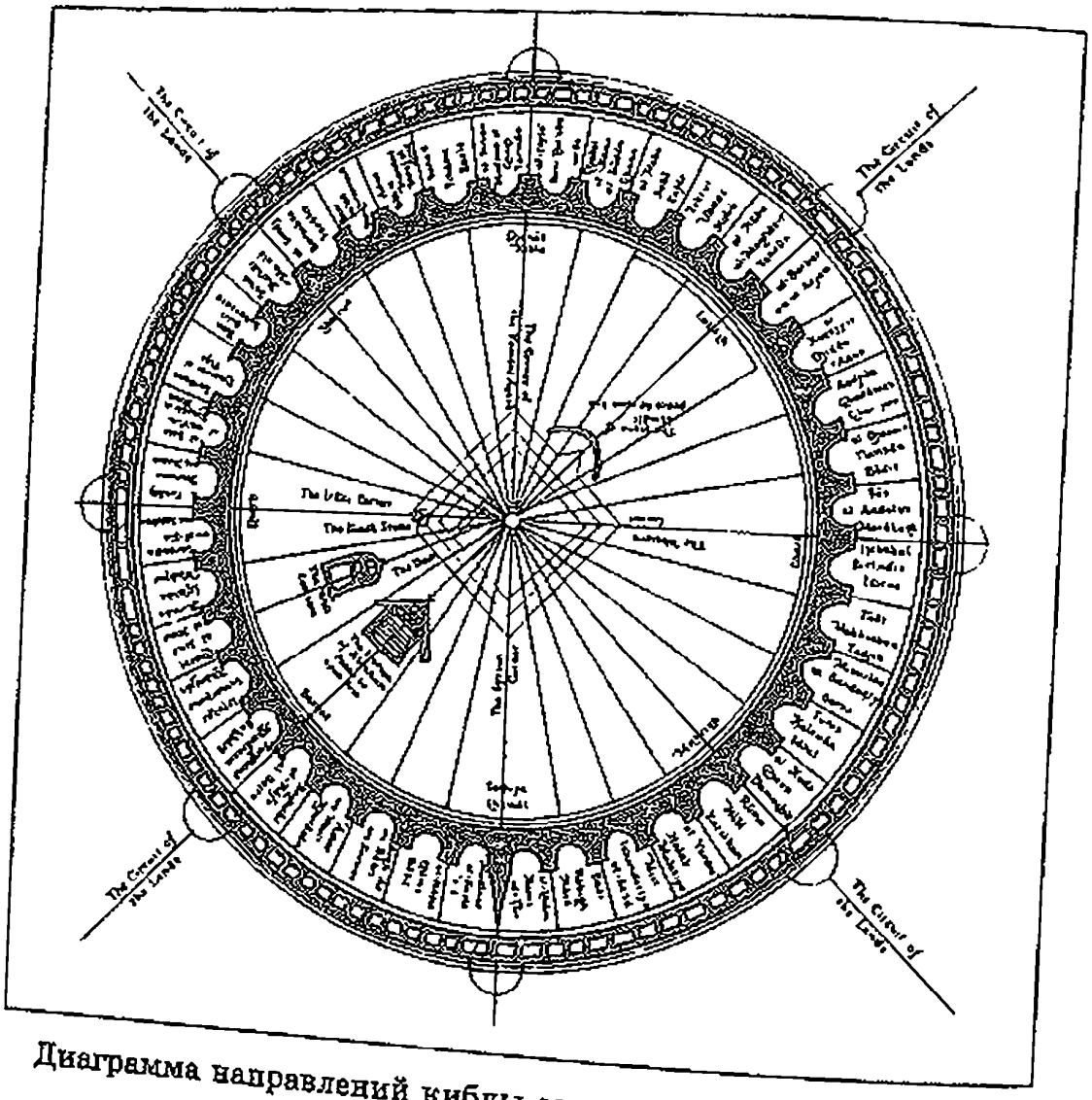


Диаграмма направлений киблы относительно Каабы XVI в.

Представление о таких справочниках дает, например, глава «Кибла жителей каждой страны» из «Книги путей и стран» арабского географа Ибн-Хордадбеха (IX в.): <<Кибла жителей Арминийи, Азарбайджана, Багдада, Васита, ал-Куфы, ал-Мада'ина, ал-Басры, Хулвана, ад-Динавара, Нихаванда, Хамазана, Исбахана, ар-Рейа, Табаристана, всего Хурасана, страны ал-Хазар, индийского Кашмира направлена к стене [храма] ал-Ка'бы — туда, где его ворота.

Эти [местности расположены] левее Северного полюса до середины ал-Машрика.

Что касается ат-Туббата (Тибета), страны тюрок, ас-Сина и ал-Мансуры, расположенных в восьми частях по ту сторону середины ал-Машрика, то их кибла находится близ «черного камня».

Что касается киблы жителей ал-Йемена, то молятся они, обратившись к «Йеменской колонне». Их лица обращены к лицам жителей Арминийи, когда молятся те.

Что касается жителей ал-Магриба, Ифрикийи, Мисра, аш-Шама и ал-Джазиры, расположенных в средней части ал-Магриба, то они молятся, обращаясь лицом к «Шамской колонне». Их лица во время молитвы обращены к лицам жителей ал-Мансуры, когда молятся те.

Таковы киблы людей и стороны, куда они обращаются во время молитвы>> (Ибн Хордадбех, 54—55; замечу, кстати, что слово *левее* в этом тексте может означать только *к востоку*, что выдает пользование южно-ориентированной картой; ср. глоссу переводчицы Ибн Хордадбеха Н. Велихановой: «левее [западнее]»).

Предание сохранило забавные рассказы, как ученый паломник из Самарканда в XI веке и такой же из Египта в XIII веке приезжали в Мекку, чтобы удостовериться, что кибла в их родных городах действительно направлена в первом случае на зимний заход солнца, во втором — на зимний восход (King, Alignments, 310).

Ориентация «киблы» в исламе

Из исламской традиции известно, что какое-то время «кибла» — священное направление молитвы (*намаза*) Мухаммада и его сподвижников — была направлена на Иерусалим в соответствии с тесными связями, установившимися на первых порах религиозной деятельности Мухаммада между иудаизмом и исламом (Creswell, I, 1, 11—13). Считается, что одна из первых мечетей, построенных Мухаммадом в Медине, была ориентирована на север, в сторону Иерусалима (см. ниже). Однако с 624 г. н. э. (по традиции, на 16 или 17 месяце после хиджры), после того как возникли трения в отношениях с иудеями, проживавшими в Аравии, а пророк перебрался из Мекки в Медину, кибла была перенесена с Иерусалима на Мекку, символизируя разрыв между двумя вероисповеданиями и обращение Мухаммада к древнеарабским традициям. Об этом ясно говорится во 2 суре Корана — одной из древнейших в исламском писании, где предписывается во время молитвы обращаться «лицом в сторону Запретной мечети», ср.: 2: 138; 2:139 (144); 2:144(149); 2:145(150).

Перемена ориентации молитвы имела поистине историческое значение для судеб ислама (Creswell, I, 1, 12; Schedl, 181—186). Как указывается в современной работе об исламе, «это событие явилось одним из по-

воротных пунктов в истории первоначального ислама и имело важные
политико-религиозные последствия. Оно ознаменовало осознание Про-
роком принципиального отличия своей проповеди от учений иудеев и
христиан... В ранних хадисах (преданиях о Мухаммаде. — А. П.) при-
знание ал-Киблы на ал-Ка'бу выступает одной из отличительных черт
последователей ислама... Перемена ал-Киблы подчеркнула аравийскую
специфику новой веры и в конечном счете значительно облегчила рас-
пространение ислама в Аравии. Именно с момента перемены ал-Киблы
ислам постепенно начинает выходить за рамки реформаторского дви-
жения, становясь самостоятельной религией» (Ислам, 136).

Говоря географически, для Мухаммада, находившегося тогда в Ме-
дине, перенос киблы означал перемену священного направления на 180°
с севера на юг

Судя по тексту Корана, не все сразу приняли новое направление киблы, были и недовольные, которых Мухаммад должен был увещевать и остерегать. Традиция рассказывает, что причиной перемены киблы были насмешки евреев по поводу зависимости Мухаммада от иудейских религиозных предписаний (по словам Табари, I, 1281, евреи говорили: «Мухаммад и его сторонники не знали, где их кибла, до тех пор, пока мы их этому не научили»). По одной версии, пророк провозгласил новую киблу в мечети Куба́, по другой — в мечети Бану Салимы, которая с тех пор носила имя «мечеть двух кибл» (Masdjid al-Ḳiblatain) (см.: Dölger, Sol, 186; Wensinck, Kibla, 1059—1061; Creswell, I. 11—13; Schedl, 185—204).

Отныне всякая молитва и некоторые другие культовые действия должны были быть направлены в сторону Мекки, где бы они не совершались — в Средней Азии, в Африке, Индии или Испании. Этот закон сохраняет свою силу и поныне.

Это священное направление молитвы стало чрезвычайно важным элементом религиозного культа мусульман, оно наложило заметный отпечаток на мусульманскую архитектуру, географию и картографию, математико-астрономические занятия мусульманских ученых и т. д.

Во многих странах и языках исламского мира слово «кибла» стало употребляться в значении той страны света, где находится Мекка. Естественно, что у разных народов это были разные страны света. Так, слово «кибла» — в различных произносительных вариантах — означает в Египте, Палестине, Малой Азии, на Северном Кавказе «юг», в странах Магриба — «восток», в Хадрамауте — «запад» и т. д. (ср. в языках мусульманского Северного Кавказа обозначение юга: табас. qibla, агул. qibla bagw, захур. qiblä, черкес. koble, p'qobla, авар. qilba (sic!), арчин. qilbalin rak, ср : Tallqvist, 127).

Любопытно отметить, как меняется значение слов, означающих страны света, от столкновения их с киблической ориентацией. Так, арабское слово šemāl (левая сторона) в северо-арабском регионе означает (в

соответствии с обычной для доисламских арабов восточной ориентацией) «север»; в то же время в Хадрамауте это слово приобрело почти противоположное значение — «юго-запад», или даже «юго-юго-запад», поскольку кибла по отношению к Мекке здесь — западная и левая сторона совпадает с югом! (Taliqvist, 123, Anm. 1). То же произошло со словом dabūr (задняя сторона, запад), которое в Сицилии приобрело значение «север», так как север становился здесь «задней стороной» при обращении с молитвой в сторону Мекки (Ibidem, 125).

Ориентация мечетей и культовых действий

На ранних этапах истории ислама мечети (*месджид* — «место поклонения») были местами собрания общины, куда собирались люди не только для молитвенного обряда, но и для решения общественных вопросов, например, суда. При преемниках Мухаммада, особенно при Аббасидах (т. е. столетие с лишним спустя после смерти пророка в 632 г.) мечети стали исполнять только богослужебные и религиозные функции.

Вопрос о первоначальной ориентации мечетей до момента переноса киблы с Иерусалима на Мекку не прост. Древнейшая мечеть в Кубá — небольшой деревне в 4 км от Медины, где на пути из Мекки в Медину в 622 г. останавливался пророк, имела в плане квадрат и представляла собой открытый двор, окруженный по сторонам крытой колоннадой. Мечеть имела дверь на западной стороне, а на противоположной восточной стороне находился культовый камень. Эти сведения донесли до нас средневековые мусульманские паломники, которые, посещая Медину, описывали и мечеть в Кубá. Из этого обстоятельства В. Бартольд делает вывод, что мечеть была ориентирована не на север, к Иерусалиму, а на восток, как христианские базилики того времени (Barthold, 247—248 = Бартольд, 6, 540—541; Большаков О. Г., 104).

Считается, что и одна из древнейших мечетей в Медине была обращена к Иерусалиму на север (Nissen, Orientation, 71; Большаков О. Г., 104), что, однако, не подтверждается данными о расположении дверей мечети: они были со всех четырех сторон, причем, южные вовсе не были главными, гораздо больше их было с запада, со стороны базара, и именно эти ворота были, по-видимому, основными для посетителей мечети (Barthold, 248). Бартольд считал почему-то, что идея ориентации на восток свойственна была только христианам и стояла в полном противоречии с представлениями древних языческих народов, поэтому он приписывал восточную ориентацию ранних мечетей христианскому влиянию и видел в этом обстоятельстве подтверждение тезиса о большей близости между ранним исламом и ранним христианством, нежели между первым и иудаизмом (Ibidem, 248—249). Однако, как мы видели выше, восточная ориентация была вовсе не чужда доисламским арабам, более

того, она была, по-видимому, основной, что вполне соответствует солярному характеру их верований (ср.: King, Alignments, 309).

Итак, с момента перенесения киблы на Мекку все мечети должны были ориентироваться в сторону Мекки и ее храма Каабы. Внутри мечети это направление обозначается *михрабом* (miḥrāb) — специальной нишей для молитвы (Creswell, I, 147—148); в этом направлении обязаны молиться все мусульмане, где бы они ни были: соблюдение киблы было необходимейшим условием правильности молитвы. Слово «михраб» употребляется еще в Коране (34:13/12; 38:21/20) в значении «святилище», «алтарь», с VII века михрабы уже засвидетельствованы в мечетях в функции указателя направления молитвы. Михрабы нередко бывали украшены колонками и аркой с резьбой по камню.

Многие другие ритуалы и обычаи были также связаны с направлением на Каабу. Так, например, призыв к молитве (*азан*) муэдзин произносит, обратясь лицом к Мекке; в эту же сторону следует обращаться при совершении ритуала *ихрама* и *ихлала* при ритуальном очищении во время *хаджжа* (паломничества в Мекку) и в некоторых других ритуальных действиях. Голова жертвенного животного при принесении его в жертву должна быть обращена в сторону Мекки, существует запрет плевать или справлять нужду в сторону киблы и т. д. (Nissen, Orientation, 70—78; Wensinck, Kibla, 1059—1061; History of Cartography, II, 1, 189).

Картину тотальной подчиненности жизни мусульман кибле довершает обычай хоронить своих покойников, как правило, на правом боку лицом по направлению к Мекке (*джаназа*), причем умерший кладется таким образом еще до погребения (Atkinson, 85; Wensinck, Kibla, 1060). Так, например, сибирские татары, принявшие ислам, хоронили своих покойников на правом боку головой к западу, так что лицо оказывалось обращенным на юг, где, по их представлениям, находилась Мекка (Семейная обрядность, 120). О единстве киблы и ориентации погребенного свидетельствует описание гробницы пророка в мечети Медины, оставленное Ибн Джубайром в XII в. (Ибн Джубайр, 132—133). По его словам, гробница была расположена в юго-восточной части мечети; «четыре ее стороны расположены в отношении киблы столь удивительным образом, что во время молитвы никто не может повернуться к ней лицом, будучи отклонен от нее». При этом голова пророка находилась на юго-западной стороне гробницы, поэтому «для приветствия встают, повернувшись к кибле в направлении священного лика».

В связи с такой жестко предписанной ориентацией рано возникла нужда в астрономическо-географическом обосновании нахождения киблы в любой точке исламского мира; со времени грандиозных завоеваний это означало — от Андалузии до Средней Азии.

Начиная с VIII века появляется обширная литература, в которой мусульманские астрономы и математики вычисляют киблу для любой местности, исходя из координат Мекки и этой местности, составляют

справочники киблы для любого пункта, определяемого по градусам широты и долготы, дают рекомендации для легкого практического нахождения киблы в любой местности и т. д. Именно из этих штудий возникли и проникли затем в европейские языки такие термины, как «азимут», «зенит», «надир» (Gordon, 214).

Параллельно с научно-астрономической киблической литературой, которая вытекала из греческой науки и имела элитарный характер, с X в. нам известны тексты, отражающие «народные знания», чуждые расчетам и теории. Эти тексты содержат киблическую священную географию, сфокусированную вокруг Каабы (History of Cartography, 2, 1, 189), каждая сторона которой ассоциировалась с какой-то страной (см. об этом выше).

И все же, несмотря на достижения исламских ученых, известно большое число отклонений ориентации оси мечети от астрономической киблы. Они объясняются разными причинами. Одна из них та, что на ранних этапах возникновения мечетей арабы не умели еще определять астрономическую киблу, поэтому многие ранние мечети имеют приблизительную, по странам света определяемую ориентацию в сторону Мекки (ср.: Barmore, 82). Построенные на их месте позже новые мечети сохраняли часто старую ориентацию, хотя уже была известна астрономическая точная кибла. Некоторые же мечети строились на месте языческих храмов или христианских церквей, чья ориентация оставалась неизменной. Далее, в городах с более или менее регулярной системой улиц строившиеся мечети вынужденно подчинялись существующей ориентации улиц.

Мусульмане часто находили выход из положения, устанавливая с помощью михраба внутреннюю «правильную» ориентацию киблы, не совпадающую с внешней ориентацией мечети (King, Alignments, 304—305; об отклонениях от «правильного» направления см. также: Barmore, 81—98). Причиной отклонений мог стать также перенос старых ориентационных принципов из одной местности в другую. Так, большая мечеть в испанской Кордове, построенная в VIII в., имеет михраб на южной стороне вместо ожидаемой восточной, ибо Мекка находится к востоку от Испании. «Виновниками» такой ошибки оказались сирийские архитекторы, строившие мечеть по привычным для Сирии планам с южно-ориентированной киблой (Gordon, 218).

Любопытную церемонию представляет собой *тавааф* (букв. «обход», «хождение вокруг») — ритуальный обход храма Каабы во время хаджжа. Для его свершения паломник должен войти во двор мечети ал-Масджид ал-Харам, где находится храм Каабы, через «Ворота мира» (Баб ас-салам), причем вступить на священную землю он должен правой ногой. Затем он подходит к восточному углу Каабы, где целует «черный камень», и дальше его путь лежит вокруг храма по мощеной дорожке. Семикратный обход храма совершается по часовой стрелке,

т. е. слева направо (ср. индийскую «прадакшину», римскую «декстрацию» и славянское «посолонь»). По пути паломник совершает поклонение разным углам храма, а в конце обхода, подойдя к специальному месту у входа в Каабу (*ал-мультазам*), прижимается к стене и, подняв правую руку в сторону входа, произносит хвалу Аллаху. Предполагается, что основные элементы тавафа достались в наследство мусульманам от доисламских времен (Gaudefroi-Demombynes, 205—224; Ислам, 217—218).

При том, что исследователи говорят о движении во время тавафа «слева направо» (ср. также: Большаков О. Г., 54), кажется, реальное направление движения могло быть и *по* часовой стрелке, и *против*. Вот как описывает таваф арабский путешественник испанского происхождения XII в. Ибн Джубайр: «У почитаемого Дома четыре угла, и он почти квадратный... Первый угол его — угол, в котором находится Черный камень; от него начинается таваф. И обходящий отступает, чтобы свободно пройти мимо него, а почитаемый Дом находится с левой стороны. После этого он встречает угол иракский, который обращен к северной стороне, затем угол сирийский, а он обращен к западной стороне, затем угол йеменский, а он обращен в сторону юга. Затем он возвращается к углу Черного [камня], который обращен в сторону востока. И этим завершается первый таваф» (Ибн Джубайр, 46—47).

Как мы видим, здесь описывается таваф, производимый против часовой стрелки. По мнению некоторых исследователей, при том, что сами паломники верили, что они имитируют движение солнца по небу, таваф осуществлялся в противоположном направлении. Предполагают, что в языческой Мекке это движение было, действительно, по солнцу, Мухаммад же, как это он делал неоднократно, перенял языческий обряд, изменив направление движения на противоположный (Chelhod, Contribution, 252). В то же время существует теория, что обратное (относительно солнца) направление священного движения могло быть изначальным, поскольку в тропическом поясе, в котором расположена Мекка, солнце в определенное время года движется иначе, чем в Северном полушарии, и отбрасывает тень в другую сторону (Bosquet, 106).

Таким же еще доисламским по происхождению обычаем является обязательное для паломников в Мекку посещение священных мест в предместье Мекки — гор Арафат, Муздалифы и Мины. Поскольку от Муздалифы до Мины следовало пробежать за время от рассвета до восхода солнца, исследователи связывают эти ритуальные действия с почитанием Солнца, существовавшим в доисламские времена (Большаков О. Г., 53—54).

Ориентация в астрологической географии

Что касается представлений об ойкумене в целом, то с точки зрения ориентации по странам света интересно традиционное географическое и административное деление арабского халифата на четыре четверти — ал-Машрик (на востоке), ал-Магриб (на западе), ал-Джарби (или ал-Джудайй — на севере), ат-Тайман (на юге). При этом названия для северной и южной четвертей дали самые выдающиеся звезды северного и южного полушарий — Полярная (ал-Джадй или ал-Джудай) и Канопус (ат-Тайман). В «Книге путей и стран» Ибн Хордадбеха (как и у его младшего современника ал-Йа'куби) все описание мира построено по этим четвертям, при этом оно начинается с восточной четверти, затем переходит на запад, затем на север и, наконец, на юг (см., например: Ибн Хордадбех, 61, 83, 106, 109—110, 123; ср.: 288).

С членением мира на четверти связана и астрологическая география арабов. Тот же Ибн Хордадбех, основываясь на географических работах своих предшественников, описывает «круг Земной», разделенный на четыре сектора. Надпись, украшающая восточную четверть, такова:

«Вот все, что содержит в себе эта четверть: жар, влажность, характер воздуха, кровь, весну и юность. К ней относится ал-Машрик, ветер у нее — южный, часы ее первый, второй и третий, из физических сил ей принадлежит естественная пищеварительная способность, из вкусовых качеств — сладость, из планет (светил) — Луна, Венера, из созвездий — созвездия Овна, Тельца и Близнецов» (Ибн Хордадбех, 126).

Такие же характеристики содержатся в южной, западной и северной частях круга. Для удобства сведем их в таблицу:

страны света	восток	юг	север	запад
четверти мира	ал-Машрик	ат-Тайман	ал-Джарби	ал-Магриб
сезон	весна	лето	осень	зима
возраст	юность	молодость	зрелость	старость
физические характеристики	жар влажность	жар сухость	холод сухость	холод влажность
элементы	воздух	огонь	земля	вода
планеты	Луна, Венера	Солнце, Марс	Сатурн	Юпитер, Меркурий
знаки зодиака	Овен, Телец, Близнецы	Рак, Лев, Дева	Весы, Скорпион Стрелец	Козерог, Водолей, Рыбы
часы дня	1—3	4—6	7—9	10—12
жидкость тела	кровь	желчь	черная желчь	слизь
вкус	сладкий	горький	вяжущий	соленый
«физические силы»	пищеварение	духовные и органические	силы сцепления	—

Из таблицы мы видим, что символическая классификация явлений макро- и микрокосма, наложенных на страны света, создает у мусульман такую же, как в Китае, астрологическую географию. Отметим странную особенность исламской классификации, при которой после востока и юга следует не ожидаемый запад, а север (это видно из иного порядка следования сезонов, возрастов, знаков Зодиака и часов дня).

Ориентация карт

Необходимость математически и астрономически рассчитывать киблу в любом месте исламского мира по отношению к Мекке, а также графически наглядно демонстрировать эту взаимозависимость местностей на поверхности земли привела к тому, что в арабо-исламском мире был довольно велик интерес к картографии. Оказавшиеся никому не нужными в христианском мире Западной Европы и в Византии геокартографические и астрономические теории и расчеты великого Птолемея нашли поэтому в исламской научно-религиозной среде живейшее внимание и почтение. Есть сведения о том, что основные труды Птолемея уже в VII веке были переведены на арабский язык, его толковали и дополняли, критиковали и компилировали. Система координат, основанная на величине градусов широты и долготы, стала неотъемлемой частью научной арабской картографии (об арабской картографии на русском языке см. работы: Шумовский, 571—584; Постников, 75—81).

Большого размаха переводческая деятельность достигла в VII—X вв., особенно в Багдаде при халифах ал-Мансуре, Харун-ар-Рашиде и ал-Ма'муне (VIII — начало IX в.) (о греческом влиянии на исламскую науку см.: Klein-Franke, Sabra, 223—243; History of Cartography, 2, 1, 4).

Как же ориентировались исламские карты?

Как уже говорилось, с самого начала переноса киблы с Иерусалима на Мекку, для находящегося в Медине Мухаммада это стало направлением южным, как и для большинства стран, находившихся севернее Мекки и попавших позже в результате завоеваний под воздействие исламской религии и культуры. Даже в Египте и Северной Африке прилагательное qiblī означает «южный, относящийся к южному ветру» (Tallqvist, 127). Неудивительно поэтому, что большинство карт мира арабского (мусульманского) происхождения имеет южную ориентацию.

В картографии ислама различаются несколько типов карт. Одни обслуживали непосредственно потребность в нахождении правильной киблы, назывались «картами киблы» и имели, естественно, различную ориентацию в зависимости от места составления карты и направления от этого места к Мекке. Однако, поскольку большинство городов, где составлялись такие карты, находились севернее Мекки, то их ориентация была преимущественно южной. Такие карты, передаваясь из поколения в поколение по традиции, дожили до XIX в. (южной ориентацией

объясняется, в частности, употребление наречия *левее* для обозначения стран *к востоку* у Хордадбеха, см. выше).

Второй тип карт — это географические карты мира наподобие знаменитой карты Идриси 1154 г., выполненной им в Палермо при дворе сицилийского короля Рожера II. Она, как и другие карты мира, также ориентирована на юг.

Третий тип карт — карты региональные. Они, как и положено такого рода картам (см. подробнее: Подосинов, Ориентация карт, 72), ориентированы по различным сторонам света. Но и здесь есть определенная логика. Изучение региональных карт так называемого «Атласа ислама» X века показывает, что различные регионы изображены, исходя из ориентации «от центра к периферии». Практически это проявляется в том, что если это карта Средиземного моря или Магриба, то ориентация — западная, если же изображается территория Черного или Каспийского морей, или Армении, то — северная, если страны «за Оксом», то — восточная, если же сама Аравия, Египет или Сирия, то южная (см. карты в: Miller, Mappae Arabicae, 1—6, passim).

Заключение

Ориентационные принципы мусульман обладают многими чертами, которые были свойственны и иудаизму: первоначальное почитание солнца и восточная солярная ориентация; запрет солнцепоклонства Мухаммадом, введшим культ единого всемогущего Аллаха; первоначальное направление молитвы на Иерусалим, отражающее тесные связи ислама с иудейством на ранних этапах развития ислама; подвижный характер такой ориентации при молитве; устройство мечетей, фиксирующих направление молитвы специальными нишами подобно синагогам; погребальный обряд, предполагающий обращение лица умершего в сторону священного центра и т. д.

Помещение Мекки в центре сакрального мира — самая яркая черта ориентации ислама. Направленность к Мекке (кибла) определяла все ритуалы, церемонии и обряды мусульман, где бы они ни находились: направление молитвы, ориентация мечетей, карт, погребений — все имело своим вектором Мекку. Это ориентационное «подвижное единство» выделяет ислам (как и иудаизм) из других религий.

НАРОДЫ СЕВЕРНОЙ ЕВРАЗИИ

Проанализировав принципы ориентации по странам света в южной части Евразии от Дальнего Востока до Рима, мы подошли почти к самой западной точке Европы. Теперь наш путь лежит в противоположном направлении — по северу Евразии с запада на восток и, таким образом, мы как бы по движению часовой стрелки вернемся опять в Восточную Азию. Нам предстоит познакомиться с ориентационными представлениями народов индоевропейского происхождения — кельтов, германцев, славян, народов других языковых групп — финно-угров, тюрок и монголов.

Эта цепочка древних культур отличается от предыдущих тем, что в то время как те — от Китая до Рима — создали высокоразвитые цивилизации, северные народы Евразии в силу, вероятно, географических и климатических условий стадиально находились на более низкой ступени развития и позже попали в кругозор развитых цивилизаций юга. Их история только начиналась.

Но начавшись, она быстро подверглась различным влияниям южных соседей. Для северных европейцев это проявилось сначала в романизации, несколько позже — в христианизации, а для народов Северной и Центральной Азии — в воздействии ислама и буддизма. Поскольку мировые религии со своими последовательными ориентационными системами были рассмотрены отдельно, для нас важно проследить древние (дохристианские, доисламские, добуддийские) пространственные представления северных евразийцев.

Такое исследование сопряжено со многими трудностями. Чаще всего предшествующие, скажем, христианству пространственные представления того или иного народа, поскольку они в очень большой степени пронизаны сакральным смыслом, искоренялись как языческие и у большинства народов сохранились лишь в фольклоре, языке, различных сакрально-ритуальных «пережитках» и «суевериях». Почти совершенно отсутствуют тексты, которые бы описывали эти ориентационные системы, поэтому во многих случаях наши выводы будут предположительными и неполными.

Глава 13. КЕЛЬТЫ

— О Финтан, как поделилась Ирландия и где что в ней было?

— Легко сказать, — ответил Финтан, — на западе мудрость, на севере битва, на востоке изобилие, на юге музыка, в центре власть.

«Установление Владений Тары»
(Предания, 82) (перев. С. В. Шкунаева)

Общие замечания

Обитавший в Европе западнее всех прочих народ индоевропейского происхождения — это кельты, чья территория расселения в века, предшествующие нашей эре, охватывала части совр. Британии, Ирландии, Франции, Нидерландов, Бельгии, Швейцарии, Испании, Северной Италии, Германии, Чехии, Словакии, Венгрии и некоторых других стран. Расселение кельтских племен, проникших даже в Малую Азию, приходится на V—III вв. до н. э., когда сведения о кельтах (Κελτοί, Galli) стали попадать в греко-римскую письменность.

Начиная с первого века до н. э. кельтское население, теснимое с северо-востока племенами германцев, подверглось к тому же мощной романизации, особенно на территории совр. Швейцарии, Франции и Германии, завоеванных римлянами, а в первых веках нашей эры — христианизации. В средние века небольшим островком кельтской культуры оставалась Ирландия (христианизирована в середине V в.), из наследия которой мы и черпаем большинство сведений о мировоззрении кельтов (ср.: de Vries, Keltische Religion, 27—28: «Was Island für die germanische Religion, das ist Irland fur die keltische»). Из языков кельтской группы сохранились ирландский, валлийский, бретонский и гэльский, распространенные в Ирландии и некоторых частях Британии.

Поэтому, чтобы выяснить ориентационные принципы древних кельтов, приходится в качестве источника использовать фольклорные материалы, в которых предполагаются пережитки древне-кельтских воззрений и верований (подробнее об этом см.: Шкунаев, Преемственность, 34—48; Он же, Традиция, 38—47). Так, большой материал содержит ирландский эпос, возникший в VII—VIII вв. н. э., но описывающий события рубежа нашей эры (Шкунаев, «Похищение», 407—409; Он же, Традиция, 40—41). Большое значение для нашей темы имеют также данные лингвистики (кельтские слова, означающие страны света), античные литературные источники (их разбор см.: de Vries, Keltische Religion, 17—29: см. недавний обзор: Pauli, 118—144), а также археологические остатки храмов и погребений, показывающие их ориентацию (кельтам на

материке и в северной Ирландии соответствует археологическая культура латена).

Восточная ориентация

Еще О. Шрадер показал, что самая ранняя ориентация по странам света у индоевропейцев — на восток. Среди языков, в которых это представление о востоке как передней стороне выразилось особенно ярко, оказывается — наряду с санскритом и авестийским — также ирландский. Как в этих двух языках, ирл. aither означает «перед» и «восток», iar (siar) — «задняя сторона» и «запад», dess (ср. санскр. dakṣiṇa, авест. dašinā, лат. dexter, слав. десница) — «правая сторона» и «юг», tūath — «левая сторона» и «север»; ср. также fochla — «север» (ирл. cle — «слева») (Schrader, 370—371; Velten, 443—446). В корнском языке слово clēth означает «левый» и «север», а в валлийском языке «север» выражается словом gogledd, образованным от go- — «под» и cledd — «левый» (Brown C. H., 121, 124).

Предполагается также, что греческое слово Θούλη (Туле), означающее полумифическую северную страну, отражает кельтский корень, передающий индоевропейское *dhol- («низ, внизу», ср. слав. долъ, гот. dal, нем. Tal и др.; см.: Huisman, 104). В этом случае мы имеем место с отождествлением северной стороны с низом, которое, как мы увидим, было характерно для большинства народов северной Евразии.

Т. А. Михайлова (Пространственная модель, 245—247) пишет о «полной утрате ирландцами общекельтских космогонических представлений», о «наличии в Ирландии доиндоевропейского населения, что обусловило изначальную сакрализованность отдельных точек». Но по многим данным, именно в Ирландии сохранились прекрасные образцы индоевропейских верований.

А. и Б. Рис в своей книге «Кельтское наследие», построенной на фольклорных материалах и средневековых литературных источниках, часто сохранявших дохристианские кельтские верования и представления (Rees/Rees, 23—26), показывают, как общеиндоевропейское наследие проявилось в весьма своеобразной древнеирландской культуре. Специально вопрос о языческой традиции в средневековой литературе и о значении древнеирландских текстов для реконструкции кельтского и индоевропейского прошлого рассмотрен недавно С. В. Шкунаевым (Шкунаев, Традиция, 38—47; там же литература вопроса), который подчеркивает, что «многие фрагменты текстов как с формальной, так и с содержательной стороны поддаются сравнительному анализу в свете древнейшей индоевропейской поэтики и мифологии» (Там же, 40).

Современная Ирландия имеет четыре провинции, но их название (cóiced — 1/5 часть, «пятина») показывает, что когда-то их было пять (вероятно, по числу вторжений новых племен на остров). Помимо четы-

рех, лежащих по странам света (легендарная традиция называет Улад, или Ульстер, на севере, Лейнстер на востоке, Мунстер на юге и Коннахт на западе), во II в. н. э. возникла пятая провинция — Срединная (Mide) (см. подробнее: MacNeill, 100; сомнения в исторической реальности «пяти королевств» см: O'Rahilly, 171—183).

Это пятичленное деление было принято не только на уровне политической географии. По словам С. В. Шкунаева, «религиозные представления, культовая практика и социальные установления ирландцев с самого раннего времени отмечены следами подобной структуры — ей соответствуют в ирландской традиции пять священных деревьев острова, пять королевских заезжих домов, центров общественных церемоний, и даже правила распространенных среди знати игр» (Шкунаев, «Похищение», 422).

При разделении Ирландии на провинции (которое приписывается легендарному королю Туаталу Техмару во II в. н. э., см.: Предания, 145, 265) за каждой из них были закреплены определенные символические функции, напоминающие те, которые существовали при разделении древнеиндийского общества на касты. В книге Рисов приводится следующая таблица деления на провинции по странам света и функциям:

центр (Mide, Meath) — цари, царская власть, законы, достоинство, слава и т. д.

запад (Connacht) — друиды, учение, науки, красноречие, мысль и т. д.

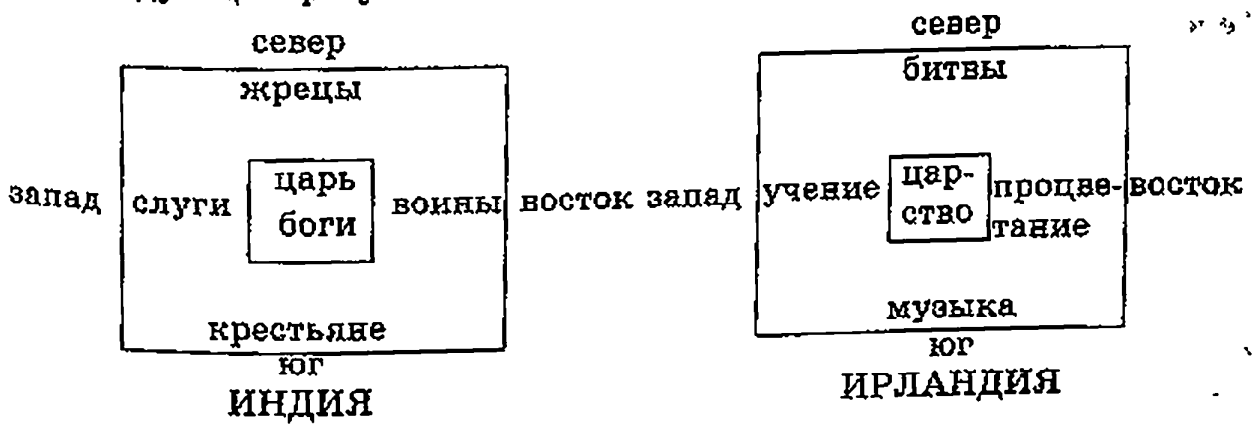
север (Ulad, Ulster) — воины, битвы, война, воля и т. д.

восток (Leinster) — земледельцы, процветание, мирная жизнь, здоровье и т. д.

юг (Munster) — простые люди, рабы, слуги, музыка, поэзия, чувства и т. д.

В средневековом памятнике литературы «Установление Владений Тары» старейший и мудрейший среди смертных Финтан на вопрос — «как поделилась Ирландия и где что в ней было?» отвечал: «На западе мудрость, на севере битва, на востоке изобилие, на юге музыка, в центре власть» и далее перечисляет более подробно характеристики всех стран света (см.: Предания, 82—83).

Сравнение с распределением индийских каст по странам света дает следующий результат:



Из двух схем видно, что, повторяя в общих чертах распределение слоев общества по странам света в Индии, ирландская модель смещает схему на один шаг против часовой стрелки.

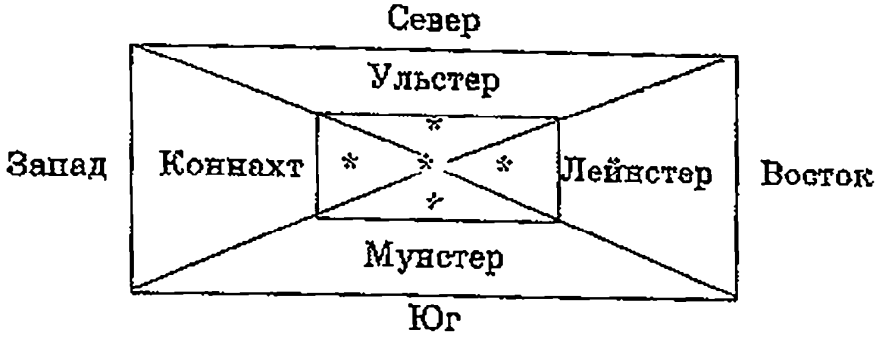
В центральной провинции Ирландии были расположены четыре священных центра — Уснех, Тара, Тальтиу и Тлахтга. По преданию, каждый из них располагался на территории, которая прежде принадлежала одному из королевств (Уснех был связан с Коннахтом, Тара — с Лейнстером, Тальтиу — с Уладом, Тлахтга — с Мунстером). Эти центры служили местом общеирландских празднеств, которые одновременно были съездами всех правителей Ирландии (Шкунаев, «Похищение», 471).

Одним из самых важных сакральных центров, находившихся в центре Ирландии, на границе четырех провинций, считался холм Уснех (Uisnech), на котором стоял знаменитый «Камень Делений». По преданию, именно у этого камня друид по имени Миде возжег первый священный огонь Ирландии. Видимо, поэтому, по словам Гиральда Камбрийского (Topographia Hiberniae, III, 4 // Proceedings of the Royal Irish Academy, 72 (c). P 159), этот камень воспринимался как пуп (umbilicus) Ирландии и Земли (qui lapis et umbilicus Hiberniae dicitur, quasi in medio et meditullio terrae positus; ср. о «пупе Уснеха» в песни Финтана: Предания, 83). Он был пятиугольным, что символизировало членение страны на пять провинций (см.: Предания, 84: «Тогда поставил он [Финтан. — А. П.] на вершине холма [Уснеха. — А. П.] камень с пятью гранями и назначил по одной из них каждой пятине Ирландии...»). На холме Уснех проводился *оенах* — народное собрание ирландцев.

Наряду с холмом Уснех, который, по-видимому, служил религиозным центром страны, в Ирландии к востоку от него находился другой сакральный центр, расположенный на холме Тара (Tara-hill; совр. Темра). Именно в Таре обретался знаменитый камень Фаил, или Фаль (камень мудрости, axis mundi и фаллический символ); здесь, по преданию, имели свою резиденцию верховные короли Ирландии и, в частности, легендарный король Домналл, сын короля Аэда. Источники сообщают, что здесь ирландские короли вступали в священный брак с землей и проводились всеирландские собрания-празднества (Шкунаев, «Похищение», 485). Известно, что последним в Ирландии языческий праздник Тары справлял король Диармайт, сын Кербайла (уже историческое лицо) в 560 г. н. э. (Шкунаев, Преемственность, 36; Предания, 256).

По преданию, Домналл построил здесь свой дворец, который был окружен семью рядами валов и состоял из одного центрального зала («Медового покоя») и четырех залов, ориентированных по странам света и относящихся к четырем королевствам, там расположенным. Приглашаемые на праздники «люди Ирландии» размещались в соответствующих залах — «люди Мунстера — в южной четверти дома, люди Лейнстера — в восточной четверти дома» и т. д. В центре центрального зала находилось ложе самого короля, и четыре короля четырех коро-

левств располагались рядом с ним на ложах, также соотнесенных со странами света («король Лейнстера возлежал на ложе напротив [Домналла] к востоку, король Мунстера — по его правую руку, король Коннахта — сзади, король Ульстера — по левую руку») (Шкунаев, «Похищение», 485—486; Предания, 249).



(знак * указывает на расположение «лож королей»)

Рисы, приведшие этот текст (Rees/Rees, 147—148) и сравнившие описанный обряд с китайскими и индийскими церемониями, кажется, не заметили, что сам король Домналл был обращен к востоку, коль скоро остальные короли располагались относительно него спереди, сзади и по бокам, — немаловажное обстоятельство, свидетельствующее о предпочтении восточной стороны как сакральной. Сакральность этой стороны, как и самого дворца усиливается тем, что, как устанавливают исследователи, королевский дворец в Таре был «одним из воплощений космически упорядоченного начала в ирландской традиции» (Шкунаев, Традиция, 44), а королевская власть имела особый сакральный статус (Безрогов, 5—16; см. с. 9: «Как можно судить по сохранившимся памятникам, король представлял собой ритуальную фигуру — фетиш: все поведение его было непосредственно связано с жизнью космоса и племени»).

Вместе с тем Рисы отмечают, что в Уэльсе и Ирландии более традиционно разделение пространства (сакрального и политического) на северную и южную половины, нежели на восточную и западную (в параллель они приводят примеры Франции, Англии, Германии, Египта, Израиля и Индии; см.: Rees/Rees, 174). С. В. Шкунаев отмечает, что истоки двоичного деления Ирландии по линии север — юг лежат в разделе территорий между представителями разных династий, при этом по ряду признаков выделяются также восточная и западная культурные группы (см.: Предания, 282).

Интересно, что почетное место в ирландском доме — на севере комнаты, откуда хозяин дома или почетный гость взирают на юг; новый дом должен строиться непременно к северу от старого. Более того, известно, что в некоторой части ирландской терминологии слова, означаю-

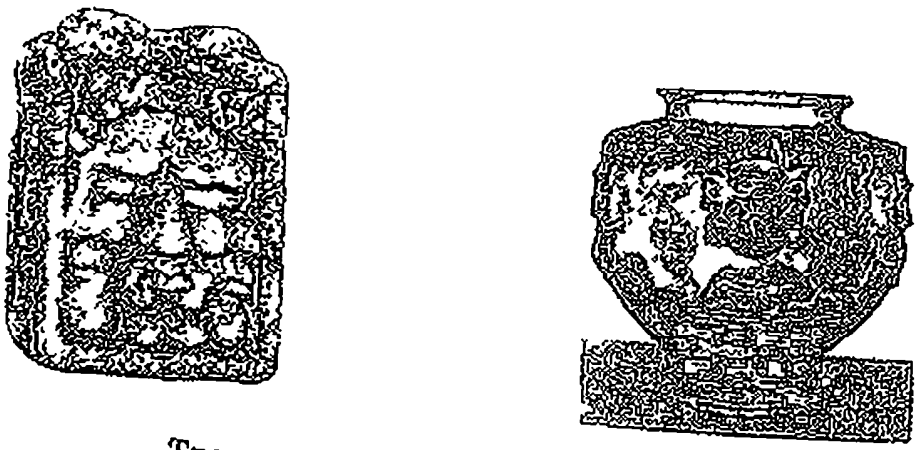
щие «юг Ирландии», синонимичны понятиям «верх, верхняя часть», а также «добро»; север при таком словоупотреблении символизирует «зло» (Rees/Rees, 382).

В этих фактах можно усматривать, по-видимому, особую форму ориентации на юг, существующую наряду с индоевропейской солярной (по востоку) и распространенную по всему северу Евразии.

Исследователи отмечают также благоприятность в кельтском мире движения слева направо — по движению солнца, и наоборот, неблагоприятность обратного движения (Rees/Rees, 383; de Vries, Keltische Religion, 193; ср.: Шервуд, 149: «Входы в города и селения Галии всегда были расположены так, что повозки, въезжавшие туда, вынуждены были поворачивать направо»). Интересно, что памятники королевского права VII—VIII вв., регламентирующие запреты (*гейсы*) и привилегии (*буада*) королей, перечисляют их для королей пяти королевств в следующем порядке: Тара, Лейнстер, Мунстер, Коннахт, Ульстер (Безрогов, 15), т. е. после центра начиная с востока по движению солнца до севера. Кстати, один из запретов королю Лейнстера гласит, что тому нельзя «идти против движения солнца вокруг Фортуата Лагена» (Там же).

Движение «по солнцу», очевидно, отражает победу солярного календаря над лунарным, следы которого усматривают в свидетельствах Плиния (Plin. NH, 16, 44) и Цезаря (BG, VI, 18) о счете суток не по дням, а по ночам, что отразилось также в древнеирландской терминологии (Шервуд, 145). В античной этнографии сохранились прямо противоположные данные о характере и ориентации культового движения по кругу у кельтов. Если Посидоний (см. у: Athen. IV, 152 d) сообщал, что кельты «молятся богам, вращаясь направо» (τοὺς θεοὺς προσκυνοῦσιν ἐπὶ τὰ δεξιὰ στρεφόμενοι), то Плиний настаивает на левостороннем направлении их церемоний: in adorando dextram ad osculum referimus totumque corpus circumagimus quod in laevum fecisse Galliae religiosius credunt (Plin. NH, 28, 25; Эйтрем, впрочем сомневается в достоверности сведений Плиния, см.: Eitrem, 50, Anm. 3).

В галльском искусстве часто встречается странный образ трехголового божества.



Трехголовые галльские божества

Думается, что речь здесь идет все же о четырехголовых образах, которые в плоскостной передаче не могут быть выражены иначе, кроме как с одной головой анфас и с двумя — справа и слева — в профиль. Тогда мы имеем традиционный для архаических культур Евразии образ четырехликого, глядящего на четыре стороны божества, олицетворяющего собой власть над всем миром.

Ориентация храмов

Цезарь в «Записках о Галльской войне» (I в. до н. э.) не упоминает у кельтов никаких храмов, кроме «священного места» (locus consecratus — BG, VI, 13 и 16), что, возможно, надо приписать их примитивности, удаленности от маршрутов римских походов и традициям античной этнографии, отказывавшей варварам в постоянных храмах (de Vries, Keltische Religion, 191—192). Вообще, в античной литературе есть несколько упоминаний храмов у кельтов, хотя чаще всего они довольно неопределенны (см.: Tit. Liv. 23, 24; Polyb 2, 32).

Археологические раскопки свидетельствуют о существовании у галлов римского времени трех типов храмов — прямоугольного (иногда квадратного), круглого и полигонального (в основном восьмиугольного).

Прямоугольный храм, встречающийся чаще других, представлял собой, как правило, небольшую целлу, в которую вела входная дверь и которая была окружена крытым или открытым коридором по периметру целлы, вероятно, для праздничных «обходов» вокруг храма по движению солнца (de Vries, Keltische Religion, 192—193). Таковы храмы в Отене (Autun) во Франции, в Элсте (Elst) в Нидерландах, в Массиньли-ле-Витто (Massingly-les-Vitteaux) и др.

Известны также галльские круглые (как в Périgueux или в Crozon) и близкие к ним полигональные (как в Saint Révérien — Nièvre или в Herapel на Мозеле). Хотя все эти храмы принадлежат уже римскому времени, римское влияние в архитектурных формах признается мало вероятным; предполагается существование доримских кельтских храмов таких же форм, но построенных из дерева, а потому не сохранившихся (de Vries, Keltische Religion, 194—195; Монгайт, 287). При этом круглые храмы (первоначально деревянные хижины) были, вероятно, в древности основным типом храмового строительства. При переходе на каменное строительство трудно было — чисто технически — сохранять круглые формы, поэтому строили полигональные храмы, которые в плане приближались к круглым.

Что касается ориентации кельтских храмов, то направленность входа к востоку считается общей чертой британских и галльских храмов римского времени (Lewis, 32), хотя нередко ориентация входа могла быть иной в силу необходимости вписать храм в окружающую ландшафт-

ную (например, вдоль реки) или урбанистическую (вдоль улицы) среду (Wilson D. R., 5—30).

Британские археологи Хорн и Кинг каталогизировали все археологически известные римско-кельтские храмы на территории Нидерландов, Бельгии, Франции, Германии, Швейцарии и Подунавья (Horne/King, 369—527; на стр. 528—555 — подробная библиография). К счастью, наряду с другими чертами храмового строительства, они отмечали и ориентацию храма (что отнюдь не всегда встречается в археологической литературе), так что мне удалось подсчитать процентное соотношение храмов с различной ориентацией.

страна света	количество храмов	из них предположительно
восток	137	21
восток-юго-восток	11	2
юго-восток	53	5
юг-юго-восток	16	8
восток-северо-восток	13	1
северо-восток	21	3
север-северо-восток	2	—
юг	16	4
север	2	2
запад	9	4
северо-запад	3	1
ИТОГО	283	51

Таким образом, из 283 храмов абсолютное большинство — 253 храма — имеют ориентацию по дуге горизонта от севера-северо-востока до юга-юго-востока. Сравнительно много (16) храмов с входом на южной стороне, и совсем немногочисленны храмы со входом на севере или западе (в общей сложности 14).

Кельтская археологическая культура характеризуется также своеобразными культовыми площадками, имеющими четурехугольную в плане форму, образуемую рвом и валом (так называемые Viereckschanzen). Эти площадки, существовавшие на большом пространстве от Северной Франции до Альп и Чехии, могли со временем включать в себя храм, как показывают раскопки в пикардийском городе Gournay-sur-Aronde. Площадка здесь зафиксирована уже в IV в. до н. э., а ок. 30 г. до н. э. в центре огражденного пространства появляется кельтский храм (см.: Pauli, 126—135; ср.: Schwartz, 203—214). Судя по плану раскопок, площадка ориентировалась стенами по странам света, а вход находился с восточной стороны.

Ориентация погребений

В кельтском мире были употребительны как кремация, так и трупоположение в грунтовых могильниках или в курганах (Монгайт, 287).

Судя по античным и средневековым источникам, потусторонний мир кельтов находился, в основном, где-то на западе, на островах в океане (подробно о взглядах кельтов о загробной жизни см.: de Vries, Keltische Religion, 248—261; Носенко, 101—112).

Так, Плутарх сообщает, что царство мертвых у кельтов расположено на острове в океане (Plutarch. De defectu Graeculorum, 18). Ирландские саги также описывают некую райскую страну блаженства, куда переселяются души умерших; эта страна расположена на острове или островах далеко в море и носит различные названия: Сад Луга, Страна Живых, Царство Победоносное, Эмайн, Страна Чудесная, Страна Благодатная, Обетованная Страна и т. д.; царями этой страны выступают божества Дойя, Луг и Мананнан (Носенко, 104—109), или, по одной из версий, бог Трен (Шкунаев, Кельтская мифология, 635). Впрочем, север также ассоциировался с забвением и смертью и там обитали *фоморы* — «нижние демоны», с которыми вели битвы боги и герои (Там же).

Наряду с этим существует еще одна возможность помещения царства мертвых уже непосредственно на территории Ирландии. В рамках пятичленной структуры сакрального пространства Ирландии провинция Мунстер, как указывалось выше, локализовалась на юге. «Первоначально в этой картине мира Мунстер соотносился с низом, изначальным хаосом, автохтонным населением острова, миром мертвых, женским началом» (Носенко, 103—104; ср.: Rees/Rees, 137—139). При этом именно в Мунстере находились Сиды (síd) — чудесная потусторонняя страна, лежащая в ирландских холмах (описание ее см.: de Vries, Keltische Religion, 255—257).

Кельтские кладбища известны в разных частях кельтского мира — в Лэнкхилле-сайт под Винчестером, в Колчестере, Дорчестере (Англия), в Таррагоне (Испания), Туре (Франция), Неймегене (Нидерланды), Ксантене (Германия) (Jones, Burial Customs, 825). Все они сравнительно поздние (IV—V вв. н. э.), и ориентация погребений на всех довольно упорядоченная. Так, в Лэнкхилле-сайт из 408 могил 375 ориентированы от 225° до 294° от истинного севера, т. е. головы покойников лежат на западной или юго-западной стороне (Clarke, 131). Едва ли такую ориентацию следует объяснять влиянием христианства, так как этот обычай распространяется в Британии раньше, чем там укореняется христианство (Jones R., 424—426). Скорее это можно связать с восточной ориентацией кельтских храмов, о которых речь шла выше, и с древней традицией индоевропейцев, почитавших восток как священную сторону.

А. Л. Монгайт отмечает вместе с тем, что «в грунтовых могильниках разных [кельтских. — А. П.] племен и областей ритуал различен:

в Словакии костяки лежат головой к югу, в Моравии — головой к северу, а в австрийско-карпатской области есть погребенные в скорченном положении» (Моигайт, 287). Существует также мнение, что «для кельтских захоронений характерно вытянутое положение костяка преимущественно с северной ориентировкой (южная встречается лишь изредка)» (Погребальный обряд племен Северной и Средней Европы, 69).

Заключение

По мнению большинства историков, кельтская картина мира содержит в себе многие черты, которые мы прослеживаем у древних индоевропейцев (в частности, индийцев). Так, восток у кельтов, несомненно, выступает в качестве основной сакральной страны света, языковый узус, культ, храмы, устройство дворца правителя, погребения — все несет черты почитания востока.

Направление сакрального движения слева направо (по движению солнца) также соответствует солярной ориентации на восток. Север и юг у кельтов выступает, как у всех народов Северной Евразии, в дихотомическом различении сторон неблагоприятной (север) и благостной (юг).

Глава 14. ГЕРМАНЦЫ

«Боги взяли Имира, бросили в самую глубь Мировой бездны и сделали из него землю, а из крови его — море и все воды. Сама земля была сделана из плоти его, горы же из костей, валуны и камни — из передних и коренных его зубов и осколков костей... Взяли они и череп его и сделали небосвод. И укрепили его над землей, загнув кверху со четыре угла, а под каждый угол посадили по карлику. Их прозывают так: Восточный, Западный, Северный и Южный».

Младшая Эдда, 24—25
(перев. О. А. Смирницкой)

Общие замечания

Под древними германцами в этой главе понимаются все центрально- и северно-европейские племена, этнически и лингвистически характеризуемые как германские. Выделившиеся из массива индоевропейских народов окончательно к середине I тысячелетия до н. э. германцы изначально занимали территорию Европы от Одера на востоке до устья Рейна на западе и от границы леса на юге до средней Скандинавии на севере (Тиханова, 147—148). Первая археологическая культура, которая определенно признается германской (там жили свевы), локализуется в Нижней Саксонии и Дании (ясторфская культура) и датируется от 600 до 300 г. до н. э. (Die Germanen, 83—117; Ament, 247—256).

К началу нашей эры германцы широко расселились в Центральной Европе, дойдя в своей экспансии до Дуная на юге, позже до Черного моря и Днепра на востоке. Еще в конце II в. до н. э. первые германские племена — кимвры и тевтоны — вошли в военное соприкосновение с римлянами. Таким образом, территория расселения германских народов простирались от кельтов на западе, о которых шла речь выше, до славян на востоке, которым посвящена следующая глава.

Уже ко II—I вв. до н. э. складываются три основные группы германских языков, отражающие племенное и географическое обособление различных германских племен: северная, восточная и западная. Существовавшая изначально общность языка, мифологических представлений и исторических судеб со временем все больше распадалась. Германские племена юго-западного ареала расселения, рано вошедшие в соприкосновение с римским миром, испытали мощное воздействие христианства, в то время как северные германцы (собственно скандинавы — шведы, норвежцы, датчане, исландцы) были христианизированы гораздо позже. Именно поэтому, вероятно, (как и по некоторым другим

причинам) в Скандинавии сохранилось несравнимо больше памятников литературы, отразивших древнегерманские мифологические представления и, в том числе, представления о пространстве. И именно поэтому материал данной главы в основном почерпнут из этого региона. Недаром А. Я. Гуревич считает «Старшую Эдду» «наиболее полным и художественно ценным собранием германской поэтической мифологии и эпоса» (Гуревич, «Эдда», 8).

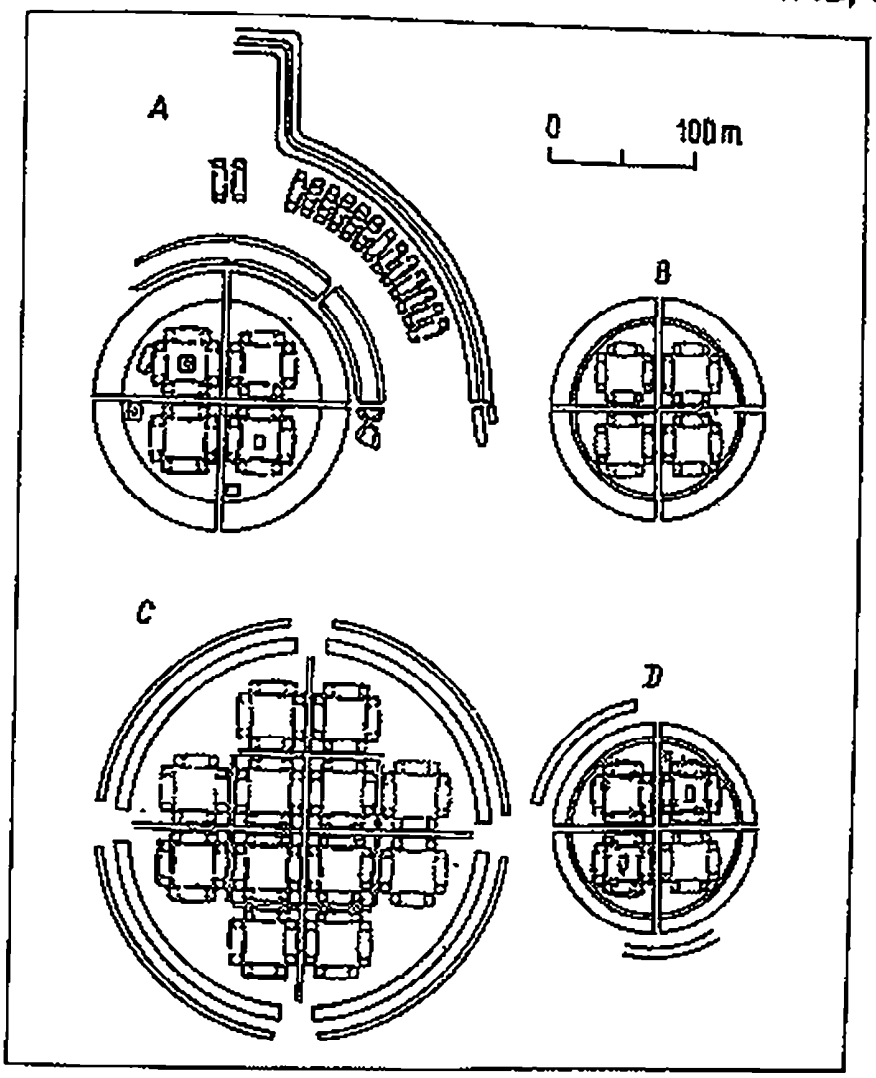
О четырех странах света и их возникновении рассказывается в эддической литературе в связи с описанием космогонического процесса: боги создавали космос из тела первовеликана Имира. «Взяли они и череп его и сделали небосвод. И укрепили его над землей, загнув кверху ее четыре угла, а под каждый угол посадили по карлику. Их прозывают так: Восточный (Аустри), Западный (Вестри), Северный (Нордри)и Южный (Судри)» («Видение Гюльви» в: Младшая Эдда, 24—25). Этот рассказ, показывающий антропоморфность космоса (вспомним китайского Паньгу, индийского Пурушу, иудейско-христианского Адама и других «космических» людей), интересен тем, что при описании становления космоса из тела человека сообщается также о его странах света — черта, которая, как мы увидим, весьма характерна для пространственного видения древних германцев (Jackson/ Podossinov, 85—97). Карлики, «сидящие под четырьмя углами неба», явно выполняют роль держателей небосвода, как египетские сыновья Хора; это видно из обозначения неба в кеннингах как «бремя» или «ноша карликов» (Младшая Эдда, 121).

Членение на четыре четверти лежит в основе большинства делений на области и регионы на германском севере, причем это касается членения и деревень, и городов, и областей, и всего мира (ср.: Младшая Эдда, 24—25; Müller W., Kreis, 73; Джаксон, Ориентационные принципы, 54—64).

В скандинавских источниках зафиксировано существование терминов Austrhálfa (Восточная часть), Norðr(h)álfa (Северная часть), Vestrhálfa (Западная часть), Suðr(h)álfa (Южная часть), означающих одну из четвертей мира. Параллельно с этими четвертями употреблялись также наименования с композитами -lǫnd (Austrlǫnd и др.) и -vegr (Austrvegr и др.). Само название Норвегии (др.-исл. Nóregr < Norðvegr) оказывается в буквальном переводе «Северным путем» (подробнее см.: Джаксон, Ориентационные принципы, 60—61; Jackson/Podossinov, 87—89). При рассмотрении вопроса о том, где был центр этой «розы ветров», четыре лепестка (пути, страны, четверти) которой ориентированы по странам света, мы приходим к выводу, что он располагался в районе датских островов между континентальной Европой и Южной Скандинавией (Jackson/ Podossinov, 88—92).

Интересный образец четырехчленной структуры военно-административного поселения представляют собой так называемые «лагеря викингов» X в., обнаруженные археологами в Дании (Треллеборг, Оденсе,

Аггерсборг, Фюркат). Будучи круглыми в плане, эти крепости имели две осевые улицы, пересекающиеся под прямым углом в центре крепости и ориентированные по странам света. Пересечение оси с внешним кругом давало ворота поселения, которые, таким образом, находились по четырем странам света, а четыре сектора имели квадратные в плане кварталы домов (см. подробнее: Лебедев, Эпоха викингов, 88—89).



«Лагеря викингов» в Дании X в.

Обращение к четырем странам света засвидетельствовано во многих обрядах и магических действиях древних германцев, в их фольклоре и обычаях (см.: Reuter O. S., 17—90; Stegemann, 32—34).

О традиционно высокой употребительности обозначений стран света в странах германского этнолингвистического ареала говорят следующие наблюдения над современным словоупотреблением в Исландии: «Wenn man in Island einen Einwohner nach dem Wege fragt, erhält man nicht, wie bei uns, etwa die Antwort: „Erst geradeaus, dann rechts!", sondern: „Erst nach Nordwesten, dann nach Nordosten!" Selbst im Haus werden Lagebezeichnungen gegeben, wie „westlich vom Schrank". So tief steckt dort der Richtungssinn in Bezug auf die Himmelsgegenden noch im Volke» (Stephan, Ortung, 18).

Страны света в языке и мифологии

Древнегерманские названия стран света не всегда имеют прозрачную этимологию. Тем не менее, в их наименованиях, родственных названиям стран света в других индоевропейских языках, явственно прослеживается солярная ориентация, связанная с дневным движением солнца по небу (Wehrle, 65—66; Тиандер, 17).

Так, название востока, восстанавливаемое в прагерм. как *austa (ср. д.-в.-н. ôstan, др.-исл. austr, совр. нем. Ost, англ. east) имеет, вероятно, тот же индоевропейский корень (*ausos — «утренняя заря»), который отразился в др.-инд. uṣā́, греч. ἕως, лат. aurora, лит. aušrà — «утренняя заря». Значение «восток» усматривают в авест. ušastara «к востоку, восточнее» и в латыш. àustrums. По-видимому, сюда же следует отнести латин. auster, означающее «южный» (отсюда название земли Australia), в результате переориентации на италийской почве поменявшее значение — «восток» на «юг» (Schröder, 421—427; de Vries, Wörterbuch, 21; Kluge, 520; Etymologisches Wörterbuch, 2, 1211—1212).

Не объяснено еще в должной степени значение названия «запада» (д.-в.-н. westan, др.-исл. vestr, совр. нем. West, англ. west), хотя известны параллели к этому слову — греч. ἑσπέρα, лат. vesper, др.-ирл. fescor, лит. vãcaras, рус. «вечер» (Kluge, 789). Предполагают, что корень этого слова в и.-е. мог звучать как *au-, *u̯ĕ и иметь значение «прочь, от» (herab, weg von). Близкое к этому звучание и значение имеют др.-инд. áva, лат. au- (au-fero), лит. au-, русск. «у-» (у-ехать) и др. (de Vries, Wörterbuch, 658; Etymologisches Wörterbuch, 3, 1967).

Загадочным представляется и значение общегерманского sundan — «юг» (др.-исл. suðr, совр. нем. Süden, англ. south). О. Шрадер предполагал здесь общегерманский корень *sund — «море»; в таком случае др.-исл. sunnan и англо-сакс. sûðan, означающие «с юга», должны были бы означать еще и «от моря, со стороны моря», что предполагает местонахождение прародины германцев к северу от какого-то моря. Шрадер считал, что это могло быть Черное море (Schrader, 371). Однако по мнению других специалистов по германской филологии, этимология «юга» в германских языках выводится из герм. *sunnōn — «солнце» (см.: Velten, 445). Ф. Клуге также предполагает здесь солярную этимологию «к солнцу — в его высшей точке на юге — от солнца» (Kluge, 713; ср.: Huisman, 100—101; de Vries, Wörterbuch, 559; Etymologisches Wörterbuch, 3, 1759—1760).

Что же касается обозначения севера (д.-в.-н. nord, др.-исл. norðr, совр. нем. Norden, англ. north), существует гипотеза, что слово nord «север» — того же корня, что умбр. nertru, nertruku — «слева, налево» (ср. тот же корень в греч. ἔνερθι, (ἐ)νερθε, νέρτερος); тогда мы можем видеть здесь реликт общеиндоевропейского почитания востока как передней стороны и, соответственно, восприятия севера как левой (Schrader, 371; см. также: Reuter O S., 78—80; ср. возможное значение русского слова

«север» — «левый», Фасмер, 3, 589). С другой стороны, греческие параллели, приведенные выше, означают «низ, внизу, подземный» (ср. также другие индоевропейские параллели от корня *ner-/*nor-, означающие «низ», «подземное/подводное царство»: арм. nerk 'in «нижний»; тохар. A nare «подземное царство»; слав. «нора»; лит. nerti «нырять», nerove «русалка»; др.-инд. naraka «преисподняя»; др.-исл. Niǫrðr и греч. Νηρεύς — «морские боги»; др.-герм. Nerthus — богиня земли и др.), что могло дать семантику «ниже, вниз = на север» (Velten, 446; Cuillandre, 201; Иванов/Топоров, Индоевропейская мифология, 530). Возможно, что значение «ниже» появилось как противопоставление южному положению солнца, где оно находится «высоко» (Huisman, 100—101 видит в реконструированном корне *sumn для юга аналогичный лат. super — «выше» и греч. ὑπέρ с тем же значением; ср: de Vries, Wörterbuch, 411; 559; Kluge, 507; Etymologisches Wörterbuch, 1, 1176—1177).

В связи с этим Кюийандр указывает на то обстоятельство, что в Скандинавии север всегда воспринимается как что-то лежащее «ниже», «внизу» (ср. финн. pohja — «внизу» и «север») (Cuillandre, 201). Поэтому, вероятно, и в «Младшей Эдде», когда спешащий по «Дороге в Хель» (преисподнюю) Хермод спрашивает Модгуд — деву, охраняющую мост в преисподнюю, об умершем Бальдре, та сообщает, что «niðr ok norðr liggr Helvegr» — «вниз и на север лежит дорога в Хель» (Младшая Эдда, 85; ср.: Старшая Эдда, 334: «оттуда он [Один] вниз в Нифльхель поехал»). Любопытно замечание современного исследователя о том, что «по-исландски до сих пор послать кого-нибудь „на север и вниз“ — значит „послать к черту“» (Смирницкая, 576; ср. то же о шведах: Тиандер, 16).

Из приведенного выше текста «Младшей Эдды» видно также, что с севером ассоциировалось у германских народов местоположение царства мертвых. Об этом свидетельствуют и другие древнегерманские памятники. Так, в песни «Прорицание вёльвы», открывающей собой «Старшую Эдду», упоминается в качестве такого царства «дом, далекий от солнца, на Береге Мертвых, дверью на север» (38; пер. А. Корсуна; см.: Старшая Эдда, 187; ср.: Младшая Эдда, 93: «чертог огромный и ужасный, дверью на север»). Отсюда и жертвы, принесенные в сторону севера, считались в германской мифологии колдовскими (Grimm, Mythologie, 1, 28: «Betende und opfernde Heiden schauten aber *gen norden*.., beten gegen Mittemacht; ср.: Stegemann, 31).

Следует также отметить противопоставление «благоприятного» востока и «вредного» запада в представлениях древних германцев, которое проявляется, возможно, в том, что, по «Эдде», Одина следовало призывать, обращаясь к востоку (Grimm, Mythologie, 1, 28; 3, 2; впрочем, В. Штегеман считает, что здесь вероятно позднее христианское влияние с его символикой востока и запада, см.: Stegemann, 31). Запад как страна смерти, возможно, рассматривается в «Старшей Эдде», где умерший Хельги говорит, что

«Ехать пора мне
по алой дороге,
на бледном коне
по воздушной тропе;
путь мой направлю
на запад от неба .

(Старшая Эдда, 267)

В практике древнегерманского судоговорения страны света также играли большую роль. Так, место, где шел суд, должно было открываться на восток (introitus versus orientem apertus — Legenda Bonifatii, 2, 8), с запада на высоком подиуме восседал судья, обращенный лицом к востоку, чтобы внимать идущей оттуда правде. Справа от судьи, на южной стороне площадки, находился обвиняющий, слева, на северной стороне, которая ассоциировалась со всем злом мира, — обвиняемый. К северу обращались с очистительной клятвой в случаях допросов с применением пыток, туда же обращали лицом преступника, которому отрубали голову (Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer, 2, 430—433; Stegemann, 32).

Трехчленная вертикальная структура мира, свойственная представлениям древних германцев, отразилась в мифическом мировом древе Иггдрасиль, которое имело верх (крону), середину (ствол) и низ (корни). Трем уровням соответствовали зооморфные образы: орел (верх), олень (середина) и змей (низ), которые типологически точно отражают евразийскую символическую (зооморфную) классификацию (подробнее см.: Мелетинский, Поэтика, 249).

Такая структура мира в социальном плане предполагала существование «Среднего мира» людей (Мидгард — Miðgarðr), верхнего мира богов (Асгард — Ásgarðr) и нижнего мира — царства мертвых Хель (Hel). Как и во многих других индоевропейских мифологиях, вертикальная структура легко переходила в горизонтальную, локализуя эти царства на земной поверхности (Гуревич, Категории, 60—63; Мелетинский, Поэтика, 248—251). Так, царство Хель, как и «поля мрака» (Нидавеллир — Niðavellir) находят свою горизонтальную локализацию именно на севере. Из этого можно сделать вывод, что в скандинавской «розе ветров» южное направление могло быть наиболее благоприятным и сакральным.

Движение слева направо

В германском мире сохранилась культовая солярная процедура, сходная с индийской «прадакшиной», латинской «декстрацией» и русской «посолонью», когда при праздничном (магическом) ритуале человек поворачивается вслед за движением солнца с востока на юг, далее на запад и на север. Так, по данным В. Мюллера, древнеанглийский пастух произносил свою молитву, обращаясь попеременно на восток, юг, запад и север (Müller W , Kreis, 11—12).

По этнографическим данным, на севере Норвегии еще в недавнем прошлом, если случалось ночью проходить через церковный двор с кладбищем, было принято тут же трижды повернуться вокруг своей оси по направлению движения солнца и сказать: «Да упокоятся усопшие в мире!» (Normann, 117).

Реликтом этих обычаев является, вероятно, зафиксированное в древнешведских законах предписание для конунгов объезжать свою страну по той же схеме. Так, в составленном в XIV в. «Ландслаге короля Магнуса Эрикссона» в 7-й главе I «Раздела о праве короля» говорится: «Затем [т. е. после коронации в Упсале. — А. П.] король должен совершить свою „Эриксгату", и жители [каждой] области должны сопровождать его и дать [ему] заложников, которые будут порукой его безопасности, и поклясться [ему] вышеупомянутой клятвой. И должен король в каждой области и в каждом судебном округе обещать, что он сдержит все клятвы, которые он дал в Упсале, когда был избран королем. Он должен объехать свою страну по движению солнца...» (см.: «Ландслаг короля Магнуса Эрикссона», 187; ср.: Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingetid til reformationstid. 4. København, 1959, s. v. Eriksgata; История Швеции, 87).

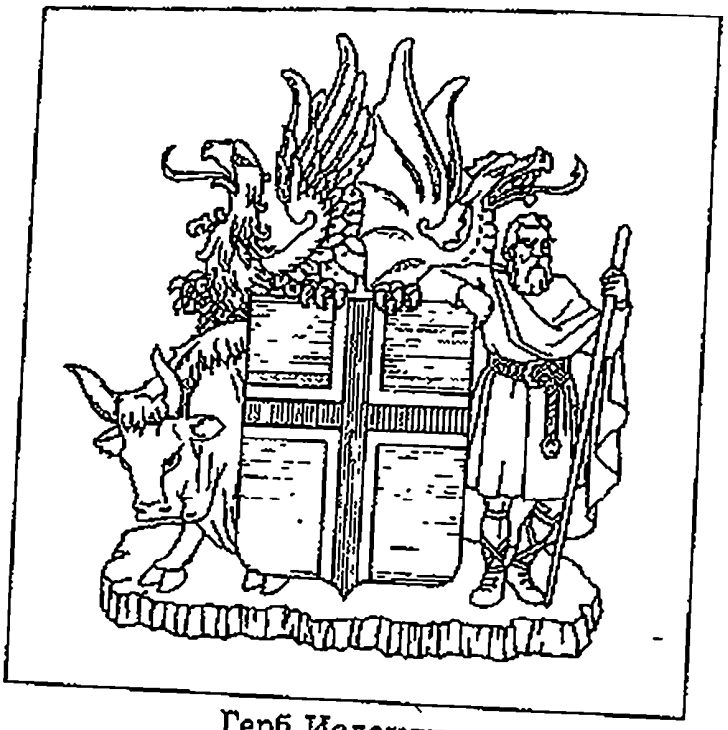
В «Ландслаге короля Магнуса Эрикссона» далее мы читаем, что эта «королевская» дорога проходила по областям: Упланд, Сёдерманланд, Эстъётланд, Смоланд, Вестъётланд, Нерке, Вестманланд и снова Упланд (т. е., действительно, по движению солнца). Она называлась «дорогой Эрика» (Eriksgata), так как в 1369 г. по этому маршруту проехал конунг Эрик, позже сходный путь проделал конунг Кнут. По-видимому, этот обычай был общегерманским, так как нечто подобное описывал Григорий Турский (Historia Francorum // MGH. Scriptores rerum Merovingarum, I, IV, 14, 16; VII, 10), хотя и без упоминания направления. По движению солнца объезжали после коронации свои земли и германские императоры Конрад II и Фридрих Барбаросса (Muller W., Kreis, 12).

Х. К. Пайер обнаруживает сходную процедуру объезда страны королем в раннем средневековье в Германии, Норвегии, Швеции, Дании, Англии, Ирландии, Шотландии, и в других европейских странах (Португалии, Испании, Франции, Богемии, Венгрии, Сербии, Болгарии, Польше, Древней Руси, Византии), а также в африканских вплоть до XIX в. и азиатских культурах (у монгольских кочевников, в Полинезии, Микронезии, на Гавайях и Таити) (Peyer, 1—20).

Зооантропоморфная символика стран света

Элементы символической классификации, связанной со странами света, как кажется, также сохранились в традициях древнегерманской мифологии.

Так, на современном гербе Исландии изображены четыре существа, окружающие исландский флаг. Это — дракон, птица (орел), бык и горный великан, олицетворяющие четыре страны света и являющиеся их патронами. Эти образы происходят из известного текста «Саги об Олаве Трюггвасоне» (глава XXXIII) по «Хеймскрингле» («Кругу Земному») Снорри Стурлусона (ок. 1230 г.).



Герб Исландии

Четыре мифических существа встречаются в саге в следующем контексте: конунг Дании Харальд разорил Норвегию и собирался отправиться на завоевание Исландии; далее следует текст саги в переводе М. И. Стеблин-Каменского:

«Харальд конунг велел одному колдуну отправиться в чужом обличьи в Исландию на разведку и потом ему донести. Тот отправился в обличьи кита. Подплыв к Исландии, он отправился на запад и обогнул страну с севера (En er hann kom til landsins, fór hann vestr fyrir norðan landit). Он увидал, что все горы и холмы полны там духами страны, большими и малыми. А когда он проплывал мимо Оружейного Фьорда (fyrir Vápnafjorð), он заплыл в него и хотел выйти на берег. Но тут вышел из долины огромный дракон и за ним — множество дышащих ядом змей, жаб и ящериц. Колдун поплыл прочь и направился на запад вдоль берега к Островному Фьорду (En hann lagðisk í brot ok vestr fyrir land, allt fyrir Eyafjorð). Но когда он заплыл в этот фьорд, навстречу ему вылетела птица, такая громадная, что крылья ее задевали горы по обоим берегам, а за ней — множество других птиц, больших и малых. Колдун поплыл оттуда прочь и направился сначала на запад, а затем, огибая страну, на юг к Широкому Фьорду (Braut fór hann þaðan ok vestr um landit ok svá suðr á Breiðafjorð) и

заплыл в него. Но тут навстречу ему вышел огромный бык и пошел вброд по морю со страшным ревом, а за ним шло множество духов страны. Колдун поплыл прочь и направился на юг, огибая Мыс Дымов, и хотел выйти на берег у Викарскейда (Brot fór hann þaðan ok suðr um Reykjanes ok vildi ganga upp á Víkarsskeiði). Но тут навстречу ему вышел великан с железной палицей в руке. Голова у него была выше гор, и много других великанов шло за ним. Оттуда колдун поплыл вдоль берега на восток (Þaðan fór hann austr með endlǫngu landi). Но там, как он сказал, нет ничего, кроме песчаных отмелей, и негде пристать, и сильный прибой, и море такое огромное между странами, что на боевых кораблях туда не переплыть. А это были Броддхельги в Оружейном Фьорде, Эйольф сын Вальгерд в Островном Фьорде, Торд Ревун в Широком Фьорде и Тородд Годи в Эльвусе» (Снорри Стурлусон, 118—119; исландский текст цит. по: ÍF. XXVI. 271).

В этом тексте речь идет о четырех существах — landvættir — „духах-хранителях" Исландии с четырех стран света (недаром они попали на герб Исландии!). Их функции совпадают с теми, которые приписывались в древней Индии локапалам (патронам стран света), при этом сами эти существа почти полностью совпадают с четырьмя «животными», олицетворяющими страны света в рамках символической классификации в других архаических культурах Евразии (по-видимому, не существенно, что в эти существа, по словам саги, превратились четверо уважаемых жителей Исландии, перечисленных в конце приведенного выше текста). Те же три животных, олицетворяющие три стихии (воздушную, наземную, и водяную), и человек выступают в китайских, библейских и других мифологических текстах. В этой связи едва ли правы исландские исследователи, выводящие эти образы из христианских представлений о четырех символах евангелистов (см.: Matthías Þorðarson, 8; Jón Jóhannesson, 267—268; Einar Ól. Sveinsson, 122—123 критику этой точки зрения см.: Джаксон, «Духи-хранители земли», 95—99).

Разыскав на карте Исландии соответствующие фьорды, мы обнаруживаем следующее распределение «существ» в символической классификации по странам света:

страны света:	восток	север	запад	юг	
существа:	дракон	птица	бык	горный	великан

Надо иметь в виду, что распределение фьордов по странам света здесь не совсем точное (да и не должно было быть точным), так как первый фьорд расположен не в центре восточной стороны, а в ее северной части, а последний — не в центре южной стороны, а на ее западной части. Но, во-первых, нельзя ожидать от мифопоэтического текста, каким является наш фрагмент, географической точности в деталях, во-

вторых, необходимо учитывать особенности исландской ориентации по четвертям, о которой речь пойдет ниже (замечу, что в современной Исландии до сих пор в любой точке острова исландцы воспринимают Рейкьявик — в нашем рассказе как раз четвертый пункт — как лежащий на юге, хотя он в реальности находится на юго-западе (Ekblom, King Alfred, 7)).

В любом случае, едва ли правомерна классификация, предложенная для данного текста Ф. Рёком (Rock, Bedeutung, 291):

страны света:	север	запад	юг	восток	
существа:	дракон	птица	бык	горный	великан
элементы:	вода	воздух	земля	огонь	

Прежде всего непонятно, откуда взялись огонь и земля как атрибуты великана и быка (при этом воздух и вода легко ассоциируются с птицей и драконом). Впрочем, если учесть, что три «зверя» олицетворяют собой три стихии, то бык в этой триаде, конечно, является представителем земли. Во-вторых, выражения саги «отправился на запад», «отправился на юг» и т. д. означают только направление движения и указывают на конечный пункт этого движения, поэтому движение «на запад вдоль берега к Островному Фьорду» не исключает плавания сначала вдоль северного побережья Исландии.

Типологически те же существа и элементы, что и в других культурах (например, в китайской), только сочетающиеся в противоположном порядке, приводят Рёка, составившего эту таблицу, к выводу, что здесь мы имеем дело с лунарной ориентацией, при которой страны света перечисляли в порядке, идущем против движения солнца (Röck, Bedeutung, 291).

Надо заметить, что следы лунарного календаря и лунарной мифологии прослеживаются у древних германцев вполне отчетливо.

Так, в «Старшей Эдде» солнце названо «спутником месяца», а боги, давая наименования частям суток, сначала «ночи и фазам луны название дали», а потом уже «утро нарекли и середину дня» (Vǫluspá, 6: nótt oc niðiom nǫfn um gáfo, morgin hétо oc miðjan dag). В «Речах Вафтруднира» (22 и 23) в «Старшей Эдде» луна (máni) дважды называется раньше солнца (sól):

22. .. hvaðan máni um kom, svá at ferr menn yfir,
cða sól iþ sama.
23. Mundilfœri heitir, hann er Mána faðir
oc svá Sólar iþ sama...

Русский перевод меняет в 23 стихе местами солнце и луну (Старшая Эдда, 206):

22. . Луна как возникла во тьме для людей,
как создано Солнце?
23. Мундильфёри зовется отец
Солнца с Луною..

Известно, что луна у древних германцев считалась древней солнца, а счет суток велся по ночам, а не по дням (Старшая Эдда, 666). Характерно, что в древнеисландском своде законов Grágás констатируется, что «лето (sumar — летняя половина года) состоит из трех месяцев, каждый из которых состоит из 30 *ночей* (!) (nætr), четырех дополнительных ночей (auknætr) и еще трех месяцев по 30 ночей каждый» (Grágás, Ia, 37; Hastrup, 30). Еще Тацит отмечал, что германцы «nec dierum numerum ut nos, sed noctium computant» (Germ. 2). Счисление времени ночами, а не днями сохранилось в современном английском слове fortnight. Все это подтверждает вывод Рёка о лунарном характере древнегерманской ориентации.

Существование у древних германцев лунарного календаря (см. о нем подробнее: Шервуд, 150—161) подтверждает, на мой взгляд, и песнь «Речи Вафтруднира» (Vafþrúðnismál) из «Старшей Эдды», в которой особенно сильно ощущаются пережитки язычества и где в ходе ритуального диалога Вафтруднир рассказывает Одину, что «измыслили боги луны измененья, чтоб меру дать времени» (Старшая Эдда, 206; см. также ниже в разделе о скандинавской ориентации). Недаром и День (др.-исл. Dagr) считался у древних германцев сыном Ночи (Nótt), которая в своем пути по небосклону предшествует Дню (Младшая Эдда, 27).

В любом случае, перечисление стран света и направление плавания колдуна вокруг Исландии, действительно, противоположно движению по солнцу; возможно, это связано с тем, что такое движение совершал колдун и цели его мифического путешествия были зловещими, отсюда обратный солнечному порядок движения (ср. магическое движение справа налево при некоторых ритуалах, связанных с царством мертвых и всяческой нечистотой, в Индии).

Относительно образов существ, символизирующих страны света, следует указать еще на несколько мест древнескандинавской (германской) письменности, которые могут рассматриваться как реплики таких представлений.

В «Саге об Инглингах» из «Хеймскринглы» Снорри Стурлусона (гл. 7) рассказывается, что Один умел превращаться в разные существа: «Один умел менять свое обличье. Тогда тело его лежало, как будто он спал или умер, а в это время он был птицей или зверем, рыбой или змеей...» (Снорри Стурлусон, 14). Налицо тот же набор существ, что мы видели выше в «Саге об Олаве Трюггвасоне», а именно: рыба («или змея» = дракон), птица, зверь (= бык), человек (Röck, Bedeutung, 274).

В другом северногерманском произведении, принадлежащем перу того же Снорри Стурлусона, в «Младшей Эдде» (131—134) рассказывается легенда о колдуне Хрейдмаре (Hreiðmar), чьи три сына имели способность превращаться в разные существа: выдру (Otr), в змею-дракона (Fafnir), в птицу (Reginn; собственно говоря, Регин не превращался в птицу, но пытался овладеть языком птиц, съев сердце своего брата Фафни-

ра, т. е. пытался стать «королем птиц»); роль человека в этой четырехчленной композиции играл сам Хрейдмар (ср. тот же сюжет в «Старшей Эдде»: «Речи Регина» и «Речи Фафнира»). По мнению Рёка, эти четыре формы превращения восходят к образам четырех стран света (Röck, Bedeutung, 277).

К этому можно добавить сходный (космический) набор животных, мясом которых кормили Готторма, чтобы усилить его свирепость для свершения убийства Сигурда в «Отрывке песни о Сигурде» «Старшей Эдды»: «Жарили волка || одни, а другие || резали змей, || иные же злобно || Готторму дали || вороньего мяса || перед тем, как героя || смогли погубить» (Старшая Эдда, 288).

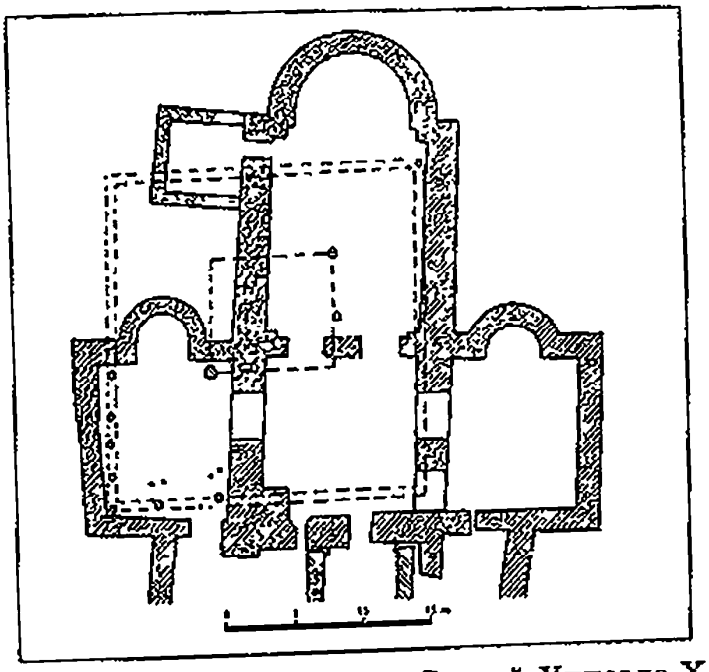
Ориентация храмов

Тацит в своем описании Германии (Tacit. Germ. 6) отмечает у древних германцев отсутствие специально для культа богов построенных храмов, что, впрочем, как отмечалось в предыдущей главе, было общим местом в этнографической литературе античности: считалось, что «варварские» народы отправляли свои культы под открытым небом (вообще об античных источниках истории древнегерманской религии см. обзоры: Capelle; Polomé, 399—412).

У язычников-скандинавов во второй половине I тысячелетия н. э. развивалось и храмовое строительство. Так, в Упсале — центре политической и религиозной власти Швеции эпохи викингов, где находилась резиденция конунгов и совершались кровавые жертвоприношения, описанные Адамом Бременским, стоял языческий храм с идолами трех верховных скандинавских богов (Одина, Тора и Фрейра) (Лебедев, Эпоха викингов, 33—37; Славяне и скандинавы, 161). Вот как описывает этот храм Адам Бременский ок. 1075 г.: «У этого народа есть очень прославленный храм, который называется Упсала (Ubsola). Он расположен недалеко от города Сигтуна (или Бирка). В этом храме, который весь разукрашен золотом, народ поклоняется статуям трех богов. Самый могущественный из них, Тор, сидит на своем престоле посредине храма. Водан [т. е. Один] и Фрикко [т. е. Фрейр] сидят по ту и другую сторону от него... Золотая цепь окружает храм, вися на крыше здания, так что идущие к храму издали видят ее блеск. Само же капище стоит на ровном месте, окруженное холмами наподобие театра» (Adam Brem. Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum, IV, 26; цит. в переводе М. И. Стеблин-Каменского: Стеблин-Каменский, Древнескандинавская литература, 25—26).

По мнению большинства исследователей, языческий храм следовало искать в Старой Упсале, а именно, на месте стоящей там сейчас церкви (Gellerstedt, 193—219). И действительно, раскопки двадцатых годов, произведенные там С. Линдквистом, выявили под полом церкви столбовые ямы от сооружения X в., которое и было признано знамени-

тым языческим храмом. Существует несколько попыток реконструкции храма, опирающихся на расположение и толщину столбовых ям (см. планы реконструкций в работе Нильса Геллерстедта); но все они исходят из почти полностью совпадающей ориентации плана капища и церкви, которая, как и следует христианскому храму, обращена на восток (впрочем, с некоторым смещением к югу). Вход в языческий храм (последний был шириной 9,60 м и длиной 17,50 м) находился, таким образом, на западе, а у восточной стороны стояли три статуи скандинавских богов, описанные Адамом Бременским. Восточная ориентация языческого храма, возможно, отражает древнюю индоевропейскую традицию почитания восходящего солнца.



План языческого храма в Старой Уппсале X в.

Что же касается ориентации жилищ, то, как отмечал В. Я. Пропп (Исторические корни, 60), «...в древней Скандинавии двери никогда не делались на север. Эта сторона считалась „несчастной" стороной. Наоборот, жилище смерти в Эдде (Настранд) имеет дверь с северной стороны» (ср. выше описание «дома смерти» в «Старшей Эдде»). В «Песни о Риге», 26 ас Хеймдаль (или Риг) странствуя, «к дому пришел, с юга был вход» (Старшая Эдда, 338). Исландец Финн Магнуссон в XIX веке сообщал, что во всех старых исландских домах и дворах общий вход или прихожая всегда обращены к югу и освещаются полуденным солнцем (Muller W. Kreis, 41).

Интересно, что ранние скандинавские церкви держали северные врата всегда закрытыми, чтобы избежать «зла, которое проистекает от севера» (см.: Kretzenbacher, 321)

Ориентация погребений

Древнейшие археологические памятники германцев фиксируются на территории междуречья Одера и Эльбы от гор Гарца на юге до балтийского побережья на севере, включая перешеек Ютландии (ясторфская культура), на территории Дании и прилегающих к ней островов, Южной и Средней Швеции и Норвегии, на острове Готланд. Вероятнее всего, в сложении оксывской культуры на севере Польши (конец II в. до н. э. — IV в. н. э.) также участвовали, если не определяли ее, германские племена (бургунды, гото-гепиды).

Как показали исследования более 600 ингумационных захоронений раннего бронзового века, большинство захоронений этой поры, раскопанных в Центральной Европе, в Ютландии и в Скандинавии, ориентировали костяки умерших головой на запад со «взглядом» на дугу восхода солнца с летнего восхода на северо-востоке до зимнего на юго-востоке (Randsborg/Nybo, 161—184). Этот ритуал, являвшийся, вероятно, частью индоевропейского наследия германцев, сохранялся и позже, например, в могилах глубинных частей Ютландии и Северной Германии (см. ниже), в большинстве ингумационных захоронений Бирки викингского периода (Ibidem, 165—166) и др. Наложенная на хронологическую канву развития бронзового века, ориентация погребений дает следующую картину эволюции: от абсолютного преобладания западно-восточной ориентации в I периоде бронзового века через появление северо-южной ориентации во II периоде и возрастании их количества в III период (Ibidem, 167—170). Любопытно, что если сначала, во II периоде среди ориентированных с севера на юг погребений преобладал тип захоронения с головой к северу, то в III периоде большинство костяков расположено головой к югу (Ibidem, 168, п. 4).

Позднебронзовый и доримский железный век почти не знали ингумации; вплоть до римского времени (начало нашей эры) погребальный обряд германо-скандинавских культур включал в себя почти исключительно трупосожжение (Монгайт, 329—331; Могильников, Погребальный обряд, 206; здесь дается сводка всех материалов погребального обряда германских археологических культур с III в. до н. э. по III в. н. э.; см. там же подробную библиографию проблемы).

Лишь в римское время во всех этих культурах фиксируется биритуализм, при этом в разных культурах количество трупоположений по сравнению с кремацией довольно сильно колеблется (Могильников, Погребальный обряд, 148, 176, 180, 192, 203, 204, 206). Ингумация особенно широко практиковалась с первых веков н. э. в Южной Скандинавии, на островах Готланд и Рюген (см.: Лебедев, Погребальный обряд, 9; Могильников, Погребальный обряд, 192, 203—204).

Небольшую «историческую справку» об этом дает Снорри Стурлусон в Прологе к «Кругу Земному»: «Первый век называется „веком

сожжения". Тогда всех умерших сжигали и воздвигали в их память намогильные камни. Но после того как Фрейр был погребен в кургане в Уппсале, многие правители воздвигали в память своих родичей курганы не реже, чем намогильные камни. А после того, как Дан Гордый, конунг датчан, велел насыпать курган и похоронить себя в нем в облачении конунга и бранных доспехах вместе со своим конем и всей сбруей и разным другим добром, многие его потомки стали делать то же самое, и тогда в Дании начался век курганов, а у шведов и норвежцев продолжался век сожжения» (Снорри Стурлусон, 9).

Как известно, уже в мегалитических постройках скандинавов — в дольменах (I половина III в. до н. э.) и курганных гробницах с крытым ходом (сер. III — сер. II в. до н. э.) прослеживается вход с юга или юго-востока (Reuter O. S., 6; Weibull, 309—310; Randsborg/Nybo, 172), что свидетельствует о давней традиции и континуитете меридиональной ориентации погребенных. Как говорилось, уже в III периоде бронзового века ориентация с севера на юг начинает сменять широтную ориентацию погребений; в римский период северо-южная ориентация широко распространяется среди германских народов (Randsborg/Nybo, 173).

В ингумационных погребениях оксывской культуры «ориентировка погребенных не была строго стабильной. Большинство захороненных обращены головой на север (Половите, Вельборк-Госцишев, Гостково, Прущ и др.). Довольно часто наблюдаются ориентировки на северо-запад (Лазы, Слопаново, Дпавско, Гостково, Цепле, Дембчино); по-видимому, реже — на северо-восток (Дравско), и это следует, вероятно, рассматривать как отклонения от северной ориентировки» (Могильников, Погребальный обряд, 157—158).

В ясторфской культуре, в которой трупосожжение всегда оставалось доминирующей чертой погребального обряда, среди трупоположений, появляющихся с первых веков н. э., «количественно преобладают погребенные, обращенные головой на север», хотя встречается и ориентация головой к востоку или западу, реже к югу (Там же, 181, 184). Восточно-западная ориентация покойных чаще встречается в глубинных районах области; на побережье или на островах (например, на о. Рюген) доминирует ориентация головой на север. На Ютландском перешейке господствовавшая в раннеримское время широтная ориентация погребенных к III в. н. э. сменяется — очевидно, под воздействием окружающих племен — на меридиональную (Там же, 184).

В Южной и Средней Скандинавии трупоположения появляются в I в. н. э. и уже к III в. доминируют в погребальном обряде Упланда, Эстергъётланда, Вестергъётланда, Сконе, на юге Норвегии (Там же, 192). И здесь преобладает ориентация головой на север с отклонениями на запад или восток (Там же, 193; Сымонович, 146—149). Интересно, что если первоначально ориентация представляется неустойчивой, то со вре-

менем она все больше стабилизируется и унифицируется как северная (Могильников, Погребальный обряд, 193).

На острове Готланд обряд ингумации широко распространяется уже в I в. н. э. «Костяки лежат головой на север и северо-восток» (Там же, 203). В позднеримское время, когда на одном кладбище соседствовали и обряд ингумации, и обряд кремации, останки погребали и в том, и в другом случае в каменных ящиках, при этом «каменные ящики с захоронениями обоих видов почти всегда ориентированы длинной стороной с севера на юг» (Там же, 204).

Погребальный обряд населения Ютландии и Датских островов (Фюн, Борнхольм, Зеландия и др.) в первых веках н. э. также характеризовался биритуализмом. Трупоположение, как и на Готланде, быстро распространилось здесь, вытесняя трупосожжение. Кроме обычной северной ориентации погребенных, в Средней Ютландии наблюдается преобладание положения костяка головой к западу, преимущественно на правом боку (Там же, 205). Поскольку лицо умершего в этом случае обращено на юг, как это предполагается и при северной ориентации, культовая основа такой ориентации остается неизменной.

Вплоть до введения христианства в Дании в 960 г. Харальдом Синезубым кремация и ингумация соседствовали здесь друг с другом (Brøndsted, Graves, 81—228; Ramskou, 137—182; Славяне и скандинавы, 134—137). Умерших хоронили в гробах, в ладьях, в кузове повозки или в прямоугольной погребальной камере. Над могилами иногда сооружали курганы, как показывают памятники Эллинга, воздвигнутые над могилой последних языческих правителей Дании — конунга Горма и королевы Тюры.

Знаменитые курганы в Старой Упсале (VI в. н. э.) относятся к крупнейшим и известнейшим погребальным насыпям Швеции; умершие (ими, вероятно, были конунги из легендарного рода Инглингов) были погребены в этих курганах по обряду кремации, поэтому трудно сказать что-то определенное об ориентации погребенных. Более поздние могильники VII—VIII вв., найденные недалеко от Упсалы и в других частях Швеции, почти все содержат захоронения в ладье (Славяне и скандинавы, 147—154).

Погребения в ладье (с кремацией или ингумацией) составляют одну из самых ярких черт погребального обряда Северной Европы в VII—XI вв. (подробнее см.: Лебедев, Погребальный обряд, 12 и след.). Так, всего найдено более 400 таких захоронений в Швеции (ок. 200), в Норвегии (столько же), Дании, Германии, Франции, Англии, Исландии, Финляндии, на Руси (Müller-Wille, Bestattung, 142—182; Лебедев, Шведские погребения, 155—187). Как правило, ладьи имели ориентацию с севера на юг (носом к югу), и погребенный располагался головой к корме, лицом к югу (Лебедев, Эпоха викингов, 79, 85).

Интересные пережитки древних погребальных представлений сохранились до сих пор на острове Готланд. Еще в наше время принято хоронить женщин к северу от церковного входа, а мужчин — к югу (Славяне и скандинавы, 166). Не является ли такое посмертное распределение мужчин и женщин по странам света репликой принятого до сих пор в христианских храмах разделения паствы внутри церкви по полам (слева, у северной стены, — женщины и справа, у южной стены, — мужчины)?

Археологические раскопки показали, что и в раннее средневековье, когда обряд захоронения на Готланде еще носил многие следы язычества, женщины хоронились исключительно с северной стороны от церкви, а мужчины — с южной. Хотя кладбища сейчас располагаются обычно с южной стороны церкви и ранние мужские погребения разрушены более поздними, женские «северные» погребения сохраняются вплоть до нашего времени (Там же).

Рассматривая связь ориентации погребения с расположением царства мертвых, следует иметь в виду неоднозначность и противоречивость древнегерманских представлений о загробном существовании. В. Я. Петрухин, анализируя эти представления у скандинавов-язычников, отмечает, что «загробная судьба и пристанище индивида зависели от его социального статуса (воины, знать — в Вальхалле), пола (женщины — у Фрейи), «семейного положения» (девственницы — у Гевьон), выполнения социальных норм (грешники — в Хель), способа смерти (павшие в бою — в Вальхалле, умершие естественной смертью — в Хель, утонувшие — в подводном мире)» (Петрухин, Скандинавское язычество, 143).

Ориентация головой к северу, преобладающая в погребальном обряде древних германцев, может, на мой взгляд, отражать две религиозные концепции соотношения локализации царства мертвых и направления погребенного. Возможно, положение головой к северу предполагает соотнесенность умершего с северным царством мертвых, куда устремляется его душа после смерти (ср. подобное у китайцев, индийцев, финно-угров и других народов Евразии). Поскольку, однако, обычно принято хоронить лицом, а не головой в ту сторону, куда направляется душа умерших, то возможно и другое объяснение. Южная сторона горизонта как предпочтительная у древних обитателей северных районов Евразии могла быть таковой и в погребальном обряде; в таком случае положение умершего головой на север (лицом на юг) показывает устремленность покойника к благой, светлой, теплой, а значит, сакральной стороне горизонта (подробнее см. во II Части книги, гл. 5).

Исследователи обнаруживают в древнегерманском погребальном обряде (у шведов, франков и норвежцев) церемонию, характерную для многих народов Евразии, а именно, объезд погребения по кругу в направ-

лении, противоположном движению солнца (de Vries, Religionsgeschichte, 296, 473).

Особенности древнескандинавской ориентации по странам света

В историографии уже давно ведется оживленная дискуссия об особенностях скандинавской ориентации по странам света (подробнее см.: Джаксон, К вопросу о древнескандинавской системе, 254—265). По мнению многих исследователей, в древнескандинавской литературе сохранились свидетельства некоего смещения обозначения направлений стран света по сравнению с реальным астрономическим направлением (т. е. то, что они называли направлением на север, на самом деле оказывается направлением на северо-восток, южное направление оказывается в реальности юго-западным и т. д.)

Высказывалось мнение, что скандинавская ориентационная система имела сдвиг по движению часовой стрелки на 45° (Porthan, 42—106; Malone, 139—167, Weibull, 292—312) или даже на 60° (Rask, 1, 337, 349; Storm, Om Opdagelsen, 92, 94; Bjørnbo, 223—224; Ekblom, Orienteringen, 49—68; Idem, King Alfred, 3—13).

Так, в рассказе норвежца Оттара, записанном английским королем Альфредом (последнее десятилетие IX в.), некоторые направления, указанные как северные, оказываются северо-восточными, северо-восточные, в свою очередь, — восточными (англосаксонский текст, русский перевод рассказа и библиографию см.: Матузова, 13—34).

Такую же ситуацию усматривают в описании скандинавских стран и местностей у Адама Бременского (1070-е гг.), который рассказывал о них со слов «знающих людей» (Bjørnbo, 11, 24, 120, 153, 154, 158, 224); в «Саге о Кнютлингах» (сер. XIII в.) (Finnur Jónsson, 35; Bjørnbo); в исландском описании земного круга конца XII или начала XIII в. (Weibull, 302—303); впрочем, согласно Е. А. Мельниковой (Древнескандинавские географические сочинения, 85), этот трактат — «Описание Земли II» был составлен не ранее середины XIII в.

В последнем произведении, как и в множестве других, прямо говорится, что «к северу от Норвегии находится Финнмарк» (fyrir norðan Noregh er Finnmörk), а к северу от Руси — земля татар (norðr þaðan Tartarariki) (Там же, 87, 89; ср. также 78, где северной границей Норвегии назван Гандвик — море, омывающее с севера Скандинавию, позже — Белое море; 159).

По всей видимости, эта своеобразная ориентация предшествовала христианской (по правильному востоку), так как с движением христианства на север связано и постепенное изменение скандинавской ориента-

ции. С начала XII в. архиепископство Бремена было перенесено в Лунд. Ок. 1140 г. там была создана первая на севере карта мира — целиком «христианских» (т. е. по правильным странам света) ориентированная (Bjørnbo, 88, Weibull, 304).

Саксон Грамматик тремя четвертями века позже демонстрирует уже полный успех христианской культуры. В его описании Европейского Севера (а с ним согласуется ориентация и в других местах) остров Фюн, в отличие от предшествующих описаний, лежит уже к востоку от Ютландии, Зеландия восточнее Фюна, а Сконе восточнее Зеландии. В Норвегии и Исландии новая ориентация встречается несколько позднее, в исландских сагах присутствует как новая, принесенная христианством ориентация, так и реликты старой (Weibull, 304—305).

Л. Вейбюлль отмечает, что в сознании скандинавов старая система сохранилась и до сегодняшнего дня. Спрошенный, где север, крестьянин укажет на северо-восток — так делали его отец и дед (Weibull, 305).

Объяснение такого смещения связывалось Вейбюллем с культом солнца, широко распространенным у древних скандинавов, при этом сакральной была та точка горизонта, над которой появлялось солнце ко времени зимнего солнцестояния: для Норвегии это должен быть юго-восток, называемый местными жителями «востоком». Об этом свидетельствуют праздники зимнего солнцестояния, засвидетельствованные для северных народов древними авторами (Weibull, 310—311).

Так, Прокопий Кесарийский (сер. VI в.) в «Готской войне» (2, 15) рассказывает о самом большом празднике (ἡ μεγίστη τῶν ἑορτῶν) жителей острова Туле (Скандинавии) накануне появления солнца после полярной ночи, длящейся зимой 40 суток. У Титмара Мерзебургского (через пять веков) повествуется о самом главном празднике данов — жертвоприношении в связи с появлением солнца (1, 17).

Эти праздники предшествуют по времени зимнему солнцестоянию, когда солнце появляется на юго-востоке. Та часть небосвода, где это происходит, считалась священной и значила для скандинавов больше, чем любая другая страна света. Недаром именно к этой части неба (стране света) открываются мегалитические дольмены Скандинавии (Reuter O. S., 6). Перефразируя афоризм, вынесенный в заголовок этой книги, можно было бы сказать, что для древних скандинавов был сакрален «Свет с юго-востока». По этой священной стороне они и выстраивали ориентацию всего окружавшего их мира.

В заключение Вейбюлль афористично замечает: скандинавы преклонялись перед солнцем, которое приходило к ним с юго-востока; пришло христианство и солнце стало всходить на востоке. Остался только праздник — языческий праздник в христианских одеждах — йоль (Рождество) (Weibull, 312).

Р. Экблум, развивая концепцию Вейбюлля, замечает, что в районе Тронхейма солнце восходит в январе в направлении на 60° южнее вос-

тока; перпендикулярно к этой оси (рассматриваемой как ось запад — восток) проходил по Норвегии древний морской путь от вод в районе города Молде (в Румсдалс-фьорде) в Транхеймс-фьорд. Этот-то путь и служил для древних скандинавов указанием направления на север, хотя он и был смещен на восток на 60° (Ekblom, Orientierungen, 49—68).

В середине XII века аббатиса Хильдегард Бингенская написала книгу религиозно-мистического и этического содержания «Liber vitae meritorum», в которой ее видения, прозрения и пророчества композиционно строились вокруг «космического человека» — ипостаси самого Бога. В процессе изложения по главам этот «человек» поворачивался вокруг своей оси к различным странам света, и первой страной света был юго-восток (затем следовали северо-запад, затем — северо-восток, наконец, юго-запад). Возможно, что столь неортодоксальное для христианина выделение юго-восточной страны света как первой (=главной) может отражать какие-то древнегерманские переживания этой стороны горизонта как сакральной (см. о странах света в трудах Хильдегард: Maurmann, 38—116).

Я думаю, что юг, южная сторона для скандинавов, как и для всех народов Северной Евразии, была особенно почитаемой и значимой именно в связи с теплом и светом, исходящими от этой страны света и имеющими такое большое значение для северных евразийцев (ср.: «Младшая Эдда», 37—38). Недаром, например, в «Старшей Эдде» («Прорицание вёльвы») в космогонических видениях вёльвы при описании сотворения мира из всех четырех стран света фигурирует лишь одна — юг:

4 Пока сыны Бора,
Мидгард создавшие
великолепный,
зе́мли не подняли,
солнце с *юга* (sunnan)
на камни светило,
росли на земле
зеленые травы.

5 Солнце, друг месяца,
правую руку
до края небес
простирало с *юга* (sunnan);
солнце не ведало,
где его дом,
звезды не ведали,
где им сиять,
месяц не ведал
мощи своей.

(Старшая Эдда, 183; перев. А. Корсуна)

Существует и другая точка зрения на возникновение смещенной скандинавской ориентации. В соответствии с ней, использование скандинавами терминов «север», «восток», «юг» и «запад» в значении «северо-восток», «юго-восток», «юго-запад» и «северо-запад» было связано с основным (с юго-запада на северо-восток) направлением норвежской береговой линии (Finnur Jónsson, 35; Nansen, 130—131). Плавания вдоль побережья играли в жизни норвежцев огромную роль; они были весьма нередки, и потому мореходам было проще называть свои передвижения

плаваниями «на север вдоль берега» (landnorðr) и «на юг вдоль берега» (landsuðr) (Beckman, 252—255). Эта система ориентации была перенесена также в Исландию и сохранилась там в некоторых местах до XX в. (Finnur Jónsson, 35; ср.: Stefán Einarsson, Terms of Direction in Modern Icelandic, 37—48; Idem, Terms of Direction in Old Icelandic, 265—285). Парадоксально, что само название Норвегии, как отмечалось выше, означало «путь на север», который проделывали в основном на кораблях вдоль северо-западного побережья Норвегии (Hastrup, 65).

Теория отклонения системы географических координат скандинавов от астрономических была подвергнута критике со стороны Н. Бекмана и А. Эллегорда. Первый показал, что, во-первых, древние скандинавы могли прекрасно находить астрономические координаты местности, куда они попадали, знали расположение стран света, правильно определяли время суток; во-вторых, у древних скандинавов, в частности, у исландцев, была система, по которой горизонт делился на 4, 8 или даже 16 частей; названия же стран света относились к углам, а не к линиям; в-третьих, при отсутствии компаса и карты они могли совершать ошибки, когда облекали в слова то, чего не имели непосредственно перед глазами (Beckman, 252—255).

Эллегорд также склонен рассматривать отклонения скандинавских стран света от астрономических не как целую систему, а как наименования промежуточных стран света, либо как естественные при отсутствии точных карт и устном характере поступления географической информации упрощения в описании пути (Ellegård, 1—20; ср. критику этой позиции в: Ekblom, King Alfred, 6—13).

В целом же, как следует из анализа исландских родовых саг (Stefán Einarsson, Terms of Direction in Old Icelandic, 265—285; Haugen, Semantics, 447—459; Мельникова, Географические представления, 125—126; Она же, Древнескандинавские географические сочинения, 28—33; Hastrup, 51—57), термины, обозначающие страны света, не были в Исландии однозначны: их семантическое наполнение зависело от того контекста, в котором они использовались. Выраженные ими направления движения могли как соответствовать, так и не соответствовать компасу (т. е. термины могли употребляться исландцами в «правильном», точнее — «приблизительно правильном» и в «неправильном» значении).

Т. Шёльд (Sköld, 276—278), поддержавший позицию Бекмана и Эллегорда, считал, что случаи отклонения направлений, указываемых с помощью стран света, от их астрономического содержания обусловлены воздействием местных географических условий (арктического побережья Норвегии и направления течения рек в Северной Швеции), как это имело место в лапском обозначении севера (см. главу «Финно-угры»).

По мнению большинства исследователей, в Исландии сосуществовали два типа ориентации — *ближняя* (proximate) и *дальняя* (ultimate). Под

ближней понимается ориентация по странам света в пределах видимой округи и в открытом море, где основой для ориентации служили небесные светила. В этом случае страны света обозначаются «правильно».

Когда же движение происходило по суше или вдоль побережья Исландии между *четвертями* (fjórðungar), на которые, как известно, Исландия была разделена в 965 г. и которые именовались по четырем странам света (Hastrup, 52), употреблялась так называемая *дальняя* ориентация. Здесь уже, скажем, движение «на запад» (из любой географической точки Исландии) воспринималось как движение в Западную четверть Исландии, «на юг» — в Южную четверть страны и т. д. В этом случае говорят о «неправильном» значении употребления названий стран света (Haugen, Semantics, 451—452). В том же, вероятно, значении выступали страны света и при описании плавания колдуна Харальда к Исландии и вокруг нее (см. выше).

В исландских сагах XII—XIII вв. о норвежских конунгах и, следовательно, о событиях в Норвегии и ее географии, прослеживаются, по мнению Т. Н. Джаксон, те же особенности исландской ориентационной системы: термины стран света при *дальней* ориентации используются применительно не к линейным направлениям, а к *четвертям* (или *частям*) мира (Джаксон, Ориентационные принципы, 54—64). Исследование Джаксон показывает, что в западной четверти оказываются не только Оркнейские острова, Ирландия и Англия, но и Франция, и даже Испания, в южной — Дания, Саксония, Вендланд, в восточной — Швеция, опять же Вендланд, Эйстланд, Карелия, Финляндия и Гардарики (Русь) (в некоторых сагах направлением «на восток» характеризуется и продвижение из Руси к Черному морю и далее к Константинополю, Иерусалиму и даже Риму!); северной четверти принадлежит сама Норвегия (Там же, 58).

Существование в представлении древнего скандинава (норвежца или исландца) такого членения мира на 4 четверти Джаксон объясняет наложением на картину мира авторов королевских саг исландских представлений о четырех четвертях Исландии (Там же, 61—62), что кажется вполне вероятным. Важно также отметить, что страны света выступали для скандинавов не как определенные точки горизонта, а как квадранты — дуги горизонта в 45°, центром которых и были астрономические страны света (Hastrup, 20).

Любопытная связь категорий времени и пространства прослеживается в древнеисландском членении суток (sólarhringr — «круг солнца») на «восьмые доли» (átt, áttir), каждая из которых соответствовала определенной дуге горизонта (равной трехчасовому пути солнца). Для нас важно, что каждая такая часть называлась по одной из восьми (4 главных и 4 промежуточных) стран света: norðr átt (N), landnorðr (NE), austr (E), landsuðr (SE), suðr (S), útsuðr (SW), vestr (W), útnorðr (NW). Композиты land- (от берега в сторону материка) и út- (от берега в открытое море) связаны

с реалиями западного побережья Норвегии, где движение на юг и север воспринималось как прямые вдоль берега, а движение на восток или запад — как движение в глубь материка или в открытое море; поэтому, например, направление на юго-восток воспринималось как направление на юг и в глубь материка (Haugen, Semantics, 451; Hastrup, 19—20).

И здесь оказывается, что указание на одну из восьми стран света означает не точную отметку на горизонте, а целую дугу. Впрочем, если необходимо было указание более точного времени, называлась одна из трех частей, составляющих «átt»; см., например, следующий текст из Grágás, указывающий на четыре часа пополудни: «út suðrs ætt er deilld i þriþiunga oc hefir solin gengna ii hluti enn ein ō gengin» — «[когда] юго-запад разделен на трети и солнце прошло уже две части, а третья не пройдена» (цит. по: Hastrup, 23; о связи восьмых долей горизонта с исчислением времени у древних скандинавов см.: Thorsteinn Vilhjalmsson, Time-reckoning, 72—74; Idem, Time and Travel, 93—106).

В последней статье о древнескандинавской системе ориентации Т. Н. Джаксон, сочувственно пересказав аргументы своих предшественников, отрицавших существование особого скандинавского смещения направления стран света по часовой стрелке, заново пересмотрела все те тексты (23 примера из пяти памятников), на которых строилась теория отклонений, развитая Вейбюллем и Экблумом (Джаксон, К вопросу о древнескандинавской системе, 260—265). Автор приходит к выводу, что в части сообщений на приблизительность в указании направлений повлиял общий схематизм описания, в некоторых — не выдерживается постоянство отклонения (т. е. рядом со «смещенными» направлениями присутствуют и «правильные»); иные отклонения можно приписать общему направлению в рамках «четвертей мира», переплетению принципов традиционной «ближней» (правильной) и «дальней» (неправильной) ориентации.

Соглашаясь с большинством положений Джаксон, должен заметить, что наличие многочисленных «правильно» ориентированных направлений рядом с немногими «неправильными» нисколько не снимает возможности рассматривать эти немногие как *реликты* когда-то существовавшей, но уже почти исчезнувшей системы. Смещения же в рамках «четвертей мира» по принципу «дальней» ориентации не снимают с повестки дня вопроса о специфике древнескандинавской ориентации в географическом пространстве, а дают им, по-видимому, лишь иное объяснение (ориентация в Исландии как первопричина всемирной ориентации).

В итоге, как бы мы ни объясняли такие отклонения, специфичность древнескандинавской системы ориентации заключается в крайне северной локализации Норвегии, вынужденной рассматривать все остальные страны как расположенные *южнее* себя, и — возможно — в большом значении южной стороны горизонта для всех сфер жизни.

Заключение

Итак, древнегерманская (скандинавская) ориентация по странам света предполагает наличие элементов двух разных (как хронологически, так и генетически) систем — одной, доставшейся в наследство от индоевропейского прошлого и связанной с почитанием востока (ранние погребения, названия стран света, ориентация храма), и другой, развившейся в сравнительно северных условиях обитания германцев, в которой южная сторона горизонта становится важнее и сакральнее востока (жилище, царство мертвых, ориентация поздних погребений).

Глава 15. СЛАВЯНЕ

Встану, благословясь, пойду, перекрестясь.
Из дверей дверьми, из ворот воротами
Выйду в чистое поле, погляжу в подвосточную сторону.
С подвосточной стороны встает заря утренняя.
Выкатается красно солнышко...

Из русского заговора

Общие замечания

В книге «Мировоззрение древних славян» М. В. Попович писал: «Слова „древние славяне" означают не какие-либо конкретные временные рамки — они отражают лишь тот факт, что предметом исследования являются структуры, господствовавшие до введения христианства и по возможности более архаичные» (Попович, 3). Примерно такой же смысл в слова «древние славяне» вкладывается и в настоящей главе.

В представлениях древних славян, являвшихся потомками индоевропейцев, есть, как мы увидим, много родственного представлениям других индоевропейских народов. «Индоевропейский фон остается именно тем фоном, на котором создавались сложные картины мира и человека славянами раннего средневековья» (Попович, 23). Вместе с тем, на пространственные воззрения древних славян повлияло, как мне представляется, географическое расположение территории их расселения, роднящее их с народами Европейского Севера.

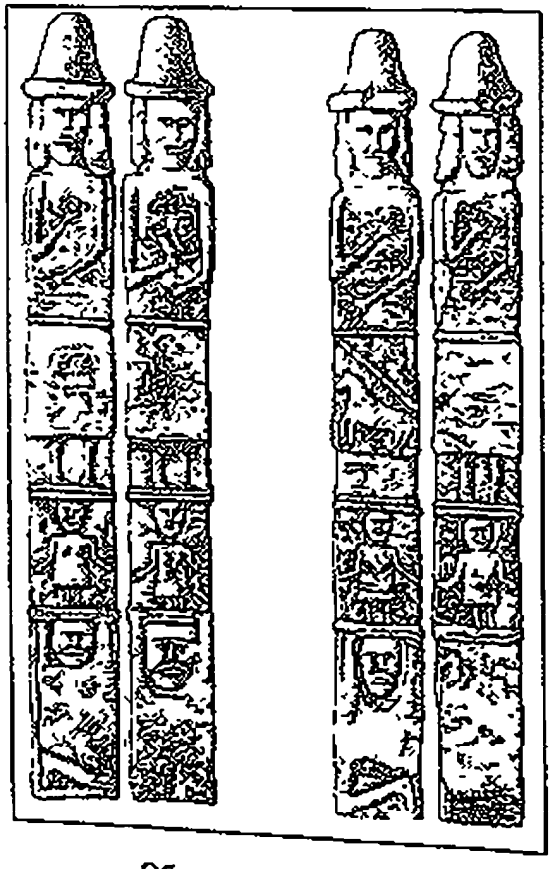
Хронологические рамки исследования определяются историко-археологическими критериями. Бесспорно славянские древности археологически вычленяются начиная с середины I тысячелетия н. э. В VI в. н. э. славяне широко расселились на территории Восточной Европы от Одера до Днепра и от низовий Вислы до Дуная. Несколько позже они распространились и на Балканы вплоть до Адриатики. В X—XI вв. почти все славянские народы были христианизированы, однако народные представления о космосе, пространстве, странах света и т. д. языческого еще происхождения долго сосуществовали с христианскими, приспособившись к новой христианской терминологии, символике и обрядности. Фольклор и обряды различных славянских народов сохранили некоторые элементы, часто в рудиментарном виде, этого общеславянского языческого мировоззрения (см.: Велецкая, 9—13; о сложности понятия «славянская религия» см.: Dittrich, 481—510). Большое значение для выяснения ориентационных принципов в древнеславянской картине мира приобретают также археологические исследования, показывающие, как ориентировались по странам света древние храмы и святилища славян и погребения умерших (этот аспект прекрасно отра-

жен в работах последних лет, см.: Русанова/Тимощук, Языческие святилища; Słupecki; Седов, Славяне в древности; Он же, Славяне в раннем средневековье и др.).

Четыре страны света («четыре стороны») имели большое значение в картине мира древних славян (Подосинов, Страны света, 64—68; Он же, Ориентация у славян, 73—76). Так, «в соответствии с древней индоевропейской традицией четырехугольное строение, четыре стороны вообще обозначали упорядоченную бесконечность мира — ветры дуют „на все четыре стороны"» (Попович, 53); «в заговорах предписывалось обращаться „на все четыре стороны", в сказках враги могут грозить герою «со всех четырех сторон» и т. п.» (Рыбаков, Язычество древних славян, 49).

Согласно хронике Дукланина (гл. 9), Свентопелк-Будимир во время легендарного съезда в Дуванске Поле разделил всю страну на четыре части, простирающиеся по направлению от центра как оси мира к четырем странам света (Banaszkiewicz, 3—16).

Неслучайно поэтому среди многочисленных идолов древних славян, каменных и деревянных (см. о них подробнее: Русанова/Тимощук, Языческие святилища, 11—16; Słupecki, 198—228) существует целая группа изображений, имеющих четыре грани (головы, лица), обращенные к четырем странам света.



Збручский идол

Так, несомненно, по странам света был ориентирован и знаменитый Збручский идол (IX—X вв.), найденный в 1848 г. в бассейне реки Збруч — притока Днестра и сейчас хранящийся в Кракове (см. о нем: Гуревич Ф. Д. Збручский идол; Leńczyk, 5—61; Рыбаков, Язычество древних славян, 462—464; Он же, Язычество древней Руси, 236—251; Русанова/Тимощук, Языческие святилища, 14—16; Słupecki, 215—223). По выражению М. В. Поповича, это — «каменная энциклопедия славянского язычества» (впрочем, Х. Ловмяньский считал Збручский идол неславянским памятником: Łowmiański, 158).

Верхняя часть идола представляет собой четыре лика, обращенные в четыре стороны; согласно интерпретации Рыбакова, переднее изображение принадлежит, вероятно, богине

плодородия (Мокоши), по ее правую руку — богине с кольцом (Ладе), по левую — богу войны (Перуну), заднее изображение божества (Дажьбог) имеет знак солнца (Рыбаков, Язычество древней Руси, 240—244; это отождествление поддержали Русанова/Тимощук, Языческие святилища, 15—16; ср. впрочем: Slupecki, 221—223, где автор сомневается в том, что четыре лица одной головы изображают четырех различных богов: как и четырехголовый Свентовит Саксона Грамматика [см. ниже], стела должна была представлять одного бога, скорее всего Перуна).

Космический характер памятника подчеркивается вертикальным членением его на три уровня, отражающие, по всей видимости, три мира индоевропейцев — нижний, подземный мир предков, средний земной мир живых и верхний небесный мир богов (Рыбаков, Язычество древних славян, 462—463; ср. на с. 463 о фаллическом характере памятника; Попович, 105—106).

Такое четырехстороннее изображение языческих славянских богов было, по-видимому, не единичным явлением. В XII в. Саксон Грамматик, описывая языческий славянский храм в Арконе на острове Рюген в Балтийском море, разрушенный в 1168 г. датскими завоевателями, упоминает об «огромной, превосходящей человеческий рост фигуре с четырьмя головами и столькими же затылками» (quatuor capitibus totidemque cervicibus) — боге Свентовите/Святовите (Saxo, Gesta Danorum, XIV, 564; ср.: Славяне и скандинавы, 358).

Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров пишут об образе Свентовита: «Идол Свентовита имел четыре головы, расположенные справа, слева, спереди и сзади (это описание сопоставляется с четырехглавым Збручским идолом), что позволяет соотнести Свентовита и его четырехстолпный храм с четырехчленной (север — юг — запад — восток) моделью мира в славянской мифологии» (Иванов/Топоров, Свентовит, 421; ср.: Они же, Славянские... системы, 33—35). В Волине (Польша) была найдена четырехглавая фигурка поморянского идола конца IX в., восходящая, по-видимому, к более ранним временам (Славяне и скандинавы, 327; Русанова/Тимощук, Языческие святилища, 98). Четырехгранные и четырехликие идолы найдены также на Днестре у сел Иванковцы, Ржавинцы и г. Гусятин (Рыбаков, Язычество древней Руси, 130—131; 224; 552; Русанова/Тимощук, Языческие святилища, 12).

Интерпретируя четыре лика скульптуры из Збруча, Б. А. Рыбаков пишет: «Четырехгранность Збручского идола, несомненно, связана с очень древними, еще неолитическими, представлениями о необходимости обезопасить себя „со всех четырех сторон". Четырехгранные и четырехликие славянские идолы известны в этих же местах уже в IV в. н. э. Если три яруса идола объединяют все три части Вселенной, то четырехгранность его также связана с его мировым смыслом — сила божества должна распространяться *во все четыре* стороны Вселенной. Таков же, вероятно, смысл и четырехликого индийского Варуны и четырехликого Брамы»

(Рыбаков, Язычество древних славян, 462—463; подобные же взгляды на четырехчленную композицию идола развивают многие польские историки; литературу см. в: Slupecki, 213—227).

Отметим, впрочем, что в славянском пантеоне существовали также трехликие боги (Триглав), о которых сообщает Эббон (Ebbo, Vita Ottonis, III, 1: tricapitum habebat simulacrum..., tria capita habere, quoniam tria procuraret regna, id est coeli, terrae et inferni), Герборд (Herbord, Dialogus de vita Ottonis, II, 32: erat autem ibi simulacrum triceps, quod in uno corpore tria capita habens Triglaus vocabatur) и другие авторы (см. подробнее: Иванов/Топоров, Славянские... системы, 85—86). Упоминание Эббоном трех царств — неба, земли и подземного мира, которыми правит Триглав, позволяет рассматривать трехчастность этого бога как выражение космологических воззрений, отражающих вертикальную структуру мира, в отличие от четырехчленности Свентовита, Збручского идола и других богов, которые выражают членение мира в горизонтальной плоскости по четырем странам света.

Есть также данные о семиликости идола западнославянского бога Руевита (Rugievithus, Rinvit латинских источников), о котором Саксон Грамматик писал, что «in eius capite septem humanae similitudinis facies consedere» (Saxo, Gesta Danorum, XIV, 577). Пятиглавым изображался бог Поревит (Porevithus), пять лиц имел и идол бога Поренута (Porenutius), но, по словам Саксона, четыре лица он имел на голове, а пятое на груди (haec statua quatuor facies representans, quintam pectori insertam habebat — Ibidem). Второй пример, на мой взгляд, показывает, что при пятиглавости и Поревита, и Поренута голова и там и здесь имеет только четыре лица, обращенные по странам света (т. е. сохраняется «нормальная» четырехэлементность композиции), пятая же имеет какой-то иной смысл.

По этнографическим данным, белорусы при постройке новой избы в целях освящения участка земли, на котором должен строиться дом, чертили на земле квадрат размером с усадьбу, затем двумя поперечными линиями делили его на четыре малых квадрата. Хозяин будущего дома шел затем «на все четыре стороны» и приносил с четырех полей по большому камню, которые укладывал в центре каждого квадрата. После этой процедуры земля для дома считалась освященной (Рыбаков, Язычество древних славян, 42).

Страны света отождествлялись в сознании древних славян и с определенными сезонами. Так, в одной из архаичных загадок говорится: «В саду царском растет дерево райско; на одном боку цветы расцветают, на другом листы опадают, на третьем плоды созревают, на четвертом сучья подсыхают» (Афанасьев, Поэтические воззрения, I, 517). Четыре страны света на «мировом древе» олицетворяют здесь четыре годовых сезона. Обратим внимание, что восток (весна) здесь упомянут первым, затем следуют запад (осень), юг (лето) и север (зима). Первичная оппозиция «восток-запад» и неблагоприятность севера, названного

последним, демонстрируют архаичность восприятия стран света древними славянами.

В газете «Известия» от 25 апреля 1997 г. опубликована заметка «Загадка языческого святилища», в которой рассказывается о находке археологом И. Никитинским в Тарногском районе Вологодской области языческого святилища, функционировавшего в XIV—XVI вв. Одним из главных объектов святилища является огромный камень (3 на 2,4 м), четырехугольный в плане и четко ориентированный гранями по странам света. На камне найдены изображения трехъярусного космоса и богов, а также три кириллические надписи и одна надпись неизвестного письма, в связи с чем атрибуция памятника еще не до конца ясна. Впрочем, до исследования и публикации памятника все суждения о нем носят сугубо предварительный характер.

Восточная и западная ориентация

Предпочтительной стороной для древних славян, как показывают исследования, был восток в его оппозиции к западу (Афанасьев, Поэтические воззрения, 1, 181—185; Попович, 57—58; 82). Солярный характер названий этих двух стран света, наглядно демонстрирует их значение, выводимое из движения солнца (ср. русск. восход, восток и заход, запад, польск. wschód и zachód, болг. изток и запад и т. д.). При этом юг и север часто обозначались по середине дня или ночи (полудень и полночь) или же по названию ветров (юг и север).

Восток как счастливая, благодатная сторона (в христианской окраске — рай) и запад как царство вечной тьмы (ад) запечатлены в многочисленных образцах славянского фольклора — в песнях, заговорах, причитаниях, поговорках и пословицах, загадках, сказках (см.: Афанасьев, Поэтические воззрения, 1, 181—185; ср.: Иванов/Топоров, Славянские... системы, 110—112). Христианская символика сакрального востока наложилась на языческую и поддержала ее в этой части противопоставления доброй и злой стороны. Интересно, однако, как настойчиво происходит у христианизированных славян отождествление запада с адом. По мнению А. Н. Афанасьева, «где умирало солнце, туда — казалось древнему человеку — удалились и все усопшие предки, там ожидает судьба и его по смерти» (Афанасьев, Поэтические воззрения, 1, 182). В русской христианской литературе мы находим прямые реплики этого представления об аде на западе. Так, Кирилл Туровский (XII вв.) в своем «Поучительном слове» писал: «...и потом сведеть ю (душу умершего. — А. П.) въ пропасть, идѣже затворены суть душа (т. е. души — А. П.) грѣшныхъ отъ вѣка, показаеть ей мѣста, идѣже имъ мучитися, понеже мука далече міра есть на западѣ» (цит. по: Афанасьев, Поэтические воззрения, 1, 182; см.: там же, 183 — другие примеры отождествления запада с адом). В «Послании архиепископа новгородского

Василия к владыце тверскому Феодору» сообщается, что рай находится «на въстопе въ Едеме», а ад на западе «на дышющем море» (Лотман, О понятии, 211).

Большую долю христианской символики и фразеологии несут в себе и сохранившиеся фольклорные заговоры, уходящие корнями в глубокую языческую древность. В случае злого наговора на другого человека все пространственные сакральные отношения оказываются перевернутыми, поскольку человек общается с хтоническими, злыми (в христианстве — бесовскими) силами. Понятно, что и ориентация на восток и запад имеет здесь перевернутый смысл:

Пойду... не благословясь..
Не в ворота — сквозь дыру огородную.
Выйду не в подвосточную сторону,
Посмотрю в подзакатную сторону .

*

Отправлюсь в злую сторону, на запад, к отцу Сатане. .
Умоюсь не водою, не росою..

*

Встану на восток хребтом, на запад лицом.
Раздайся, ад! Расступися, Мать-сыра-земля!
Из этой земли выходите сто семьдесят дьяволов..

(Цит. по: Рыбаков, Язычество древних славян, 135).

Заговор же, направленный на доброе дело, сохраняет обычную солярную ориентацию:

Встану, благословясь, пойду, перекрестясь
Из дверей дверьми, из ворот воротами
Выйду в чистое поле, погляжу в подвосточную сторону.
С подвосточной стороны встает заря утренняя
Выкатается красно солнышко .

(Там же)

Таких примеров в русском фольклоре — большое количество (см. в самом полном собрании народных русских заговоров: Обереги, 43—44, 53, 78, 98, 103, 110, 116, 121, 139, 149—151, 153, 155, 160, 168, 173, 175). Интересно, что на месте «сатанинского» запада может выступать и север (Обереги, 153):

«Встану не благословясь, выйду не перекрестясь,
Из избы не дверями, из двора не воротами,

Мышиной норой, собачьей тропой,
Встану на северну сторону
На северной стороне есть черно море,
На черном море лодка ходит,
В лодке сидят черт и чертица ..»

Северная и южная ориентация

Слово «север», присутствующее в близких формах в старославянском, древнечешском, украинском, болгарском, сербохорватском, словенском, словацком языках, родственно лит. šiaurỹs — «холодный северный ветер», лат. caurus — «северо-восточный ветер» и описывало изначально ветер, дующий с севера (Фасмер, 3, 588—589). Заслуживает внимания этимология Эрхарта (Ehrhart, Sborník prací filologické fakulty Brne'nske' university, 6 (A 5), 5—6), который связывает балто-славянские названия севера с индоевропейским * *seu-* «левый». Уже А. Н. Афанасьев указывал на возможность сближения славянского «севера» с санскритским *savya-* (зендийским *havya, haoya*) и славянским *шуйца* (левый) (Афанасьев, Поэтические воззрения, 1, 185; ср. возражения, без особой, правда, аргументации, А. А. Потебни: Потебня, 234 и поддержку со стороны Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова, см.: Иванов/Топоров, О древних славянских этнонимах, 29—32). С точки зрения общеевразийской (в том числе и индоевропейской) солярной практики номинации севера левой стороной в таком предположении нет ничего странного (ср. сходные обозначения в кельтском и индийском языках). В. В. Седов считает наиболее приемлемым выведение корня *север* из иран. **seu-, sew-* — «черный» (Седов, Славяне в раннем средневековье, 197). Замечу, что и значение «черный», имеющее в рамках символической классификации стран света коннотацию с севером, не противоречит общеевразийскому восприятию северной страны света.

Существующие этимологии праславянского **jugъ* пока признаются не очень убедительными; очевидна связь его с теплыми южными ветрами (Фасмер, 4, 526). Как для многих северноевропейских народов, юг в оппозиции к северу представлялся славянам благоприятной стороной. Автор «Слова святого Григория» (предположительно, XII в.), в котором дается критика славянского язычества с точки зрения христианства, обвиняя язычников в огне- и солнцепоклонстве, сообщает о том, что «того ради окааньнии полуденье чтуть и кланяються на полъдень обратившеся» (см. текст в: Аничков, 386; ср. также: Афанасьев, Поэтические воззрения, 1, 183; Рыбаков, Язычество древних славян, 11—18, 64—65). Это важное свидетельство существования культовой южной ориентации у языческих славян, которое, возможно, подкрепляется такой же южной ориентацией некоторых культовых площадок (см. ниже).

Славянский фольклор показывает, что север ассоциировался с зимними холодами, ночным мраком, холодным, резким ветром. «Как восток противополагается западу, так юг — северу; подобно западу, север в народных преданиях представляется жилищем злых духов...» (Афанасьев, Поэтические воззрения, 1, 183). Еще резче параллелизм севера-запада и востока-юга подчеркивают Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров: «Противопоставление *юг — север* практически изоморфно противопоставлению *восток — запад*, причем первый (положительный) член противопоставления связывается с солнцем, днем, летом, теплом, а второй — с месяцем, ночью, зимой, холодом (Иванов/Топоров, Славянские... системы, 112).

Неблагоприятность севера связывается и со слабо, впрочем, прослеживаемым путем «на тот свет» как путем на север (Попович, 73). Так, герой русского фольклора, отправляясь в путь за приключениями, которые часто сопровождались опасностью для жизни, но и завершались женитьбой, входит в дремучий, темный, непроходимый лес и идет при этом с юга на север, обнаруживая в конце этого леса Бабу-Ягу в своей избушке на курьих ножках, у которой осуществляется часть обряда инициации (Рыбаков, Язычество древних славян, 131). Если учесть, что лес и избушка Бабы-Яги олицетворяли собой вход в царство мертвых (Пропп, Исторические корни, 58—62), то ассоциация похода в этот лес с северным направлением вполне красноречиво показывает аксиологию этой страны света.

По наблюдению Б. А. Рыбакова, «царство мертвых, располагаемое у южных народов (например, у греков) на западе, где умирает солнце, у более древних племен часто ассоциировалось с севером, с областью полярной ночи и безжизненного холода. В русских волшебных сказках царство Кощея с хрустальным дворцом находится „прикрай свету, в самый конец" (Рыбаков, Язычество древней Руси, 253—254; ср. также 327 и 761). В славянских плачах смерть часто приходит «с холодной, посеверной сторонушки"» (Невская, 230).

Интересно, что на Русском Севере, где оппозиция «север-юг» уже по широтно-климатическим причинам имела большее значение, чем «восток-запад», а близость холодного и губительного Северного Ледовитого океана навевала представления о расположении там царства мертвых, плавание за море «в немецкие земли» (т. е. на север и на запад) воспринималось как движение «вниз» (в царство смерти); и наоборот — «когда поморы возвращаются океаном из Норвегии или с о. Новой Земли, то говорят, что идут вверх, в Русь» (Подвысоцкий, 24; Теребихин, 15—16).

В одной из украинских колядок, где речь идет о строительстве церкви, причем этому акту приписывается космическое, сакральное значение, говорится, что «церков мурують з штирма углами, з штирма углами, з трома верхами», при этом в церкви только три двери: «едни

дверенька до схід сонейка, другі дверенька до полудненька, треті дверенька до західненька» (Гнатюк, 189—190). М. В. Попович, комментируя эту колядку, отмечает отсутствие двери на северной стороне церкви и объясняет это аналогией севера, северного входа с царством мертвых, со входом в жилище смерти (Попович, 82). Характерно, что в колядке именно вход с востока предназначается для Бога, впрочем, это вполне корреспондирует с восточной ориентацией христианства.

Вероятно, предпочтение южной, солнечной стороны можно видеть в композиции из трех солнц — левого восходящего, срединного полуденного и правого заходящего, которую Б. А. Рыбаков находит во многих предметах древнерусского орнаментального искусства: в изображениях бронзовых вщижских арок XII в., в декоративных теремках из средневолжских деревень, в конно-солнечных украшениях фасада крестьянских изб, в орнаментике оконных наличников, прялок, дуг лошадиной упряжи, саней и т. д. (Рыбаков, Язычество древней Руси, 287; 468—470; 484; 486; 498).

Во всех этих орнаментах Рыбаков видит изображение «дневного хода солнца над землей», имевшего апотропный, защитительный характер (Рыбаков, Язычество древней Руси, 469; 495), что предполагает обращение наблюдателя к южной стороне.

Правое и левое

Правое и левое у древних славян ассоциировалось, по-видимому, с добрым и злым началом (по Афанасьеву, Поэтические воззрения, 1, 186, еще и с югом-севером). Предпочтение правой, благоприятной стороны нашло отражение в многочисленных фольклорных материалах (приметах, предсказаниях, заговорах, поговорках). Вот несколько примеров, приведенных А. Н. Афанасьевым: «По убеждению простолюдина, с правой руки человека стоит добрый ангел, а с левой — злой; не плюй направо, чтобы не отогнать от себя ангела-хранителя; плюнешь налево — попадешь в черта, и потому советуют, вставая поутру с постели, плевать в левую сторону и растирать слюну ногою: этим средством прогонишь нечистого, и в этот день он уже не будет записывать за тобою грехи... Вставать с постели должно правою ногою, встанешь левою — весь день будешь не в духе: брюзглив и невесел; обуваясь и снимая обувь, следует начинать с правой ноги; кто, входя в дом, ступит наперед правою ногою, того ждет хороший прием; при древних гаданиях славяне наблюдали, какою ногою переступит священный конь через положенные жерди — правой или левой, и в первом случае ожидали успеха, в последнем неудачи... Под влиянием этих воззрений слово *правый* получило значение всего нравственно-хорошего, справедливого, могучего (право, правда, пра́вило, правѝло, управа; то же соотношение понятий запечатлено и в языках немецком и французском: recht, die rechte Hand, richtig, droit и droite)»

(Афанасьев, Поэтические воззрения, 1, 186—187; подробное современное исследование оппозиции «правое — левое» у славянских народов см. в: Иванов/Топоров, Славянские... системы, 91— 98). Замечу, что гадания с помощью копя — какой ногой, правой или левой, тот переступит через жерди или копья — засвидетельствованы для балтийских славян из города и храма Арконы Саксоном Грамматиком (Saxo, Gesta Danorum, XIV, 564).

Мотив выбора между правым и левым находится и в основе былинно-фольклорного сюжета о выборе пути налево или направо (иногда этих путей три); естественно, что путь направо сулил удачу, путь же налево — несчастье (ср.: Афанасьев, Народные русские сказки, N 15: «приезжают они на распутье, и стоят там два столба. На одном столбу написано: „Кто вправо поедет, тот царем будет"; на другом столбу написано: „Кто влево поедет, тот убит будет"»).

В славянском фольклорном материале обнаруживается также связь правого с мужским и левого с женским (см. тексты в: Иванов/Топоров, Славянские... системы, 94—95; Толстой, О природе, 169—183). Показателен пример, когда на Русском Севере невеста в первый день сватовства причитает: «Уж мужицкий пол стань на праву руку, Женский пол стань на леву руку» (Русские плачи Карелии, 210, LIII, стр. 45—46; ср. пример из Даля: «Лоб свербит — челом бить: с правой стороны — мужчине, с левой — женщине» — Даль, Пословицы, VII, 200). На свадьбе восточных славян мужчины сидят справа от жениха, женщины, включая невесту, — слева (Байбурин/Левинтон, 104).

Зафиксировано в древнеславянском фольклоре и обрядах и священное направление слева направо по движению солнца; в древнерусском языке существовало даже специальное слово, означающее движение вслед солнцу — «посолонь» (Попович, 57). В. Даль в своем словаре отмечает: «По́солонь — *нар.* по-солнцу, по теченью солнца, от востока на запад, от правой руки (кверху) к левой. *Посолонь ходила*, венчана. *Борони посолнцу (посолонь), лошадь не вскружится. Крути веревку посолонь* Посолонова́ть *арх.* о сельдях, идти руном через Белое море на Терской берег» (Даль, 3, 339).

Ритуалы, связанные с первым выгоном скота на пастбище в Белоруссии, с защитой от эпидемий и похоронами, включают в себя обход скота (или деревни) по кругу по движению солнца (см.: Зеленин, 88—89, ср. также 93, 96—98, 350; таково и движение хоровода у восточных славян — 368). При обходе скота в Георгиев день 23 апреля следовало действовать следующим образом: «Возьми топор, да косача и яйцо... и неси посолонь, а топор в правой руке по земле тяни» (Календарь, 133). Отголоском древнейших верований славян считает А. Н. Афанасьев дошедший до наших дней обычай раскольников устраивать церковные выходы (с евангелием и дарами) посолонь (Афанасьев, Поэтические воззрения, 1, 181). Он же рассказывает об обычае покупателя проводить

трижды вокруг столба «по солнцу» купленную скотину, чтобы та была новому хозяину на счастье (Там же). Обряды «кругового хождения» широко практиковались в славянском свадебном ритуале, и при сватовстве, и смотринах, и сговоре; молодые, приехавшие от венца, должны были трижды пройти «круг стола»; иногда объезжали по кругу весь город. Эти обряды существовали еще в начале XX века (см. подробнее: Жирнова, 44—45).

В севернорусской деревне сохранились обряды, которые показывают ритуальную основу движения хоровода посолонь: «В каждой мезенской деревне в престольный праздник (раз в году) водили своеобразные хороводы-круги... Девушки обходили кругом всю деревню, обязательно по движению солнца. Запевалы пели три строго определенные „круговые“ песни, исполнявшиеся только раз в году в этот праздник» (Дмитриева, 57; о семантике таких храмовых хороводов см.: Теребихин, 138).

Ориентация «Десны»

Ориентация в пространстве по принципу «справа-слева» проявилась, по-видимому, и в гидронимах типа «Десна», «Шуйца», «Лева река» и т. д. Вопрос об этимологии названия «Десна», о значении этого гидронима и связи с другими славянскими названиями такого рода вот уже более полутора веков вызывает оживленные споры историков, лингвистов, этнографов (подробный обзор сути проблемы и библиографию см.: Толстой, Десна, 192—223). В названии «Десна» — имени самого большого левого притока Днепра и некоторых других рек южных, западных и восточных славян — усматривали различную этимологию: финно-угорскую, иранскую, индо-иранскую, балтийскую, славянскую. Н. И. Толстой показал недавно предпочтительность славянской этимологии. Загадкой остается причина, по которой, как правило, Десной, т. е. «Правой» рекой (от слав. **desnъ*; ср.: десница, др.-инд. dakṣiṇā, авест. dašinā, греч. δεξιός, лат. dexter, лит. dẽšinė) назывались левые притоки рек, и наоборот, Шуйцей — правые (Там же, 207—215).

А. А. Шахматов и его последователи считали, что такая инверсия отражает миграционное движение славян с юга на север, с их дунайской прародины, когда встретившийся при таком движении левый приток Днепра воспринимался как находящийся справа от реки (Шахматов, Введение, 49). Однако наличие таких же соответствий в гидронимии других частей славянского мира не позволяет принять эту теорию.

О. Н. Трубачев также пытался вывести этимологию «Десны» из миграционного движения народа, но на этот раз балтов. Так, в одной из своих работ он писал: «Центр ориентации влиял на формирование названий стран света в разных языках, и обратно — праистория самих этих названий подсказывает нам ход древней миграции соответствую-

щего этноса. Например, известно, что др.-инд. dákšina — „южный" одновременно означало „правый", откуда следует, что обозначавшие таким образом юг племена длительное время двигались в восточном направлении. В связи с этим думается, что *левый* приток Днепра — Десна — получила это название не от славян, которые якобы двигались к северу, имея ее *справа* (Шахматов), или же, называя эту реку, прибегли к эвфемизму, назвав левый приток правым (Фасмер); и то и другое мало вероятно по той простой причине, что селившиеся здесь восточные славяне никогда не имели (как, впрочем, и западные) в своем языке слова *desnъ (правый), известного на правах праславянского диалектизма только южным славянам. Похоже, что Десна получила свое название от балтов, для которых (в их продвижении к востоку) она долгое время была «правой, или южной» рекой, ср. лит. dẽšinas „правый"» (Трубачев, Славянские этноцимы, 49).

Я привел столь длинную цитату, чтобы продемонстрировать историческую значимость наших знаний об ориентации древних народов, особенно в ее сравнительном аспекте, но, к сожалению, теория Трубачева выглядит сегодня мало убедительной, во-первых, потому что выявились многочисленные славянские параллели днепровской Десне, во-вторых, пример с индийцами не очень убеждает, так как их колонизационное движение считается направленным с севера на юг, а синонимичность «правого» и «южного» в их языке отражает солярную сущность их отношения к странам света, свойственную не только им, но и большинству древних народов Евразии; в-третьих, названия «правый» и «левый» считаются вообще не типичными для литовской гидронимии (Толстой, Десна, 215).

Факт остается фактом: в восточнославянских землях, у западных славян, у южных — болгар, македонян, словен, сербов и хорватов и других славянских народов — названия рекам по принципу «справа»/«слева» давались не по течению реки, как принято сейчас, а против. Поскольку это происходит и с самыми малыми, незначительными речками, то едва ли речь может идти о практике номинации притоков при торгово-хозяйственном освоении водных путей, скорее это общеславянский принцип ориентации, «идущей в направлении от больших рек к меньшим, от больших — к малым, от устья к истокам, т. е. об ориентировке наблюдателя („номинатора"), обращенного лицом против течения» (Толстой, Десна, 219). В связи с этим Толстой приводит некоторые этнографические данные, показывающие, что в определенных славянских ритуалах, которые связаны с проточной водой, совершающий ритуал должен быть обращен лицом навстречу текущей воде (Там же, 220—221).

Цветовая символика

Как известно, общеевразийским наследием считается отождествление стран света с определенными цветами, при котором восток символизируется синим цветом, юг — красным, запад — белым, север — черным. По мнению Вяч. Вс. Иванова (Цветовая символика, 163—177, см. стр. 164), «большинство ученых в настоящее время склоняется к точке зрения, согласно которой в Центральную Европу характерная для азиатских культурных традиций цветовая символика сторон света проникла под влиянием степных кочевников Евразии во времена переселения».

М. В. Попович считает, что такой цветовой символизм характерен только для евразийских кочевников, которые, заимствовав его из индоевропейской и китайской системы, поменяли местами белый и синий цвета, которые будто бы у последних означали восток (белый) и запад (синий) (Попович, 59). Но, как мы видели в главе о Китае, там также восток ассоциировался с синим (или зеленым) цветом, а запад — с белым. Поэтому едва ли выдерживают критику его предположение о частичном сохранении славянами архаической индоевропейской цветовой символики и толкование топонимов «Белая Русь», «Белгород», «Белая церковь» как несущих «восточный» символизм.

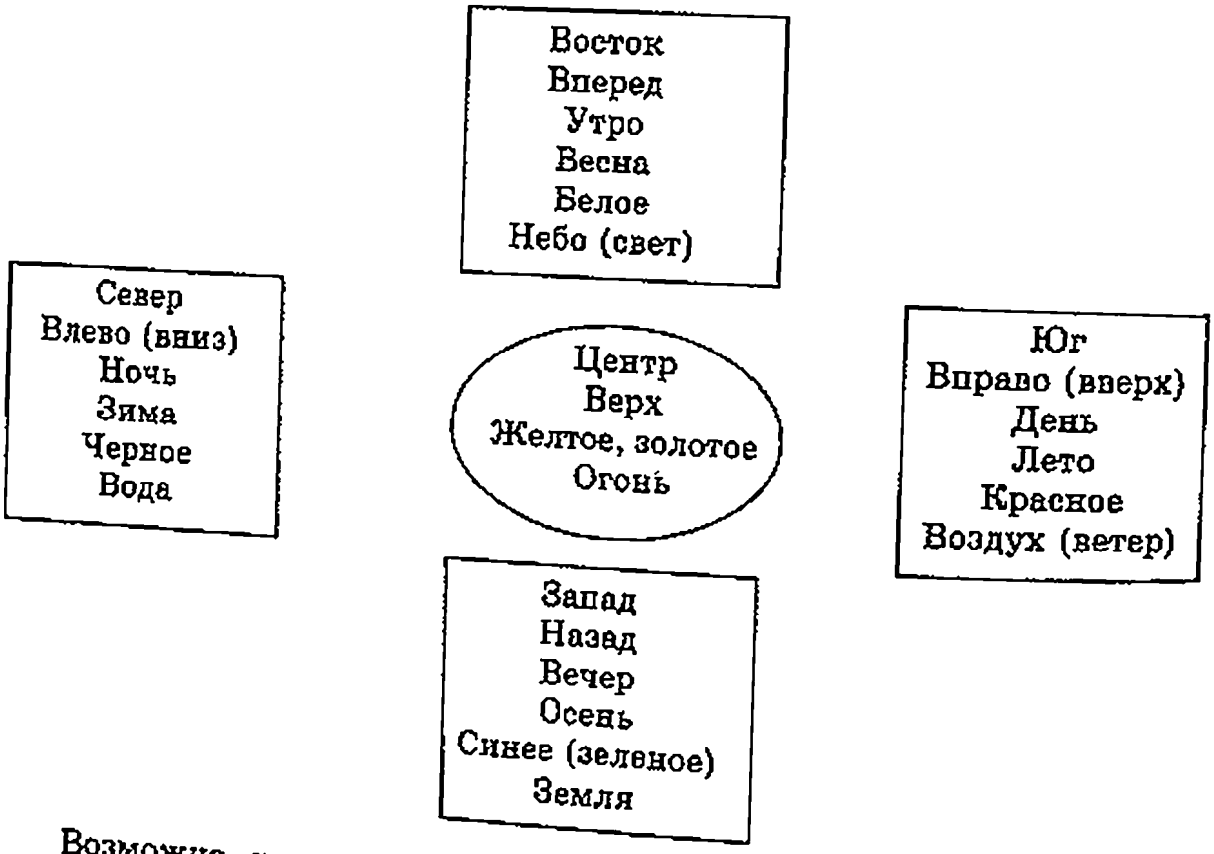
В этой связи уже давно дискутируется проблема названий Белой, Черной и Червоной (Красной) Руси (см. историографию проблемы в: Mańczak, 31—35). Появившись в памятниках письменности Запада в XIV в., эти названия часто упоминались в литературе и картографии (см., например, Rossia biancha, Rossia rossa и Rossia negra на карте Фра Мавро середины XV в.). Анализ употребления этих названий на протяжении многих веков привел польского историка В. Маньчака к выводу, что в соответствии с тюркской цветовой символикой стран света, которая должна была быть усвоена на Руси от татаро-монголов (о воздействии цветовой символики степных азиатских народов на эти названия писал уже Х. Людат, см.: Ludat, 142—156), Белая Русь означала «западную», Черная Русь — Московскую (= «северную»), Червоная — «южную» (Mańczak, 37—39). Это разделение стало реальностью к моменту возникновения названий в XIV в., так как Московское княжество находилось под татарским владычеством, Белоруссия — под литовским, а Украина — под польским. Все прочие позднейшие метаморфозы, приключившиеся с этими довольно книжными названиями, обусловлены конкретными перипетиями истории этих регионов Руси и дают поэтому много оснований для противоречивых оценок (ср.: Ludat, 140—142).

Характерен пассаж из Целлария (A. Cellarius), опубликовавшего в 1659 г. в Амстердаме книгу под названием: Regni Poloniae, Magnique Ducatus Lituaniae, omniumque regionum juri Polonico subjectorum, novissima descriptio, где есть такое различение частей Руси (p. 299): «[Russia] dividitur in Russiam Albam, quae ad Magnum Ducatum Lituaniae spectat, et in Russiam Rubram, quae proprie

dicitur Roxolania, et ad Poloniam pertinet. Nam tertia pars, ultra Tanaim et fontes Borysthenis posita, dicitur Russia Nigra ab antiquis, a recentioribus autem vulgo Moscovia, ab urbe et fluvio Moscua». Этот текст подкрепляет точку зрения В. Манчака.

О. Н. Трубачев также склоняется к выводу, что названия Белая Русь, легендарное Веловодье, а также *белые хорваты* и *половцы* (букв. «светлые»; обозначение наиболее продвинутых к западу тюрков) возникли из тюркской цветовой символики стран света, передавшейся и славянам: Белая Русь — западная, Черная Русь — северная, Червоная — южная, волынская (Славянские этнонимы, 51; Этногенез, 237). О том же писал еще В. Даль (под словом «белый»), и к такому же итогу приходит Вяч. Вс. Иванов (Цветовая символика, 164).

Основываясь на типологических параллелях у других народов, М. В. Попович выстраивает следующую гипотетическую розу ветров символической классификации стран света, направлений, частей суток, сезонов, цветов и элементов (Попович, 61; схема у Поповича имеет наверху север; ср. также выше мое замечание о цветовых соответствиях западу и востоку):



Возможно, что символическая классификация, связанная со странами света и мифическими существами, была представлена и у древних славян. Так, по сообщению Ф. Река, идол древнеславянского божества был составлен из змеи, птицы, волка и человека; первые три существа должны были означать три стихии мира — воздушную, водную и земную (Röck, Bedeutung, 291). Сочетание их с человеческим образом перево-

дит этот набор из вертикальной сферы трех миров в горизонтальную сферу четырех стран света, ассоциируя эти существа со странами света, как это было в большинстве архаических культур Евразии.

В югославянском фольклоре эпический образ Змея — Огненного Вука, несомненно, содержит в себе архаическую идею перевоплощения духа первопредка в различные существа, ряд которых выглядит следующим образом: змей — орел — волк — героическая личность (см. подробнее: Велецкая, 36).

Ящер, лев и птица присутствуют также в орнаментации гусель XII в. из раскопок в Новгороде; по мнению В. А. Рыбакова, они обозначают три жизненные сферы: подводный мир, землю и небо (Рыбаков, Язычество древней Руси, 263).

Ориентация культовых сооружений и храмов

Исследование храмов и культовых площадок древних славян в нашем аспекте облегчается ввиду вышедших недавно обобщающих работ И. П. Русановой и Б. А. Тимощука (Русанова/Тимощук, Языческие святилища) и Л. П. Слупецкого (Słupecki).

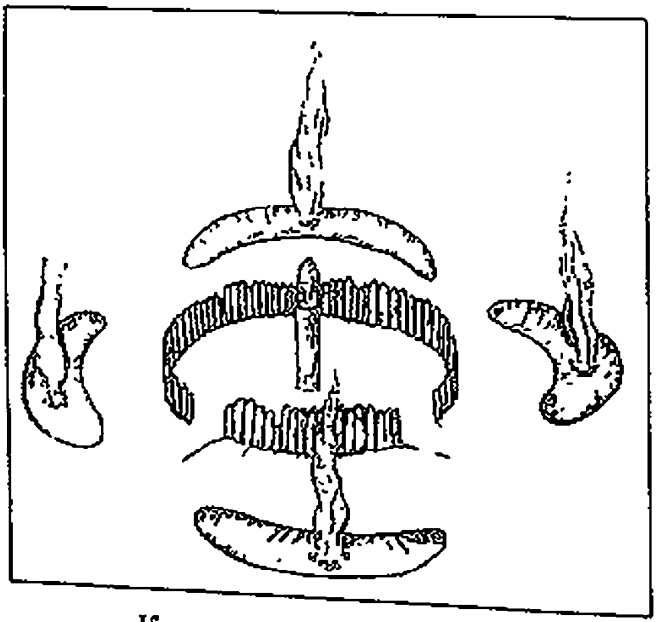
По мнению ряда исследователей, у языческих славян вплоть до переселения народов (V в.) отсутствовали храмы и изображения богов, их заменяли культовые места под открытым небом (см.: Łowmiański, 166, 229). Такие культовые площадки (*капища, требища*), на которых размещались идолы языческих божеств, известны во многих местах расселения славян с конца первой половины I тысячелетия н. э. (см. их обзор в: Słupecki, 120—158). Они часто находились на вершинах холмов (иногда среди болот), были в плане круглыми с идолом в центре и имели символическую ограду в виде частокола или земляных валов (Седов, Восточные славяне, 261—264). В большинстве случаев их ориентация неизвестна, поэтому я остановлюсь лишь на тех, где фиксируется какая-то ориентация.

Тот факт, что на ориентацию по странам света при сооружении капищ и, вероятно, при принесении жертв на них обращалось особое внимание, подтверждается открытием В. В. Хвойкой в 1908 г. в Киеве на Старокиевской Горе капища VI—X вв. (или более точно — VIII—IX вв., см: Клейн, 78; автор сомневается в культовом характере памятника). Рыбаков вслед за некоторыми исследователями полагает, что оно было посвящено Святовиту. Капище было сложено из камня в форме эллипса с четырьмя четырехугольными выступами, ориентированными по странам света (Каргер, 105—112; Рыбаков, Язычество древней Руси, 424—426).

Капище на Старокиевской горе VI—X вв.

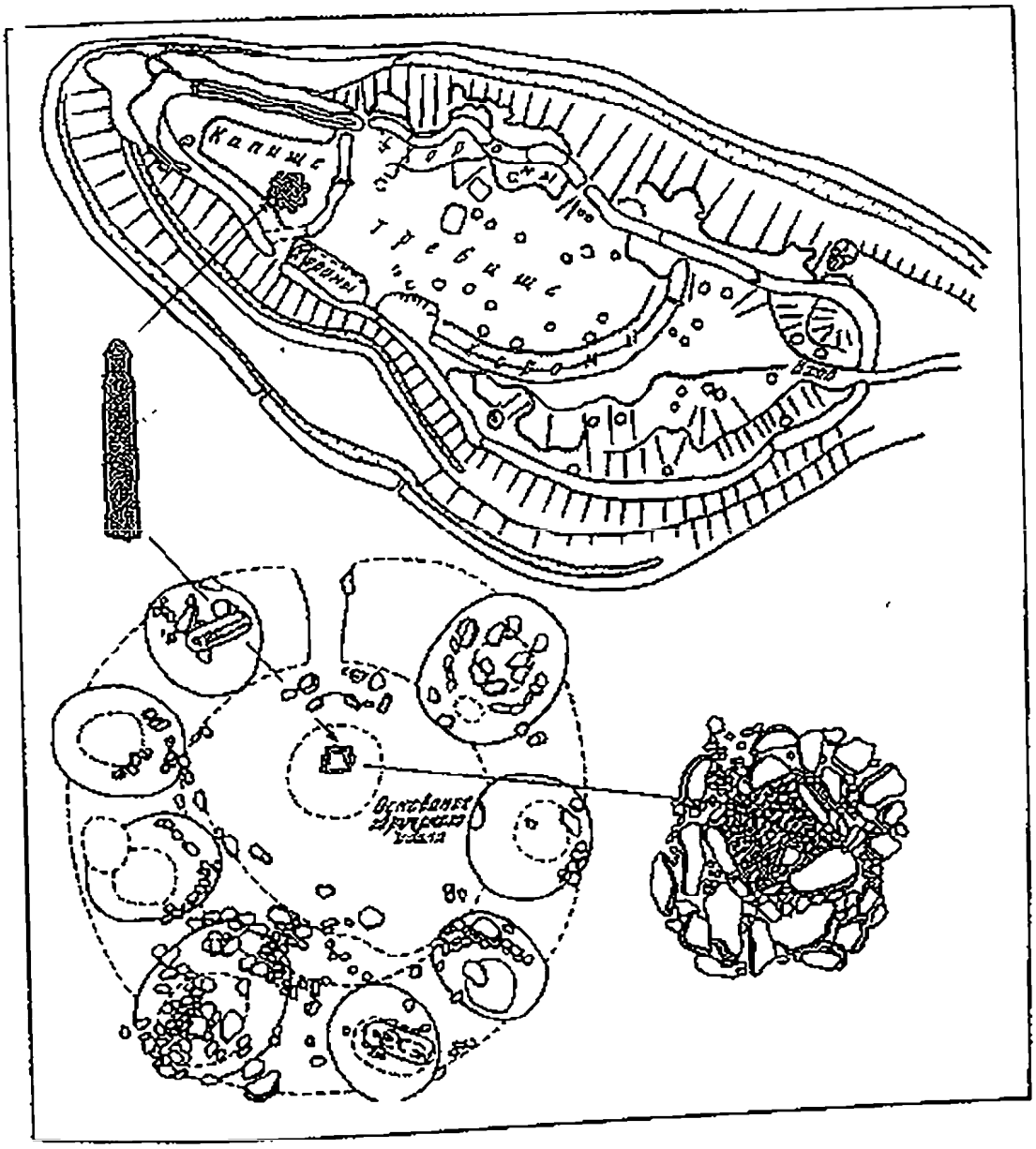
К югу от капища был найден слой пережженной глины, который показывает, по-видимому, место нахождения жертвенника, так как рядом с ним было обнаружено много костей домашних животных (Седов, Восточные славяне, 263). Отмечу, что и на капище 3 на городище Звенигород на р. Збруч жертвенник, на котором горел огонь, находился к югу от центральной части круглого капища, где стоял идол (Русанова/Тимощук, Языческие святилища, 40).

Такую же ориентацию по странам света показывает план Ходосовичского святилища X—XI вв., расположенного на берегу озера Святое, в земле радимичей: круглая площадка капища диаметром 7 м, окольцованная канавкой с частоколом и имеющая в центре яму от деревянного столба-идола, была окружена с четырех сторон углублениями, в которых разжигались костры и которые были ориентированы по странам света (Седов, Восточные славяне, 262; Słupecki, 150—152). Слупецкий сравнивает ходосовичские костровые углубления с кострами ведического ритуала дакшин-агни, которые должны были защищать жертвенники от демонов со всех четырех сторон (Słupecki, 152).



Капище в с. Ходосовичи

В 1984 г. Русанова и Тимощук раскопали неподалеку от находки Збручского идола святилище (на городище Богит), которое, по всей видимости, было местом нахождения идола. На городище было обнаружено круглое капище диаметром около 9 м, выложенное камнями-булыжниками и окруженное круглыми углублениями в виде восьми лепестков. Русанова и Тимощук описывают их как «восемь корытовидных и овальных в плане углублений диаметрами 3—5 и глубиной до 1 м от поверхности круга и 40—60 см от уровня окружающей почвы» (Русанова/Тимощук, Збручское святилище, 90). По мнению авторов, «в углублениях, расположенных вокруг идола, приносили жертвы, в том числе и человеческие» (Там же, 92; Они же, Языческие святилища, 34).



Збручское святилище

Вход в капище шириной 1 м находился с северной стороны. Внутри капища была обнаружена квадратная яма, которую авторы открытия признали основанием Збручского идола (Русанова/Тимощук, Збручское святилище, 90; они же, Языческие святилища, 34—35). Любопытно, что стенки ямы ориентированы по странам света (Русанова/Тимощук, Языческие святилища, 34), что означает, что и идол своими четырьмя ликами смотрел на четыре страны света. По мнению Б. А. Рыбакова, если изображение Мокоши как лицевая грань идола было обращено ко входу (т. е. к северу), то изображение солнечного божества Дажьбога на задней стороне идола должно было смотреть на юг, как и подобает солярному богу (Рыбаков, Язычество древней Руси, 250—251):

Север
Вход в капище
Мокошь

Запад Перун **Идол** Лада Восток

Дажьбог
Юг

В нескольких километрах к югу от Новгорода у истока Волхова близ Ильменя в 1951—1952 гг. В. В. Седовым было раскопано святилище Перуна на урочище Перынь, известное нам и по литературным источникам. Святилище, разрушенное в 988 или 991 г., представляет собой круглую в плане площадку диаметром 21 м с ямой в центре, в которой был, по-видимому, укреплен деревянный идол (Перун). Круг обрамлен восьмью дуговыми выступами, ориентированными по главным и промежуточным странам света; в них в древности разжигались костры (Седов, Святилище, 92—103; Рыбаков, Язычество древней Руси, 255—256; Słupecki, 144—150; сомнения в культовом характере раскопанного объекта см.: Клейн, 71—73; Конецкий, 80—85).

Реконструкция капища в Перыни

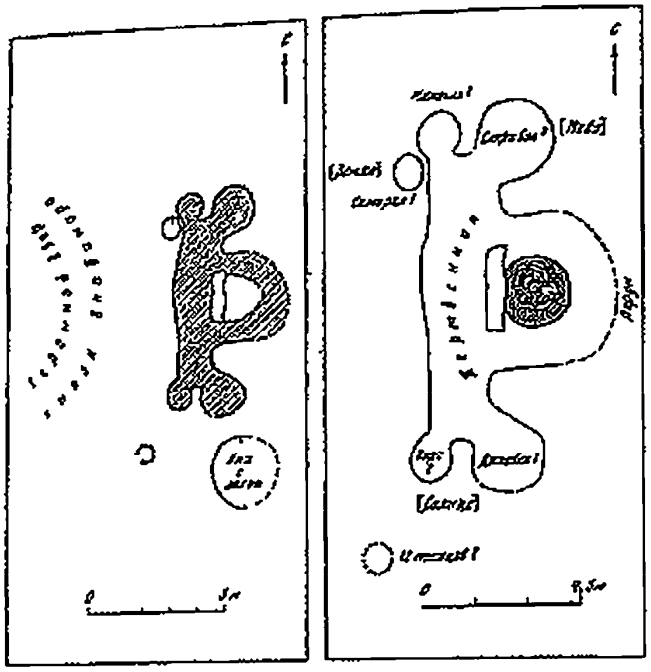
Седов считал, что святилище в плане представляет собой «геометризированное изображение одного из цветков, посвященных Перуну» (Седов, Восточные славяне, 261). Мне кажется, что восемь круговых выступов на обоих славянских капищах не случайны и являют собой (наподобие древнеиндийских мандал) схему космоса, ориентированного по странам света. Как «указание на основные направления или стороны света» понимают разжигание священного огня в 4-х или 8-и точках и в центре на Перынском городище Иванов и Топоров (Иванов/Топоров, Исследования, 103). В этом же направлении мыслят Русанова и Тимощук, считая, что 8 углублений вокруг капища на городище Богит «были связаны с различным положением солнца в отдельные времена года» (Русанова/Тимощук, Языческие святилища, 85).

Параллель к восьми «лепесткам» вокруг центрального божества представляет, на мой взгляд, святилище в Поганьско (недалеко от Брецлава в Моравии), где вокруг центрального столба с изображением божества по кругу расположены восемь столбов, вероятно, олицетворяющих восемь других идолов (Słupecki, 130—131), и, возможно, на городище Воргол в Воронежской области, где сохранились, правда, лишь шесть ям (Русанова/Тимощук, Языческие святилища, 18, 34, 85, 99).

Недалеко от Житомира на р. Гнилопять было раскопано языческое святилище, которое имеет ту же конфигурацию; четыре выступа капища ориентированы строго по странам света, вход, по-видимому, был с южной стороны; капище не имело перекрытия, в центре и в южном выступе прослежены мощные кострища для жертвоприношений, идол стоял, вероятно, в восточном выступе площадки (подробнее см.: Русанова, Языческое святилище, 233—237; Козак, 434—435; Русанова/Тимощук, Языческие святилища, 19).

Строго по странам света ориентирована культовая площадка, обнаруженная в 1969 г. в местечке Гнилой Кут на реке недалеко от г. Каменец-Подольский. Прямоугольная площадка размером 2,3 м х 1,5 м, вытянутая с запада на восток, заканчивается на востоке круглой ямой (жертвенником) диаметром 1,1 м с толстым слоем золы, пережженными костями животных и обломками посуды (Приходнюк, 89—99).

Любопытную ориентацию по странам света предполагает Б. А. Рыбаков для загадочного сооружения X в., найденного в 1975 г. в Киеве на Владимирской улице и отождествляемого П. П. Толочко (Толочко, 40—42) и некоторыми другими археологами со святилищем языческих богов, водруженных здесь ок. 980 г. князем Владимиром. В летописи рассказывается, как «нача княжити Володимер в Кыеве един. И постави кумиры на хълме вѣне двора теремьного: Перуна древяна, а главу его сьребряну, а ус злат, и Хърса, и Дажьбога, и Стрибога, и Семаръгла, и Мокошь. И жьряху им, наричюще я богы и привожаху сыны своя и дъщери и жьряху бесом и оскверняху землю требами своими» (ПВЛ. I. 56).



«Капище» в Киеве

Предполагаемое капище расположено к востоку от княжеского дворца и имеет с запада вход, а с востока — апсидообразный выступ, где, по мнению Б. А. Рыбакова, должен был стоять идол Перуна; по правую, почетную сторону от Перуна (т. е. к северу) должен был стоять идол Стрибога, по левую (в южной части капища) — Дажьбог, бог полуденного солнца (Рыбаков, Язычество древней Руси, 429—431). Впрочем, в последнее время многие исследователи высказывают сомнение в отождествлении найденного сооружения с языческим капищем (Русанова/Тимощук, Языческие святилища, 24, 28; Клейн, 73—76; Slupecki, 138).

В землях балтийских славян — руян, лютичей, ободритов, поморян — зафиксированы и деревянные языческие храмы, о существовании которых до недавнего времени было известно только из описаний Титмара Мерзебургского (начало XI в.), Адама Бременского (вторая половина XI в.), Герборда (XII в.), Гельмольда (XII в.), Саксона Грамматика (XII в.) и из некоторых других письменных источников (анализ свидетельств см.: Slupecki, 24—94).

Титмар рассказывает о неизвестном нам ближе святилище лютичей Радогощ (Ретра или Ридегост) следующее: «В области редариев лежит треугольный и троевратный град Ридегост, окруженный огромным, для туземцев неприкосновенно-священным лесом. Двое его ворот открыты всем для входа. Третьи, самые малые, восточные ворота ведут к тропе лежащего поблизости весьма мрачного озера. В граде находится лишь искуснейшим образом воздвигнутое деревянное святилище, стоящее на фундаменте из рогов различных животных. Снаружи стены его

украшены, насколько можно видеть, великолепно вырезанными изображениями богов и богинь. Внутри же стоят сделанные человеческой рукой боги, каждый с вырезанным именем...» (Thietmar. Chronicon. VI, 23—24; ср.: Adam Brem. Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum, II, 21/18/, 51 /50/; Helmhold. Chronica Slavorum, I, 21—23).

Главным идолом в храме, по Титмару, был Сварожич, другие источники называют бога Радогоста. Несмотря на многократные попытки локализации храма, археологи так и не смогли обнаружить его остатки (Slupecki, 58—60). Судя по описанию Титмара, храм находился на западном берегу озера, оттуда же с запада вели в него и двое главных ворот.

Город поморян Щецин, по словам Герборда, имел даже несколько языческих храмов: «Было в городе Щецине четыре храма, из которых один был главным храмом и выстроен был с необычайным благоговением и искусством, снаружи и внутри украшенный выступавшими из стен скульптурами» (Herbord. Dialogus de vita Ottonis, II, 32; ср.: Ebbo, Vita Ottonis, III, 1). Главным богом этого храма считался трехголовый бог Триглав; по словам Эббона, жрецы Триглава объясняли наличие трех голов у божества тем, что он управлял тремя царствами — небесным, земным и преисподней (Ibidem). Храм, или храмы были разрушены в 1124 г. при христианизации Поморья.

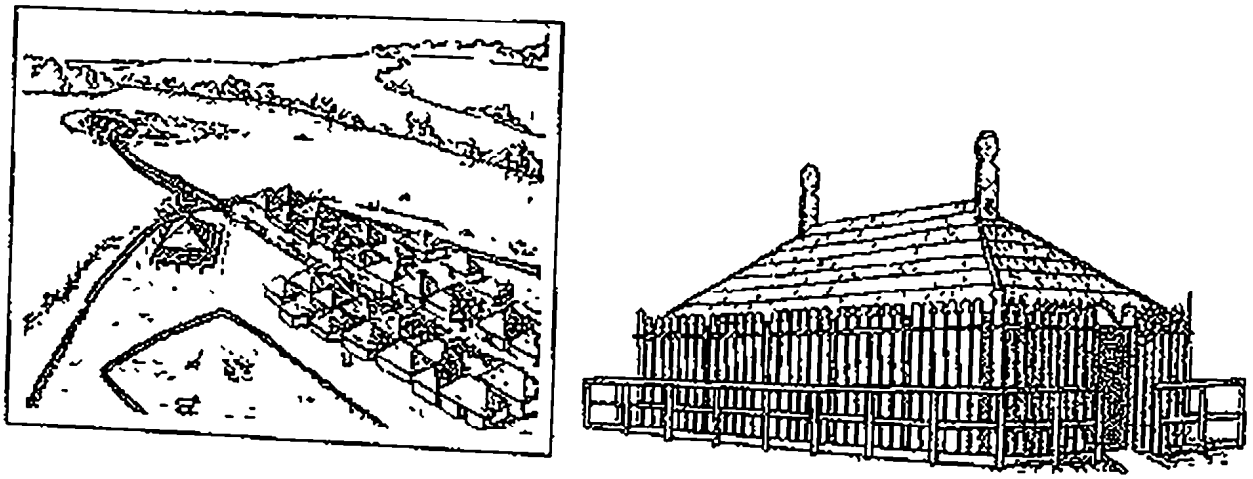
Саксон Грамматик оставил подробное описание славянского языческого храма в г. Арконе, расположенного в северной части острова Рюген и разрушенного датчанами в 1168 г.: «Посреди города находится ровная площадь, на которой возвышается выстроенный из дерева храм искусной работы, почитаемый не только из-за великолепия отделки, но и по святости установленных в нем изображений божков. Снаружи храм украшался тщательно изготовленными скульптурами; изукрашен он был грубыми и неуклюжими образами различного рода. Для входящих был открыт единственный вход. Само святилище заключено в две ограды. Внешняя, состоящая из стен, покрыта пурпурной кровлей; внутренняя, опиравшаяся на четыре столба (quatuor subnixus postibus), вместо стен блистала завесами; эта часть, кроме кровли и малого покрытия, не имела с внешней ничего общего. В святилище установлена огромная, превосходящая человеческий рост фигура с четырьмя головами...» (Saxo, Gesta Danorum, XIV, 564). Идол носил имя Свентовит.

К сожалению, ни один из авторов не упомянул об ориентации описываемых ими храмов с точки зрения расположения в них «алтарной» части с идолом.

Реконструкция храма в Арконе, выполненная К. Шуххардтом по материалам археологических раскопок 1921 г. (Schuchhardt, 21), показывает прямоугольный план храма, опиравшегося на четыре колонны, ориентированный по четырем странам света. Эта реконструкция позволяла предположить, что четырехэлементная структура храма корреспондировала с четырехликим идолом Свентовита (ср.: Иванов/Топоров,

Славянские... системы, 33—34). Однако произведенные в последующие годы раскопки на месте Арконы показали, что место, где стоял храм, находится — в результате эрозии морского берега — на дне моря, а обнаруженные Шуххардтом археологические остатки — не фундамент храма, а линия укреплений (см. подробнее: Słupecki, 34—36). Но в любом случае можно предположить, что, поскольку храм находился на восточной оконечности мыса, вход в него был устроен на западной стороне (см. о попытках реконструкции храма в Арконе: Słupecki, 34—39).

В 1973—1980 гг. в Гросс Радене под Шверином был раскопан похожий на описания Титмара и Саксона деревянный храм древних славян IX—X вв., который дает представление о том, как выглядели западнославянские святилища (Schuldt, Tempel, 28—50; Idem, Gross Raden, 35—73; 208—216). Это было прямоугольное в плане сооружение размером 11 x 5 x 7 м с деревянными стенами и черепом зубра, висящим над входом (Herrmann, Bemerkungen, 525—540; Седов, Восточные славяне, 264; Славяне и скандинавы, 355—359). Углы здания были ориентированы по странам света. Длинная ось храма располагалась с юго-запада на северо-восток. Вход находился с юго-западной стороны (Slaven, 314).



Поселение и храм в Гросс Радене IX в.

Неподалеку от Гросс Радена, в районе Пархима (Parchim) в 1980-х гг. было обнаружено похожее сооружение — четырехугольное здание, ориентированное своими стенами по странам света. Храм находился в границах укрепленного поселения XI—XIII вв. и, как и в Гросс Радене, имел вход с западной стороны (Słupecki, 101).

На острове Рюген в Ральсвике (Ralswick) археологи раскопали культовое здание VIII—X вв., стены которого были почти точно ориентированы по странам света (Ibidem, 102—104). Судя по тому, что западная стена здания обращена к поселению, а восточная выходит на берег, вход в храм находился с западной стороны.

Подобный же прямоугольный храм (5 х 10 м) X века, ориентированный по оси запад-восток и находящийся на восток от поселения (т. е., очевидно, со входом с запада), раскопан на Шлоссберге неподалеку от Фельдберга (Herrmann, Bemerkungen, 530; Slupecki, 108). Еще два храма (первый существовал с VII в., второй, более обширный, был построен на его месте в середине X в. и существовал до начала XII в.) были раскопаны в Волине (сообщения о языческом культе в Волине см.: Ebbo, Vita Ottonis, III, 1). Оба они были построены из дерева, имели в плане прямоугольник и были ориентированы с запада на восток (Filipowiak, 25—27). Как раз поблизости от этого храма еще раньше была найдена статуэтка с четырехголовым «Свентовитом» (Slupecki, 87—89).

В Ольденбурге (Oldenburg/Stangard) раскопаны остатки культового здания славян, ориентированного по оси запад-восток (Ibidem, 108—109). Несколько культовых зданий было обнаружено в последнее время на территории Чехии, Моравии и Южной Польши; если и не всегда есть уверенность, что эти здания — языческие храмы, то западно-восточная ориентация их почти всегда документируется (Ibidem, 110—119).

По мнению ряда исследователей, такая конструкция храмов северо-западных славян (считалось, что у южных и восточных славян собственно храмов не было) имеет аналогии в храмовом строительстве кельтов, из чего иногда делается вывод о заимствовании в данном случае традиции кельтов, с которыми центральноевропейские славяне контактировали в I тыс. до н. э. где-то в верховьях Одера или Вислы (Herrmann, Wurzeln, 19—27; так же Седов, Восточные славяне, 264; Он же, Славяне в раннем средневековье, 60). По мнению же В. Гензеля, «так как строительство языческих святилищ в виде храмов относится к заключительной фазе развития этой религии, весьма вероятным является предположение, что это строительство началось под влиянием христианского храмового зодчества» (Славяне и скандинавы, 329; такого же мнения придерживаются Русанова/Тимощук, Языческие святилища, 8).

Тем не менее, накопленный в последние годы археологический материал позволяет говорить о храмовом строительстве у древних славян уже начиная с конца VII в. (например, храм в Фельдберге), что противоречит теории влияния христианского храмостроительства на славян (подробнее см.: Slupecki, 21—23; 230).

Кроме того, прямоугольные деревянные храмы обнаружены недавно и в Прикарпатье: на городище-святилище Звенигород на Збруче, ок. с. Зеленая Липа и у с. Рудники Ивано-Франковской области (Русанова/Тимощук, Языческие святилища, 25—26; 44—45). Все три храма ориентированы своими стенами по странам света, при этом вход в двух последних скорее всего расположен на северной стороне. Что же касается храма в Звенигороде (XII—XIII вв.), то, расположенный на западном склоне возвышенности, он был заглублен в склон так, что с восточной стороны замыкался отвесной стеной горы, а с западной имел вход в виде

материковой ступеньки. Идол, найденный рядом со входом и лежащий над ямой, в которой он некогда был укреплен, был повернут, судя по всему, лицевой стороной к югу. Перед ним находилось кострище, на котором совершались жертвенные обряды. Мимо храма, с южной ее стороны, проходила вымощенная камнями via sacra, предназначенная для торжественных процессий. С этой стороны идол, обращенный к югу, должен был хорошо просматриваться из-под навеса (Русанова/Тимощук, Языческие святилища, 45). Вообще, по мнению Русановой и Тимощука, расположение святилищ в Звенигороде и Говде (на р. Збруч) и некоторых других рядовых святилищ (в Рухотине и Горбове) именно на южных склонах холмов не случайно (Там же, 62); при этом авторы цитируют «Слово св. Григория» о почитании у славян-язычников юга, обратившись к которому они молятся. Если учесть, что к югу были обращены некоторые идолы, перед которыми горел в яме сакральный огонь, то почитание юга славянами (по крайней мере восточными) представляется вполне вероятным.

Подводя итоги, можно, по-видимому, констатировать, что храмы древних славян были прямоугольные в плане и имели, как правило, западно-восточную (иногда с юго-запада к северо-востоку) ориентацию со входом на западе; в связи с этим замечено, что храмы или святилища часто находятся на мысах, омываемых с востока водой моря, озера или реки (Slupecki, 231); святилища под открытым небом чаще всего были круглыми в плане, иногда с ориентированными по странам света выступами для ритуальных костров; у восточных же славян наряду с западно-восточной ориентацией встречается и меридиональная.

Ориентация города

Об ориентации древнерусских городов нам известно немного. Как и большинство средневековых городов Европы, города Древней Руси застраивались по принципу концентрических кругов вокруг укрепленной части города (детинца, кремля, крепости) — так называемая радиально-кольцевая застройка. Случаи регулярной продуманной застройки города по единому плану и с определенной ориентацией по странам света редки (см : Древняя Русь, 51—94).

Один из таких немногих случаев являет собой топография Киева периода его застройки при Ярославе Мудром (с 1037 г.). Вот что пишет об ориентации города этой эпохи Ю. С. Асеев: «В городе Ярослава четко прослеживается ось, идущая с запада на восток от Золотых до Софийских ворот города Владимира,... и намечается перпендикулярная ось с севера на юг (от Львовских до Лядских ворот). Ориентация осей на несколько градусов сдвинута от компасного направления на так называемый летний восток, что свидетельствует о том, что разбивка города происходила в весеннее время .. Не вызывает сомнения, что градострo-

ители, планировавшие город Ярослава, исходили из разработанной еще в античности, и в частности в римской архитектуре, системы, при которой две главные улицы („кардо" и „декуманус") пересекаются под прямым углом» (Асеев, 43—44). Автор прослеживает, как относительно этих центральных осей строились Софийский собор и монастыри Ирины и Георгия, и приходит к выводу, что «все это, бесспорно, свидетельствует о единовременном композиционном задуме всего ансамбля города Ярослава и строительстве его трех монументальных зданий после планировки новой части города» (Там же, 44—45; ср.: Древняя Русь, 61).

План древнего Киева X—XIII вв.

Нечто похожее наблюдается и в застройке Новгорода. Вытекающий из Ильменя почти точно на север Волхов, разделяющий город на две половины — Софийскую сторону и Торговую, задал алгоритм расположению улиц. Часть из них шла вдоль Волхова, другие — перпендикулярно, образуя довольно регулярную продольно-поперечную систему улиц, проходящих с востока на запад и с юга на север (Древняя Русь, 61—62). Подобную же продольно-поперечную планировку вдоль реки усматривают в планах городов Смоленска и Владимира, в то время как малые города Руси X—XIV вв., а также города, основанные на мысах при слиянии двух рек (ср. Москву и Псков), показывают радиально-кольцевой принцип застройки (Там же).

Ориентация жилищ

Общее количество только восточнославянских жилищ VI—XIII вв., известных к 1975 г., насчитывает ок. 2000 (Раппопорт, Древнерусское жилище, 5; см.: Там же, 7 об истории изучения древнерусского жилища).

Ранние полуземлянки и более поздние наземные дома восточных славян начиная с середины I тысячелетия н. э. имеют довольно единообразные формы. Будучи всегда прямоугольными в плане, при всей своей разноориентированности они обыкновенно были обращены своими четырьмя сторонами к странам света; при этом вход чаще всего находился с южной стороны, а к северной (северо-западной или северо-восточной) стене землянки примыкала печь-каменка (позже из глины), которая выполняла также и сакральные функции очага (Slawen, 140; Русанова, Славянские древности, 23—25; Поповић, 54; Седов, Восточные славяне, 15—16; 22).

Вход на юге был характерен и для жилищ колочинской культуры в Верхнем Поднепровье, однако наличие центрального столба и расположение очага не у противоположной стены, а посреди жилища приводит, наряду с другими факторами, некоторых исследователей к выводу о принадлежности этой культуры к балтской этнической группе (Седов, Восточные славяне, 30, 34). С южной стороны находился вход в жилище пеньковской культуры, распространенной в Северном Причерноморье от Прута до Северского Донца (Седов, Славяне в раннем средневековье, 71).

Современные исследователи древнерусского жилища отмечают, что «вход в полуземляночные жилища IX — первой половины X в. большей частью ведет с южной стороны, поскольку жилища этого времени, вероятно, не имели окон и единственным источником света служила дверь... Плановая структура этих жилищ единообразна: печь почти всегда стоит в заднем от входа углу и повернута устьем в сторону входа. При этом правостороннее расположение печи преобладает над левосторонним» (Древняя Русь, 137, ср. также 138 и Раппопорт, Древнерусское жилище, 137—143).

Позже, в X—XI вв., печь смещается к углу рядом со входом (Древняя Русь, 138—139). В XII—XIII вв. «гораздо менее строго, чем в более раннее время, выдерживается ориентация входа в южном направлении. Очевидно, в этих жилищах, кроме двери, начали использовать и другие источники света; по-видимому, все большее значение стали приобретать окна» (Там же, 140).

Эта традиция — ориентировать вход жилища на юг — свойственна многим народам Северной Евразии от кельтов до сибирских народов Азии.

Недаром В. Я. Пропп сравнивает хорошо известную из русских сказок избушку на курьих ножках, которая стоит входом к лесу, с устройством жилища в Скандинавии: «В объяснение образа вращающей-

ся избы можно напомнить, что в древней Скандинавии двери никогда не делались на север. Эта сторона считалась „несчастной" стороной. Наоборот, жилище смерти в Эдде (Настранд) имеет дверь с северной стороны. Этой необычностью расположения дверей и наша избушка выдает себя за вход в иное царство. Жилище смерти имеет вход со стороны смерти» (Пропп, Исторические корни, 60). По поверьям, сохранившимся в славянском фольклоре до недавнего времени, вход в усадьбу не должен устраиваться с севера, не то нечистая сила выживет из дому (Афанасьев, Поэтические воззрения, 1, 183).

Вообще, дом со своими четырьмя углами и центром как некий мезокосм представляется в русском фольклоре защищенным космическими символами (в данном случае Иисусом и ангелами):

«Округ нашего двора
Стоит каменна гора,
В нашей избушке
Четыре уголка,
В каждом уголку
По святому ангелку,
На середке стоит
Сам Иисус Христос,
Стоит и градит
Небо и землю,
Всю нашу семью,
Восток и запад,
Святым Духом заперт,
Аминем запечатан».

(Обереги, 9—10)

Ориентация погребений

Что касается погребального обряда древних славян, то начиная с лужицкой археологической культуры (II тыс. до н. э.) и далее через культуру подклошевых погребений, пшеворскую, пражско-корчаковскую и т. д. вплоть до христианизации славян он состоял почти исключительно из кремации с захоронением пепла в могильной яме или под курганом (подробнее см.: Седов, Погребальный обряд, 170—182), поэтому говорить о какой-либо ориентации умерших в это время почти невозможно. Лишь в северопричерноморском (анты) и балкано-дунайском регионе уже с VI века н. э. трупосожжение вытесняется трупоположением; в Эльбо-Заальском регионе это происходит с VII в., в пражско-корчакской культуре — в VIII—X вв. (Седов, Славяне в раннем средневековье, 18, 144; ср.: Там же, 74—75 об изначальном биритуализме пеньковской культуры и 158 о трупоположении в западной части Балканского полуострова VII в.). В. В. Седов полагает, что «в процессе славяно-иранского внутрирегионального взаимодействия и славянизации скифо-сарматского населения в антской среде и распространился обряд трупоположения» (Седов, Погребальный обряд, 179; Он же, Славяне в раннем средневековье, 123).

Повсеместно переход от кремации к ингумации происходит в славянском мире в конце I и начале II тысячелетия н. э. (Гуревич Ф. Д., О

восточной ориентировке, 17; Рыбаков, Язычество древней Руси, 84, 110). По мнению В. В. Седова, начальная история обряда трупоположения у славян не связана с христианским мировоззрением (Седов, Следы, 103—105), а является продолжением погребального обряда антов V—VII вв. (Седов, Погребальный обряд, 179; ср. также: Рыбаков, Язычество древней Руси, 111).

С VI в. н. э. у северо-восточных славян (кривичи, словене) и на Волыни появляются захоронения в курганах («могилах», сопках), что обусловлено, по мнению Б. А. Рыбакова, заботой о сохранности праха предков в условиях внешней опасности или колонизационного движения в чуждую этническую среду (Рыбаков, Язычество древней Руси, 102—103, 110).

Археологи называют характерной для всех средневековых славян (от Каринтии в Австрии до Московской области на востоке) «западную ориентировку» погребенных, подразумевая под ней восточную в нашей терминологии ориентацию (т. е. головой к западу и тем самым лицом к востоку, как в христианстве) (см. уже: Niderlé, 1, 360, 363 = Нидерле, 220). Эта ориентация резко выделяет славянские древности из погребальных обрядов восточных балтов (с их западной — в нашем смысле слова — ориентацией), финно-угров (южная ориентация), тюрков-аваров и тюрков-протоболгар (северная ориентация) (см.: Седов, Следы, 103—121; Он же, Восточные славяне, 98; Он же, Славяне в раннем средневековье, 120, 127—128, 225—226, 262). По подсчетам Седова (Седов, Следы, 103), «свыше 95% всех древнерусских курганных захоронений имеют общеславянскую (западную) ориентировку». Кстати, головой к западу были захоронены на капище Богит двое пожилых мужчин и один на святилище Зеленая Липа; предполагается, что это были языческие жрецы, обслуживавшие местные святилища (Русанова/Тимощук, Языческие святилища, 68—69).

Такая ориентация отражает обращенность умершего к священной стороне, к востоку, к утренней заре, что связано с особым почитанием древними славянами этой страны света (говоря о «западной ориентировке» погребенных славян, археологи, как кажется, не всегда отдают себе отчет в том значении, которое имеет при такой ориентации именно восток; см. однако у Б. А. Рыбакова об «ориентировке покойников головой на запад, т. е. *лицом к восходящему солнцу*», Рыбаков, Язычество древних славян, 277; ср. Он же, Язычество древней Руси, 110; Седов, Славяне в древности, 273: «головой на запад, то есть навстречу лучам восходящего солнца»).

В пограничных районах расселения славян и иных народов эта черта погребального обряда может даже служить критерием различения этнической принадлежности того или иного погребения (см., например: Рябинин, Взаимоотношения, 28—34; Седов, Финно-угорские элементы, 246—247; Он же, Восточные славяне, 110, 139, 155). В. А. Бул-

кин, анализируя захоронения скандинавов в Гнездовском могильнике IX—XI вв. недалеко от Смоленска, показал, как постепенно эволюционировал скандинавский обряд погребения в ладье: наряду с другими изменениями эта эволюция заключалась и в замене типично скандинавской северно-южной ориентации на типично славянскую западно-восточную (Булкин, 134—145; см. также: Седов, Восточные славяне, 252).

Вместе с тем, исследователи отмечают и существование у древних славян западной ориентации (с головой к востоку), правда, значительно менее распространенной, чем восточной (см.: Седов, Следы, 106, 119—120; Соловьева, 98—105; Гуревич Ф. Д., О восточной ориентировке, 17—22). Помимо восточнославянских курганов, содержащих такую «обратную ориентацию» (см. в работах Седова и Соловьевой), археологи наблюдают ее присутствие в довольно ранних (начиная с VIII в.) славянских могильниках на огромной территории, включающей Чехию, Моравию, Словакию, Польшу, Германию, южных славян (обзор см.: Гуревич Ф. Д., О восточной ориентировке, 17—19, там же археологическая литература).

Любопытно отметить, что в Польше там, где встречаются случаи обратной ориентации, они принадлежат, как правило, мужским захоронениям, в то время как женщины погребались «правильно», с головой на запад. Как отмечается в статье Ф. Д. Гуревич, при раскопках могильника из Стшемешева (середина XI — начало XII в.) «в исследованных 84 погребениях противоположная ориентация мужчин и женщин выдерживалась настолько строго, что при отсутствии инвентаря пол погребенного безошибочно удавалось определять по его ориентации» (Гуревич Ф. Д., О восточной ориентировке, 19).

Примерно такое же положение дел и в радимичских курганах в междуречье Днепра и Десны: многочисленные случаи «неправильной» ориентации с головой на восток принадлежат мужским захоронениям. «В парных погребениях умершие, как правило, ориентированы в противоположных направлениях: мужчины — головой на восток, женщины — на запад. Очень редко встречаются женщины, погребенные головой к востоку» (Седов, Восточные славяне, 155).

Вопрос о причинах такого биритуального обряда сложен и до конца еще не прояснен. Если Седов пытался во всех восточнославянских памятниках с «обратной» ориентацией видеть влияние погребального обряда восточно-балтских племен (латгалов), то Соловьева и Гуревич, указывая на широту распространения такой ориентации в славянском мире, соглашаются видеть такое влияние только в захоронениях Северо-Западной Руси (Соловьева, 105). Остальные случаи «обратной» ориентации считаются составной частью общеславянского погребального ритуала, унаследованной в конце I — начале II тысячелетия от того времени, когда славяне еще сжигали своих умерших (Гуревич Ф. Д., О восточной ориентировке, 21—22). При этом иногда «обратная» ориентация погре-

бений несет характер ограждения умерших от посягательств вампира, иногда она принадлежит носителям более высокого социального статуса, иногда является преобладающей или единственной, иногда же характеризует принадлежность к женскому полу (Гуревич Ф. Д., О восточной ориентировке, 22).

Заметим, что у латгалов, у которых наряду с трупосожжением, появившимся с V—VI вв., всегда была распространена ингумация, начиная с VIII в. н. э. мужчины, как правило, погребались головой к востоку, а женщины — головой к западу (Там же; Славяне и скандинавы, 183—184); в то же время пруссы — самое западное племя балтского этнического массива — с I по XIII вв. сохраняли ориентацию головой на север или северо-запад (Кулаков, 182, 187).

Разумеется, и в языческих, и в христианских погребениях славян ориентация не всегда строго астрономическая: голова часто располагается на востоке (или западе) со смещением на юг или север. Причиной таких смещений может быть сезон, когда осуществлялось захоронение. Так, например, объясняет отклонения от оси восток-запад в древнеславянских погребениях Ивановской области XII—XIII вв. А. В. Уткин: «При сопоставлении ориентировки погребений и глубины могильных ям были отмечены следующие закономерности: чем больше отклонение к северу, тем мельче могила и, наоборот, чем больше отклонение к югу, тем глубже могила. Другими словами, ориентиром при закладке могилы являлось восходящее солнце, а ее глубина зависела от времени года» (Уткин, 93; ср.: Седов, Восточные славяне, 98).

Ориентацию погребений по востоку, восходящему солнцу подкрепляли представления (по-видимому, еще языческого, солярного толка) о том, что «запедшю солнцю, не достоить мертвеца хоронити, но тако погре<б>сти, яко еще высоко: то бо послѣднее видить солнце до общаго воскресенія» (Вопрошание Кирика, XII в., цит. по: Афанасьев, Поэтические воззрения, 1, 182).

Интересно было бы проследить, есть ли какая-нибудь закономерность в расположении могильников относительно поселений и святилищ и как это связано с локализацией царства мертвых. В частности, о такой связи пишут И. П. Русанова и Б. А. Тимощук: у подножия святилища на Збруче «к северу от священной горы был расположен могильник, в той стороне, где и должно было находиться царство мертвых» (Русанова/Тимощук, Языческие святилища, 87). Не с этим ли северным расположением потустороннего мира связано то обстоятельство, фиксируемое археологией русского Северо-запада, что «для сообщения между миром мертвых и живых в ровиках курганов (как правило, с южной стороны) оставлялись проходы-перемычки» (Попов С. Г., 99)?

Христианская ориентация в Древней Руси

С приходом на Русь христианства в конце X в. ориентационные принципы, присущие последнему и связанные с почитанием востока, постепенно проникали в древнерусскую обрядовую практику. Восточная ориентация языческих славянских погребений («западная ориентировка» в терминологии археологов) не нуждалась в адаптации и перемене, поскольку христианские каноны требовали такой же. Древнерусские церкви в своей ориентации алтарем (апсидой) на восток следовали общехристианской традиции. Как и в западноевропейском, и в византийском храмостроительстве, ось храмов не всегда была направлена на астрономический восток (равноденствие).

В главе о христианстве упоминались различные трактовки отклонения оси восток-запад христианских церквей от астрономических стран света: оно объяснялось или безразличием к точной ориентации, или тем, что ось определялась не в равноденствие, а в летнее солнцестояние, или колебаниями магнитной стрелки, с помощью которой предположительно могли определять ось церкви, или же ориентацией по точке восхода солнца в день святого — патрона закладываемой или освящаемой церкви (теория, развитая Г. Ниссеном).

По-видимому, все эти объяснения в разных случаях могут приниматься во внимание в зависимости от конкретной ситуации, и все они оказываются действительными и для Руси.

Что закладка храма на Руси была торжественным актом, на котором часто присутствовали князья и высшие церковные иерархи, известно из летописных источников и церковных уставов. При закладке храма «намечалось место алтаря, и проводилась продольная ось храма, ориентированная на первый луч восходящего солнца. Алтарь должен был быть ориентированным на восток, а восток понимали как восход солнца. Так делали на Руси, так же поступали и на Западе...» (Раппопорт, Строительное производство, 92). В Никоновской летописи (ПСРЛ, 12, СПб., 1901, с. 144) под 6980/1472 г. рассказывается о такой закладке следующее: «митрополит начало полагает, идеже олтарю быти, также по странам и углам, и по сем мастеры начинают дело зданию». Разметка храма проводилась, как показывают источники, с помощью шнура и на Руси, и на Кавказе, и на Западе (Там же, 93).

Так, П. А. Раппопорт и Б. А. Рыбаков отмечают для древнейшего периода русского храмостроительства (X—XII вв.) совпадение ориентаций ряда церквей с азимутом восхода солнца в тот день, когда отмечался соответствующий праздник (например, Благовещенье) или день святого — патрона храма; в этот день происходила закладка храма (см.: Раппопорт, Ориентация, 44—48; Рыбаков, Язычество древней Руси, 267—268). Если Раппопорт при этом отмечает большое число храмов, ориентация которых не совпадает не только с восходом солнца в день святого

патрона, но и с восходом солнца в день закладки (ср.: Раппопорт, Строительное производство, 92), то Рыбаков, как кажется, считает существование такой ориентации непременным законом закладки любой церкви и надеется в каждом случае по фундаменту неизвестной церкви определить ее патрона.

Выше уже было показано, что существует множество обстоятельств, препятствующих признанию теории Г. Ниссена как универсальной и всеобъемлющей. Это прежде всего большое количество исключений и несогласованностей между днем святого и осью посвященного ему храма; отсутствие у древних авторов сведений о подобной практике основания храма. Против теории Ниссена говорит и нередкая смена патрона уже построенной церкви и строительство новых церквей на старых фундаментах (иногда языческих храмов).

Все эти факторы смог учесть и проиллюстрировать на древнерусском материале Р. М. Гаряев (без ссылки на Ниссена). Согласно его подсчетам, например, из 287 московских храмов 201 (или 70%) имел северо-восточную ориентацию, 35 (или 12%) — строго восточную и 51 (18%) — юго-восточную (Гаряев, 41). Такое преобладание северо-восточной ориентации связывается Гаряевым с ориентацией по *весеннему* восходу солнца, когда обычно и начиналось строительство на Руси (апрель или май). Раппопорт на примере храмов X—XIII вв. также приходит к выводу, что «в подавляющем большинстве церкви ориентированы апсидами на северо-восток, т. е. на „летний восток"» (Раппопорт, Ориентация, 47).

В то же время в Новгороде мы видим прямо противоположную картину: из 80 рассмотренных Гаряевым храмов на северо-восток были ориентированы только 15 (или 19%), на восток — 5 (6%), на юго-восток — 60 храмов. Гаряев резюмирует: «Таким образом, бóльшая часть (75%) новгородских церквей была ориентирована в сторону зимних восходов, вопреки уверениям летописцев в том, что их закладывали весной и в начале лета» (Гаряев, 42). Так, Софийский собор в Новгороде, заложенный, согласно настенной записи, 24 мая 1045 г., ориентирован не на 43° азимута солнца в этот день, а на 119°, т. е. боком к восходу солнца в этот день (Там же).

Еще бóльшие отклонения, но теперь уже на север, имеет группа церквей в Вологде. При самом северном восходе солнца на этой широте по азимуту 37°, ее храмы (Софийский собор, церковь Николая Чудотворца, теплая и холодная церкви Дмитрия Прилуцкого, церковь Иоанна Златоуста и Воскресенский собор) обращены соответственно на 35°, 32°, 26°, 24° и 23°, т. е гораздо севернее, чем к восходу солнца при его самой низкой эклиптике (Там же, 43).

Причины таких трудно объяснимых отклонений от церковного канона Гаряев видит в неизвестности в ряде случаев оснований для той или иной постановки храма по отношению к странам света, в нередком

строительстве храмов на фундаментах предшествующих сооружений, в несовпадении иногда даты начала строительства с его торжественной закладкой, в стремлении вписать храм в существующую градостроительную структуру (Там же, 44). Все эти факторы и мешали воплотить в жизнь канон, который еще в начале XIX в. гласил: «...по религии нашей, алтари церквей должны быть обращены непременно к Востоку. А как между летним и зимним восхождением солнца заключается несколько градусов, то и дозволяется между сими только пределами соображаться в обращении церкви с улицею или какими-либо строениями» (Руководство к архитектуре, 43—44).

Ориентация карт

Как показали работы Б. А. Рыбакова (Рыбаков, Карты), русские карты существовали уже с конца XV в. (несколько позже — серединой XVI в. — датирует первую карту, выполненную с участием русского человека, Л. С. Багров, см.: Bagrov, At the Sources, 40—48). Древнейшей русской картой Московской державы Рыбаков считает несохранившийся до наших дней «старый чертеж» 1497 г., который сменил затем новый чертеж 1523 г. На основании анализа карт западноевропейских путешественников и дипломатов, отражавших территорию Московии по сведениям русских информантов, Рыбаков предполагает существование множества русских карт (Рыбаков, Карты, 36, 42, 46—47, 54, 66—67, 108—111; см. также: Постников, 131).

Древнерусские карты изначально имели характер практических, составляемых в государственных учреждениях и используемых в государственных целях. Поэтому у них не было того космографического значения, которое было характерно для монастырских карт Западной Европы, и таким образом они миновали в своем развитии абстрактно-схоластический период, отмечаемый для европейских mappae mundi (Постников, 127, 137).

Предполагается, что исконная ориентация древнерусских карт от «старого чертежа» до конца XVII в. — южная или юго-восточная (Постников, 136). Такова, например, карта Московии Антония Вида 1542—1555 гг., которая составлялась с участием боярина Ивана Васильевича Ляцкого и, по мнению Рыбакова, обладала устаревшей уже для Европы того времени южной ориентацией (Карты, 16). Также южную ориентацию имеют «чертежи» Сибири Петра Годунова (1667 г.), анонима (1672 г.) и Семена Ремезова (1699 г.), «Чертеж украинским и черкасским городам от Москвы до Крыма» (середина XVII в.), русская дорожная карта 1685 г. и др. (Рыбаков, Карты, 16; Постников, 133).

Такая же южная ориентация предполагается в древнерусском памятнике конца XIV века «Список русских городов дальних и ближних». Перечисление городов начинается здесь с южных рубежей «Рус-

ской земли», продвигается в центрально-русские земли, затем переходит в северные области (Подосинов, О принципах, 40—48). Очевидно, автору этого списка (по моему мнению, находившемуся в Смоленске), общегеографический и космологический взгляд на юг был само собой разумеющимся направлением. По всей видимости, и более поздняя (конец XVI в.) «Книга Большому Чертежу» (см. издание: М.; Л., 1950) построена на основе южноориентированной карты (Там же, 48).

Рыбаков связывает такую ориентацию с влиянием итальянской картографии; в последней четверти XV в. в Москве жило много итальянцев (фрязове). «Обратная ориентация, воспринятая итальянцами от старой арабской картографии (Идриси работал в 1154 г. в Палермо), очень долго держалась в итальянских городах. Знаменитая венецианская карта Фра-Мавро 1459 г. ориентирована по югу» (Рыбаков, Карты, 16; ср. также 19).

Думается, однако, что южную ориентацию древнерусских карт следует объяснять не столько влиянием иноземных картографических приемов, сколько исконно присущим всем народам северной Евразии взглядом на юг как на изначально «киблическую» страну света, противостоящую заведомо мрачному и неблагоприятному северу (см. примеры такого ощущения стран света выше). Ведь и сам Рыбаков в другом месте, анализируя пермские шаманские бляшки, замечает, что «центральная часть композиции оказывается обращенной на полдень, на юг, как ориентировались все старинные карты. Древний человек, очевидно, ощущал лик Вселенной, обратясь сам лицом к югу, к полуденному солнцу в зените, и тогда запад был у него по правую руку, восток — по левую, а север находился за спиной» (Рыбаков, Язычество древних славян, 64—65).

Заключение

Рассмотренный материал позволяет предположить, что для древних славян особенно сакральными были две страны света — восток (сторона, на которой в киевском капище, возможно, стоял Перун, а в западнославянских храмах его ипостаси, и куда были обращены лица погребенных, благоприятная сторона в фольклорных и магических текстах) и юг (расположение збручского святилища, местонахождение двери в древнерусском жилище, ориентация ранних карт, локализация царства мертвых на севере и другие факты, показывающие противопоставление «хорошего» юга «плохому» северу). Первая ориентация могла быть наследием индоевропейского прошлого, вторая — следствием сравнительно северного места обитания славянских племен, при котором юг становится важнее востока (ср. принципы ориентации у других северных народов — скандинавов, финно-угров, народов Северной Азии).

Глава 16. ФИННО-УГРЫ

Не восходит больше солнце,
Золотой не светит месяц
Ни над Вяйнёлы домами,
Ни над полем Калевалы.
Охватил мороз посевы,
На стада болезнь напала,
Птицы все затосковали,
Люди чувствовали скуку
Без сиянья солнца в небе
И без лунного сиянья.

Калевала, 49, 1—10
(перев. Л. Бельского)

Общие замечания

В этой главе рассматриваются ориентационные системы народов финно-угро-самодийской языковой семьи, когда-то занимавшие огромные пространства от Северной Норвегии до Иртыша. Сюда относятся представители южной ветви угров, которые в X в. н. э., будучи вовлечены в кочевнические волны степняков, переместились в Европу (мадьяры-венгры), а также народы севера Евразии, расселившиеся уже во II тысячелетии до н. э. на территории от Северного Зауралья (самодийцы [селькупы, ненцы и нганасаны], обские угры — ханты [=остяки] и манси [=вогулы]) через северо-восток Европы (коми, удмурты, марийцы [=черемисы], мордва и др.) до Финского залива (ливы, эсты, финны, лапы, вепсы, водь, ижорцы, карелы) и некоторые другие народы (см.: Финно-угры, 5—7, 12—13, 67, 116, 163—164; Седов, Финны, 8—10)

Космос финно-угров, как его реконструируют историки мифологии, состоял из трех вертикальных миров: неба с Полярной звездой в центре, среднего мира, представляющего собой землю, окруженную океаном, и нижнего — загробного мира мрака и холода (Róheim, 22—23). В горизонтальном плане фиксируется противопоставление Юга — теплой «страны птиц», куда они мигрируют летом, Северу — стране мертвых и царству злых духов (см. подробнее: Айхенвальд и др., 189).

В. В. Напольских, реконструируя мифологическую картину мира прауральской космогонии, рисует ее следующим образом: «Верхний мир = небо = страна небесных богов и богинь, источник жизни и душ новорожденных = юг = горы и истоки мировой реки (или нескольких сливающихся затем рек), текущей оттуда на север по земле живущих людей, среднему миру — в нижний мир = подземная страна = мир злых духов и мир мертвых, источник зла и болезней = север = устье мировой реки в холодном море и остров за устьем» (Напольских, Древнейшие этапы, 15). Внутри этой модели мира, которая, как мы видим, соединяла

в себе одновременно вертикальные и горизонтальные космологические системы, и находил свои ориентиры человек.

В 1967 г. Эржебет Бести посвятила специальное исследование терминам стран света в финно-угорских языках (Bëthy, Bezeichnungen). Собрав и классифицировав 736 названий стран света в 13 финно-угорских языках, исследовательница сделала множество важных наблюдений, отражающих способы ориентации в пространстве этих народов. Прежде всего поражает количество терминов, синонимично употребляемых в одном языке для обозначения одной и той же страны света; так, в финском языке для обозначения «севера» употребляется 39 различных названий, а «юга» — 38! В то же время этимологический анализ показал, что ни одно название страны света в современных финно-угорских языках не восходит к прото-финно-угорскому языку (примерно 3000 или 2500 г. до н. э.). Только небольшое количество терминов ориентации восходит к балто-финскому периоду (I тысячелетие н. э.).

Далее, выяснилось, что этимология большинства названий стран света (238) связана с наблюдениями за движением солнца (солярная ориентация); гораздо меньше названий, основанных на так называемой ориентации «киблы» и на полярной ориентации. Множество названий связано с ориентацией, основанной на приметах местной ландшафтной среды; сюда входят направления движения рек, гор и долин; направления в сторону моря или озера или в глубь страны; определение страны света по метеорологическим приметам (холодно, тепло, мороз, дождливо и т. д.); ассоциации с временами года, направлениями ветров и даже с направлением движения по небу перелетных птиц и т. д.

Что же касается ориентации «киблы», т. е. ориентации на страну света, которая в данной культуре считается сакральной, выделенной из других и предпочтительной, то она представлена довольно слабо. Э. Беёти смогла привести только финские *etelä* — «спереди» и «юг» и *pohja* — «сзади» и «север», эстон. *edel* — «юг», ливское *jedaal* — «юг», которые могли бы рассматриваться как следы южной ориентации финно-угров. Сюда же можно отнести финское *kotiperä* (*kodan perä*) — «север» и «задняя сторона жилища», указывающее на южную ориентацию финского жилища (вход на юге) и символическое восприятие частей жилища в связи со странами света (Tallqvist, 165; Lid, 62).

Родственное финскому *pohja* лаппское слово *posjo* (*boasjo*) означает в наши дни только заднюю, всегда северную внутреннюю часть хижины или палатки, которая имела ритуально-сакральное значение: на ней висели шаманский бубен, некоторые ритуальные принадлежности для рыболовства и т. д. Так, задняя стена человеческого жилища и северная страна света (часть космоса) представляли собой параллельные микро- и макрокосмические явления (Lid, 62).

По данным фольклора, север как сторона «нижняя», «задняя», «холодная» и «темная» ассоциировался с царством мертвых. Так, в карело-

финском эпосе «Калевала», который, хотя и был литературно обработан и сведен воедино лишь в середине прошлого века Элиасом Лённротом, но содержит многие следы архаического мировоззрения, мир состоит из двух частей — светлой, радостной страны Ка́левы на юге и мрачной, холодной, туманной и зловещей страны Похъёлы (*Pohjola*), само название которой родственно обозначению севера *Pohja*. Где-то там же на севере находится и подземное (подводное) темное царство мертвых Туонела (*Tuonela*) или Манала (*Manala*, из *maan alla* — «под землю»), куда никогда не приходит солнце (Калевала, 174) и где обитают души умерших (см.: Калевала, 72, 87, 167—168, 173—176, 187—193 и др.; ср.: Сикала, 148—149; см. с. 150: «К наистарейшим представлениям относится воображаемое место обитания умерших где-то на дальнем севере. Подобные представления об отдаленном положении царства умерших были типичны для северных охотничьих культур»; ср.: Kemppinen, 50—60, а также: Мелетинский, Поэтика, 271 о «хтонических чертах» Страны Севера).

Парные строки Калевалы с их характерным смысловым параллелизмом позволяют установить почти полную синонимичность понятий «север» (Pohjola) и «преисподняя» (Hiitola) в таком, например, контексте (цит. по: Lauha, 54):

Onko Hiittä helvetissä,	Есть ли черт там, в преисподней,
Perkeletlä Pohjolassa?	Злобный дух в стране полночной?

Как и у древних германцев (скандинавов), в «Калевале» везде присутствуют следы лунарного календаря и ориентации (о связи «Калевалы» со скандинавской мифологической традицией см.: Lid, 59—64); так, месяц часто называется прежде солнца (см., например, руну 49, стрк. 19—24:

Совещались молодые,
Старцы также рассуждали,
Как без месяца прожить им,
Как без солнца сохраниться
В областях, несчастьем полных,
В бедных северных пространствах;

ср. также стрк. 31—32, 33—34, 37—38, 49—50: «Золотой кую я месяц и серебряное солнце...» — даже по иерархии металлов солнце стоит как бы на втором месте; 57—58, 58—60, 63—64, 69—74, 115—116, 193—194, 207—208, 213—214, 232—233, 285—286, 293—294, 307—308, 361—362, 377—378, 383—384, 389—390, 397—398, 403—408). Солярная ориентация, впрочем, также присутствует в «Калевале» (например, в той же руне стрк. 1—10, см. эпиграф к главе).

Ориентация по звездам и особенно по Полярной звезде, столь развитая у южных народов (полярная ориентация), оказывается почти не представленной в терминологии стран света у финно-угров (см. также: Sköld, 274). Причину этого Беёти видит в редком на таких широтах явлении чистого безоблачного неба по ночам, что не дает возможности наблюдать расположение звезд.

Тем не менее финские космографические представления, как и у многих других арктических народов, включают Полярную звезду в строение мира как важнейший его элемент, вокруг которого вращается небосвод и который являлся «подпоркой небес» (об этом свидетельствуют такие наименования Полярной звезды у лаппов и финнов, как «донный гвоздь», «небесный шиш», «гвоздь Земли» — *Maannaela*, «гвоздь Севера» — *Põhjanael* и т. д.; см.: Sköld, 274; Сиикала, 148; Айхенвальд и др., 164). По некоторым предположениям, знаменитая мельница Сампо из «Калевалы» представляла собой не что иное как макет мирового столба, поддерживавшего небесный свод около Полярной звезды (Harva, Suomalaisten, 42—49). Мировая гора, которая, согласно финно-угорским представлениям, располагалась в центре мира, находилась при этом на севере — в месте, где купол неба соприкасается с землей (Айхенвальд и др., 164).

Итак, единственным претендентом на роль сакральной, «киблической» страны света выступает юг. Выше уже говорилось, что мифологическая картина мира уральских народов делила весь мир относительно мировой реки, которая текла с юга (с неба) на север (в нижний мир) (Напольских, Древнейшие мифы, 10; Он же, Древнейшие этапы, 15). Талквист отмечал, что в вогульском и остяцком языках «вниз» всегда означает «на север», что связано с течением великих рек Сибири на север (Tallqvist, 112). У енисейских остяков *tèa -bei* — «южный ветер, юг» означает буквально «горный ветер» (Ibidem, 164).

В связи с большим значением юга, южной стороны для северных евразийских народов следует упомянуть обозначение юга в лаппском как «самой светлой части дня» (*čuowgaš* — дериват от и *čuow'gâ-* «свет»). Это обозначение юга использовалось в темные, зимние месяцы года (Tallqvist, 138; Sköld, 273)

У многих финно-угорских народов существовал образ Матери Юга — женского божества, хозяйки страны водоплавающих птиц, которая живет на юге, у истоков мировой реки и которая посылает на север с началом лета перелетных птиц (Напольских, Древнейшие этапы, 27).

Интересны наблюдения В. М. Кулемзина над ориентационной терминологией хантов. По его данным, ханты раньше различали только две страны света — север (*ил*, букв. «низ») и юг (*мелек пелек*, букв. «обратная сторона» или *ном* — «верх»). Западная и восточная страны света ориентирами не служили, их обозначения представляют собой описательные конструкции, напр. запад — *итен котл пелек* (букв. «сторона, где кончается день»); на Агане запад называют также *ил-ил*, т. е.

«нижний низ», подчеркивал, очевидно, неблагоприятность западной, закатной стороны (см.: Кулемзин, 171—172; о тесной связи названий севера и юга с понятиями «низ» и «верх» в языке хантов и манси см. подробнее: Лушникова, 258).

Ориентационные представления оказываются необычайно живучими в современном сознании. Современные информанты манси рассказывали, что перед началом Отечественной войны верховное божество манси Мир-сусне-хум «на белом коне по небу поехал с белым флагом и на север». О переломе в ходе войны он возвестил следующим образом: «Когда наши стали наступать под Сталинградом — Ленинградом, он поехал на юг на белом коне с красным флагом» (Гемуев, Мировоззрение, 194). Движение на север, который ассоциируется с белым цветом и войной, с одной стороны, и движение на юг, который сочетается с красным цветом и победой (миром), с другой, — в этом символизме ощущается весьма древняя классификационная система, строящаяся вокруг стран света (ср. Китай).

Интересную систему ориентации по странам света у лаппов описал шведский исследователь Т. Шёльд (Skold, 267—283). У южных лаппов существовала, по-видимому, ориентация, совпадающая с направлением долин рек, текущих с запада на восток. Это направление было «главным», так как определяло направление ежегодной миграции лаппов вдоль рек. По некоторым сведениям, оно и называлось «вдоль мира» (along the world), «вверх или вниз по течению реки». Движение же на север («север» обозначался заимствованным из др.-сканд. словом *nuor'tâ*) или на юг (*oar'je*) воспринималось как направление «поперек» (across) главной оси. На первый взгляд, обозначение стран света относительно направления течения рек является отражением локального типа ориентации, определяемой приметами местного ландшафта. С другой стороны, названия севера и юга употребляются в зависимости от главной оси (запад-восток) и выступают, таким образом, как «киблические» (по терминологии К. Талльквиста).

При этом поразительные метаморфозы происходят с обозначением севера и юга при продвижении в сторону севера. Если у южных лаппов реки текли с запада на восток, то севернее (Lule Lappmark) они приобретают направление с северо-запада к юго-востоку. Далее на северо-восток распространения лаппских племен (Финнмарк, Западная и Центральная Кола) реки текут уже с севера на юг, а в Восточной Коле — даже с востока на запад! Естественно, что относительно этой движущейся «главной оси» обозначения «поперечных» стран света тоже должны менять свой астрономический смысл. И действительно, источники засвидетельствовали, что, если в южной Лапландии название nuor'tâ в полном соответствии со своим скандинавским прототипом (*norðr*) означало «север», то с продвижением на северо-восток оно постепенно начинает

обозначать северо-восток, затем — восток и на востоке Кольского полуострова в терских диалектах — юг.

Интересно, что, по наблюдениям Беёти, названия зверей, цветов, космогонических элементов или чисел никак не участвуют в номинации финно-угорских стран света. В то же время в рамках прауральского космогонического мифа, отразившегося у многих народов Северной Евразии, усматривается различение образов двух птиц, участвовавших в космогоническом процессе — утки и гагары. Их локализация по странам света определяется трактовкой их роли в создании Земли — неудачной у гагары и благоприятной у утки: «утка, как и другие водоплавающие птицы (гуси, лебеди и т. п.), совершающие сезонные перелеты на юг, связана с южной стороной, где в верховьях мировой реки находится небесная страна добрых богов; гагара принадлежит северу, где за устьем мировой реки начинается нижний мир, царство смерти» (Лушникова, 256).

В связи с ориентацией по «верху-низу» стоит прослеживаемая у нганасан система цветовой символики стран света, отразившаяся в цветовом решении шаманского костюма: «Цвета и стороны костюма тесно связаны с представлениями о космосе. В этом делении костюма нганасаны предпочитают противопоставлять темной (черной, северной, западной, нижней, зимней, связанной со смертью) стороне именно ту часть костюма, которая окрашена в красный цвет, символизирующий юг (восток), свет, солнце, лето, верх, тепло, жизнь...» (Грачева, Культовый комплект, 164). Красный цвет для юга (востока) и черный для севера (запада), как мы видели выше, — обычная в Евразии цветовая символика стран света.

Правое и левое

В рамках двоичной символической классификации, присущей архаическому мышлению почти всех народов, у обских угров оппозиция «правое» — «левое» соответствовала противопоставлению «хорошее» — «плохое», а также «мужское» — «женское» и «юг» — «север» (Верещ, 75) Так, в мансийском и венгерском языках понятия «правое» семантически или этимологически связаны с понятием «хороший», при этом «местожительство хороших духов находится, по их верованиям, на юге или востоке, а плохих — на севере и западе» (Там же).

На медвежьем празднике у обских угров мужчина должен сидеть справа от изображения медведя, женщина — слева, и вообще в их ритуальной практике правая сторона обычно оценивалась как положительная. Любопытно, что на этом фоне как инверсия, связанная с загробным миром, где все наоборот, выглядит описание пути, ведущего в загробное царство: здесь праведники идут по левой, а грешники по правой дороге (Там же).

Такой же инверсией объясняется, по-видимому, обряд превращения колдуна в медведя, зафиксированный в поверьях печорских коми: следовало снять одежду и три раза перекувырнуться через голову против движения солнца (буквально: «против шерсти солнца»); обратное превращение следовало после таких же операций, но уже по солнцу («по шерсти солнца») (Сидоров, 15).

Движение по солнцу при ритуальных действиях зафиксировано и при жертвоприношении лошади божеству — покровителю человека и семьи Мир-сусне-хум'у. Перед жертвоприношением ее обводили по солнцу вокруг дома, чтобы потом заклать ее перед южной, сакральной стеной дома (*мул'ом*). Перед закланием совершали молитву, сопровождая ее поклонами с поворотами по солнцу (Гемуев, Мировоззрение, 187—188). Об этом же обычае свидетельствует К. Ф. Карьялайнен (Karjalainen, III, 94, 95, 111, 148, 150, 152, 154, 157. 158, 160, 161, 197; примеры см. ниже). Поминальный обряд манси в *хара кане* — месте поклонения погибшим в лесу, в воде, на войне включал в себя тройной поворот молящегося вокруг своей оси с поклонами по движению солнца (Ромбандеева, 66).

Интересно, что при бракосочетании с вдовами у некоторых манси существовал противоположный по движению обряд — «новобрачных три раза обводили против солнца вокруг кедра, росшего у селения» (Семейная обрядность, 40).

У удмуртов при обряде жертвоприношения в честь умерших сын покойника должен был на жертвенной лошади объехать кладбище против движения солнца. Перед закланием лошадь обращали головой на север или запад (место расположения загробного царства). После ритуальной трапезы все участники жертвоприношения пели, двигаясь по кругу против движения солнца и обращаясь к покойнику (Владыкин, 171—173).

У ненцев и энцев Нижнего Енисея при свадебном обряде жених, приехав в стойбище будущего тестя, должен был трижды объехать его чум по движению солнца. Интересно, что невеста, выехав из родного стойбища и приехав в стойбище отца жениха, должна была проделывать то же самое, но в обратном порядке (Васильев В. И., 119—121).

Культовые площадки

У древних финно-угров храмами служили, в основном, открытые культовые места (площадки, капища), которые так же, как и капища древних славян, были определенным образом ориентированы. Впрочем, из сообщений путешественников XVIII и XIX вв. известно о существовании у зауральских угров и больших культовых помещений типа храмов (Karjalainen, II, 109—113).

На сегодняшний день лучше всего исследованы культовые площадки манси, посвященные богам и духам-покровителям (см. работы

И. Н. Гемуева и А. М. Сагалаева). Важное значение имеют также описания таких площадок, сделанные путешественниками, учеными и чиновниками в прошлые века.

Культовые сооружения предков-покровителей селений назывались *пурлахтын-ма* (букв. «земля, где совершается *пурлахт*» — угощение божеств пищей).

Одно из таких культовых мест, посвященное Халев-ойке и расположенное на берегу реки Сосьвы неподалеку от села Анеево, было подробно описано И. Н. Гемуевым (Гемуев, Святилище, 78—91). Оно представляет собой почти прямоугольную поляну, ориентированную по странам света. Вход на поляну находится с южной стороны, на северной стороне поляны стоит столб, к которому привязана жердь с антропоморфным образом наверху, обращенным к югу. Во время молитвы Халев-ойке стоявшие перед ним люди трижды кланялись в сторону изображения, т. е. на север, и трижды поворачивались вокруг своей оси вправо, т. е. по движению солнца. Такое же движение совершали молящиеся при прощании с Халев-ойкой, когда, уже рассевшись в лодки, они описывали семь кругов по воде по движению солнца.

На самом деле ориентация далеко не всех культовых мест однозначна и показательна. Тот же Гемуев отмечал, что, по наблюдениям путешественников прошлого века, святилища и культовые места у манси были устроены таким образом, что тропа, ведущая к культовой площадке, всегда выводит к ее северной стороне, на южной же стороне находится скамья или низкий стол — место пребывания духов (Гемуев, Мировоззрение, 27). Так, на культовой площадке Пурлахтын-щахэл на реке Налми-хулюм, которая была посвящена «богу грома и молнии» Щахэл-Торуму, находится культовый амбар, посвященный этому божеству, и вход в него находится на севере (Там же, 131—133). Вместе с тем наблюдения Карьялайнена не позволили ему согласиться с мнением предшественников об обязательном входе на культовую площадку манси с севера (Karjalainen, II, 80).

В другой работе, написанной вместе с Сагалаевым, Гемуев отмечает, что культовый амбарчик для хранения реликвий, предметов культа и идолов (*сумьяхи*) «всегда ориентирован входом на юг, туда же лицами обращались изображения, находящиеся на святилище», а тропинка выводит, как правило, к северной стороне площадки (Гемуев/Сагалаев, 122; ср. таким же образом ориентированные святилища Куль-отыр-ойки, Хонт-Торума, Сат-менкв и др.: Там же, 37, 46, 59, 65, 82, 92, 104, 115). Впрочем, авторы тут же отмечают, что не во всех осмотренных ими святилищах соблюдались эти правила (Там же, 122).

Резюмируя, следует сказать, что мансийские святилища («субституты храма», «прообраз храмов более развитых религий» — Гемуев/Сагалаев, 154) ориентировались, как правило (если ориентация была возможной из-за ландшафтных особенностей местности), следующим

образом: на севере квадратной, ориентированной по странам света поляны находились наиболее сакральные объекты — амбарчик с реликвиями, открывавшийся на юг, и идолы, обращенные лицом к югу (иногда идолы стояли под открытым небом, иногда под прикрытием дерева, или на санях, иногда же внутри специальных срубов, которые были аналогичны культовым амбарчикам — Karjalainen, II, 97—102); на южной стороне располагалось кострище для жертвоприношений и перед ним к югу — место для сидения адорантов, где они и угощались жертвенной едой. Таким образом, божество смотрело на юг — сакральную для него сторону, молящиеся же — на север, в сторону изображения божества.

На острове Вайгач, на котором находилось главное святилище ненцев (о его сакральной функции подробнее см.: Теребихин, 172—184), «издревле почитались главные два идола, один на южном конце сего острова, мужского пола, а другой на северном конце, женского рода» (Вениамин, 79). Н. М. Теребихин на основании этого наблюдения считает, что «в ненецкой символике пространства север был связан со сферой женского, юг — мужского» (Теребихин, 183).

Иное пространственное расположение зафиксировал Карьялайнен у остяков (хантов) Демьянки. Вот как он описывает большое общественное жертвоприношение небесному богу Sahke (Karjalainen, III, 146—152; я выделяю только моменты, связанные с ориентацией по странам света).

Поляна, на которой совершался обряд, находилась к северу от деревни. В восточной стороне поляны стоит жертвенный стол, к западу от него разожжен костер. После окуривания жертвенного животного (коровы) и жертвенных принадлежностей все мужчины вставали на западной части площадки, обратившись лицом к востоку, и после молитвы три раза оборачивались вокруг своей оси посолонь, кланяясь по направлению ко всем странам света.

Жертвенное животное ставят недалеко от жертвенного стола головой к северу, оглушают и кладут на левый бок так, чтобы горло ее было обращено к востоку. Ведущий церемонию перерезает корове горло, и кровь фонтаном бьет в сторону востока. Все мужчины становятся на колени лицом к востоку и затем после молитвы снова повторяют вращение вокруг своей оси посолонь с поклонами. Корову трижды поворачивают в том же направлении.

Снятую с коровы шкуру вывешивают на шест головой к востоку. Перед вкушением жертвенного мяса все участники встают позади столика, на котором лежит сваренное мясо, и отдают поклон в сторону востока. После молитвы следовало обычное вращение вокруг своей оси. Любопытно, что, когда в рамках этой же церемонии умилостивляли лесного духа, присутствующие становились лицом к северу (Karjalainen, III, 154).

Осенью после замерзания озер приносили также жертву богу воды. Для этого во льду делали прорубь, лед складывали к востоку от проруби и там же водружали ствол дерева. Жертвенное животное забивали к

западу от проруби, а кровь и некоторые части его тела выпускали в прорубь (Kanjalainen, III, 155).

Описанный обряд показывает, что у некоторых групп хантов в определенных культовых действиях восток играл большую роль как сакральное направление (о положительном значении востока и отрицательном — запада у прибалтийско-финских народов см.: Винокурова, 16).

Ориентация жилища

Выше уже отмечалось, что финское и лапландское жилище традиционно имеет вход с юга, и северная, противоположная сторона приобретает сакральное значение.

К сожалению, в прекрасной сводке археологических материалов по финно-уграм (Финно-угры и балты в эпоху средневековья. М., 1987), в которой представлены все стороны жизни древних финно-угров от Прибалтики до Саян, анализ жилищ, характерных для разных археологических культур, не содержит почти никаких сведений об их ориентации (что это — невнимание к этой стороне раскапываемого объекта или отсутствие всякого принципа ориентирования у финно-угорских жилищ?).

Единственный случай такого упоминания — это описание жилищ усть-ишимской археологической культуры в таежном Прииртышье, принадлежавшей хантам: вход в эти жилища конца I — начала II тысячелетия «обычно находился с юго-восточной стороны» (Финно-угры, 195, ср. также с. 209 о хантских жилищах Нижней Оби: «в большинстве случаев вход делали с южной стороны»), т. е. с самой теплой и светлой стороны горизонта, что бывает весьма важно при отсутствии в примитивном доме типа полуземлянки окон, когда дверь является единственным источником освещения.

Подобную картину мы наблюдаем у нганасанов, чумы которых «всегда обращены входом на юго-восток, сторону восхода солнца» (Грачева, Человек, 57; о том же у эвенков и нганасан см.: Очерки культурогенеза, 43; ср. также у кетов: Алексеенко, Представления, 87).

С другой стороны, этнографические данные показывают, что жилище у манси имело вход на севере и сакрально наиболее значимое место в доме — противоположную стену *мул* — на южной стороне. Привходовая часть жилища вместе с порогом ассоциировалась с нижним, северным, миром и его владыками Самсай-ойкой и Куль-отыром, в то время как *мул* был связан с божеством Мир-сусне-хум'ом, который также назывался Али-хум'ом, что в переводе означает «Верховский человек» (или — что то же самое — «Южный человек»). Внутри жилища правая от входа сторона считалась мужской, там находились мужские вещи (Гемуев, Мировоззрение, 26—28).

Следует предположить, что в ходе развития домостроительства у финно-угорских народов появление окон заставило переориентировать вход, с тем чтобы солнечный свет мог освещать жилище через окна.

Не везде жилище ориентировалось по странам света. Исследования показывают, что «строгой ориентации [жилищ. — А. П.] по странам света у ненцев и хантов не существовало: и те и другие чумы ставили входом к реке либо в направлении кочевания (ненцы), в подветренную сторону (ханты)...» (Очерки культурогенеза, 48).

Ориентация погребений

На ранних этапах развития финских племен в Восточной Европе господствовало трупосожжение, не позволяющее говорить об определенной ориентации погребенных. Приблизительно в начале II тысячелетия н. э. в эту среду проникает обычай курганных захоронений, а затем и грунтовых могильников, которые предполагали наряду с трупосожжением также и трупоположение. Сравнительно недавняя традиция трупоположения приводила, по-видимому, к разнообразию не устоявшихся еще ориентационных принципов захоронений, со временем сменившихся единой христианской ориентацией головой к западу.

Исследователи отмечают, что «положение умерших головой на север (или на юг) — обычай, типичный в лесной зоне Восточной Европы исключительно для финно-угорского населения. Такая обрядность получила распространение на обширной территории расселения финно-угорских племен от Прибалтики на западе до Урала на востоке. Обычай погребения умерших в меридиональном направлении тесно связан с финно-угорскими мифологическими представлениями и удерживался у некоторых поволжско-финских народностей до XVII—XVIII вв.» (Финно-угры, 94).

Такое расположение покойников связано, очевидно, с локализацией на севере царства мертвых (см.: Сурхаско, 91; Владыкин, 160). Характерно, что в одном из диалектов ненцев северное сияние называется *каʃмяʃ ӈяʃімта'* — «заря покойников» (Хомич, 19)

В обзорной статье о чудских племенах Древней Руси (чудь, весь, водь, ижора, корела, меря, мурома, мещера) Е. А. Рябинин также отмечает, что «в погребальных памятниках, исследованных в области расселения финно-угорских племен, довольно широко представлены захоронения с меридиональной (северной и южной) ориентировкой» (Рябинин, Чудские племена, 94; ср.: Седов, Финно-угорские элементы, 246—248). Абсолютное большинство захоронений в этом обширном районе имеет северную ориентацию (с головой на север); в то же время в Приладожье и Белозерье выделяется ареал погребений с южной ориентацией. По мнению Рябинина, этот факт «свидетельствует об определенных различиях внутри финно-угорского культурного массива, выявляемых при

изучении такой, казалось бы, общефинской ритуальной особенности, как «меридиональная ориентировка» (Рябинин, Чудские племена, 95). Встречаются в этом районе и захоронения с восточной, северо-восточной и юго-восточной ориентацией, что рассматривается как результат культурного взаимодействия финно-угорского, славянского и славянизированного балтского населения (Там же, 96).

Почти на всей территории, где жили европейские финно-угры, встречаются древнерусские курганы, в которых трупоположение имеет северо-южную ориентацию. Этот факт рассматривается в литературе как славянизация финно-угорского населения или как заимствование финно-уграми славянского обычая курганного погребения (Седов, Финно-угорские элементы, 246—247).

В каменных (позже в грунтовых) могильниках Эстонии начала II тысячелетия н. э. также обычны трупоположения головой к северу или северо-востоку (Рябинин, Чудские племена, 96; Финно-угры, 17—18; Селиранд, 120). Грунтовые могильники и курганные погребения ливов (Северо-Западная Латвия) показывают, как правило, положение головы к северу или северо-западу (Финно-угры, 27—29; Мугуревич/Зариня/Тыниссон, 133, 136, 139). Любопытно, что в некоторых ареалах распространения ливов, пограничных латгалам (балтскому племени), встречается ориентация, характерная для последних: мужчины погребаются головой к востоку, женщины — к западу (например, Айзкраукльский грунтовой могильник, см.: Финно-угры, 28).

Л. А. Голубева, исследуя приладожские курганы и погребальные насыпи Белозерья X—XIII вв., которые она относит к культуре вепсов (летописной веси), также отмечает меридиональную ориентацию погребенных (головой, как правило, к югу) как общую черту захоронений вепсов (Голубева, 17; ср.: Финно-угры, 56—58). Любопытная деталь погребального обряда веси — установка очага в центре кургана и размещение к востоку от очага кальцинированных костей мужчин, к западу — женщин (Финно-угры, 57). Такое же распределение женских и мужских захоронений наблюдается в курганах XI — начала XII в. на реке Сула у деревни Нижний конец: мужские располагались в восточной части насыпи, женские в западной (Там же, 58).

Финно-угорское население Заволочья, идентифицируемое с летописной чудью Заволочской, оставило грунтовые могильники XI—XIII вв., в которых погребенные располагались головой к югу или западу (Финно-угры, 65; Назаренко/Овсянников/Рябинин, 95, 99).

Для древней корелы (XII—XIV вв.) преимущественной ориентацией признается северная или северо-восточная, т. е. головой к северу или северо-востоку (Финно-угры, 46; Сакса/Тюленев, 72).

Финно-угорские племена Поволжья меря, мурома, мордва, марийцы, а также племена Прикамья коми и удмурты имели господствующую меридиональную ориентацию, чаще с головой к северу (Финно-

угры, 74, 76, 84, 86, 87, 93—94, 101—102, 105, 110, 124, 139, 156; Иванова, 9, 14, 20—21). Наличие в этой области погребений, ориентированных головой к востоку, приводит исследователей к выводу о балтской этнической принадлежности населения, погребенного по этому обряду (Финно-угры, 94—96).

Ориентацию по северу — югу (с головой преимущественно на север) имели в погребальном обряде и угро-самодийские племена Приобья (Там же, 166, 187, 196, 210, 233). Южнее расположенные могильники бакальской культуры (среднее течение реки Исеть), испытавшей сильное воздействие соседних тюрков, наряду с другими тюркскими элементами материальной и духовной культуры, заимствовали, вероятно, и западно-восточную ориентацию погребенных (Там же, 180). Согласно сводке З. П. Соколовой о погребальном обряде обских угров, «ориентировка могил первоначально была, по-видимому, с севера на юг: покойник лежал обычно головой на север, где, по представлениям обских угров, находился загробный мир... Позднее могилы стали ориентировать по линии восток-запад...» (Соколова З. П., Ханты и манси, 137).

Ориентацию погребений у хантов подробно рассматривает В. М. Кулемзин. При преимущественном направлении рек на север кладбища хантов устраивались, как правило, ниже по реке, т. е., вероятно, в ожидаемом направлении движения умершего в северное царство мертвых. Ориентация умерших бывает различной — головой на север (предпочтительная ориентация, мотивируемая расположением того света на севере), на восток (это добрая сторона, а на западе живут злые существа, уводящие души людей), на юг (мертвый спит, значит, он должен спать не как живой — головой на север, а наоборот), в любую сторону (если в этой местности погребают вдоль течения реки, которая может иметь любые повороты) (Кулемзин, 143).

Вместе с тем данные фольклора манси свидетельствуют, что одна из четырех душ умершего переходит на постоянное местожительство на юг, в теплые края, «где жили, якобы, отцы-предки» (Ромбандеева, 41). В этом факте можно видеть представление о прародине, откуда пришли предки, как о царстве мертвых.

У селькупов кладбища располагались на берегу реки и покойников укладывали в могилу ногами по течению реки (Семейная обрядность, 155). Это направление — вниз по течению реки — настолько связывалось с царством мертвых, что землянки и чумы селькупов могли иметь вход на любой стороне, кроме той, которая показывает направление течения реки. «Считается, что в противном случае из дома уйдет жизнь» (Семейная обрядность, 158). По этнографическим данным, ненцы ориентировали покойников головой на запад, нганасаны — головой на восток, энцы — на север (Семейная обрядность, 145, 149—152).

Нганасаны располагали покойников на правом боку головой на запад (Попов, Душа, 40), что, вероятно, означало направление взгляда на

юг; при этом покойника выносили из чума головой по направлению к западу. Тем не менее, расположение царства мертвых на севере подтверждается некоторыми обрядами, связанными со смертью и погребением. Так, «если умерла женщина, сейчас же выбегали из чума и все парты со смертной одеждой поворачивали на север», а поскольку нижний мир преисподней считался очень холодным, то покойников и летом, и зимой одевали в теплую зимнюю одежду (Там же, 38).

Как показывают исследования, и север, и запад (северо-запад) могли выступать сторонами, связанными с потусторонним миром, в то время как восток и юг считались сторонами жизни и благодати. Это подтверждается и символикой частей нганасанского жилища, описанного Г. Н. Грачевой: «Нганасанские чумы всегда обращены входом на юго-восток, сторону восхода солнца... Сторона, противоположная входу, за очагом, является как бы дорогой, по которой идет общение с потусторонним миром, миром умерших. Место их встречи с живыми — это очаг» (Грачева, Человек, 57). Поэтому и умерший, по представлениям информантов Грачевой, уходил под землю и в сторону захода солнца, что в рамках конкретной географической ситуации означало сторону севера — северо-запада (Там же, 61—62).

Вообще, соединение севера и запада в представлениях о царстве мертвых было характерно для многих народов Севера Евразии. Так, у енисейских кетов восток и юг имели значение положительного начала, тепла и добра, в то время как запад и север — отрицательного, ведь именно там находилось холодное царство мертвых, злых духов и божеств (Алексеенко, Представления, 77, 86—91, 104).

Неоднозначность ориентации погребений среди различных финно-угорских племен вызывает и различные оценки господствующего типа.

Так, традиционной для финского населения ориентацией погребений Н. В. Хвощинская (8—9) считает восточную (т. е., по-видимому, с головой к востоку). Восточная или северо-восточная (реже северная) ориентация погребенных отмечается ею и у финского населения восточного побережья Чудского озера в XI—XII вв. (11).

Е. А. Рябинин подчеркивает господствующую западную (т. е. головой на запад) ориентацию погребенных в могильниках летописной води в XII и последующих веках на южном побережье Финского залива (Рябинин, Водь, 19—21). Для води были характерны погребения в сидячем положении; при этом ноги были обращены, как правило, к востоку, иногда к югу (Финно-угры, 38).

В то же время встречаются и затем широко распространяются погребения с головой на восток, что расценивается Рябининым как типично финский элемент погребального обряда, отличающий его от славянского (Рябинин, Водь, 24—25; ср. с. 25: «По-видимому, общим для всех групп древней води являлось положение на восток (реже на север или северо-восток), неоднократно отмеченное в погребениях Ижорского

плато, Северо-Восточного Причудья, а также в этнографической зоне води»).

Древние венгры, переселившиеся в 895 г. в Карпатский бассейн, к началу X в. заняли среднее течение Дуная и Тисы. Уже в продвижении к своей новой родине через степи Северного Причерноморья венгры испытали мощные иноэтнические (тюркские, иранские, славянские) влияния, и в Карпатском бассейне они столкнулись с пестрой этнической ситуацией: там жили славяне, авары, германцы. Поэтому вопрос об идентификации могильников собственно венгров «периода обретения родины» сложен и противоречив. Одним из лучших примеров могильников венгров X в. считается могильник у села Тисаэслар-Башхалом; погребения там имеют ориентацию с головой на запад (т. е. восточную) (см.: Археология Венгрии, 333—334). Из 270 учтенных погребений ранних венгров конца IX — X вв. «абсолютно преобладает ориентировка погребенных на запад и северо-запад» (Могильников, Некоторые аспекты, 62—63; ср.: Балинт, 124 с библиографией венгерских работ).

Прародину древних венгров (Magna Hungaria) локализуют обычно между Волгой и Южным Уралом в междуречье Камы, Белой и Уфы. По одной теории, одним из важнейших компонентов будущего венгерского (мадьярского) этноса стала так называемая кушнаренковская (или кушнаренковско-караякуповская) археологическая культура (VI—VIII вв.). Примечательно, что уже в ее могильниках умершие ориентированы головами на север или северо-запад и на запад (Финно-угры, 238—239). При этом для собственно кушнаренковских погребений VI—VII вв. констатируется преобладание северной и северо-западной ориентации, а для более поздней — караякуповской (VIII—IX вв.) — западной (Могильников, Некоторые аспекты, 59—60); заметим, что уже К. Ф. Карьялайнен отмечал биритуальность захоронений венгров — с юга на север и с запада на восток (Karjalainen, I, 109—110). По другой версии, венгерской являлась бахмутинская культура IV—XI вв., но и в этой культуре для всех ее могильников характерно обычное для финно-угров трупоположение на спине головой к северу (Степи Евразии, 26). Чем же вызвана смена ориентации погребального обряда (или биритуальность его) у венгров?

Археологи высказывают предположение, что «появление кушнаренковцев в Южном Приуралье в конце VI в. н. э. было обусловлено, по-видимому, перемещениями народов в связи с экспансией на запад Первого Тюркского каганата в третьей четверти VI в. В ходе этого движения и контактов с югом кушнаренковцы восприняли некоторые тюркские элементы, но сохранили в целом свою этническую и культурную самобытность» (Могильников, Некоторые аспекты, 24; ср.: Халиков, 74—75).

Это наблюдение позволяет предположить, что, по-видимому, перенятый от кочевников образ жизни венгров привнес в их погребальный обряд ориентирование на восток (головой к западу), столь обычное для

кочевников евразийских степей. Тем самым подтверждается наблюдение, что если для северных широт наибольшее значение имел юг (как для северных финно-угров), то с продвижением на юг (куда откочевали вогулы) место юга занимает восток.

Таким образом, мы видим, что, несмотря на северное расположение царства мертвых у финно-угров, южная ориентация погребенных (в нашем смысле слова — направленность лица умершего к югу при положении головы к северу) преобладает, что связано, вероятно, с общей сакральностью и благоприятностью южной страны света (ср.: Сурхаско, 91 и Владыкин, 160: «...ориентируя головой на север, удмурты считали, что погребенный будет всегда смотреть на юг, на солнце»).

Заключение

Проанализированный выше материал письменных источников, археологии и этнографии показывает, что финно-угры особенно почитали две страны света — юг (местонахождение двери в жилище, ориентация культовых площадок, локализация царства мертвых на севере, ориентация погребений и др.) и — в меньшей степени — восток. Меридиональная ориентация обусловлена, вероятно, относительно северным расположением их основного места жительства; при этом юг (ассоциируемый с солнцем, летом, теплом) оказывается наделенным большим сакральным значением, чем восточная страна света, являющаяся предпочтительной стороной горизонта у большинства народов южной Евразии.

Глава 17. ТЮРКИ, МОНГОЛЫ И ДРУГИЕ НАРОДЫ СИБИРИ. СИБИРСКОЕ ШАМАНСТВО

«Впереди, где восходит солнце, справа, где солнце в зените, позади, где заходит солнце, слева, где ночь в зените, — обитающие там народы все мне подвластны».

Древнетюркская руническая надпись VIII в. (перев. С. Е. Малова)

Общие замечания

В этой главе представлены ориентационные системы народов Юго-Восточной Европы, Сибири, Центральной Азии, Монголии — в основном, тюрков и монголов, принадлежащих к западной ветви алтайской языковой семьи (о проблемах изучения алтайской семьи языков см. подробнее: Суник, 7—21); мы также немного коснемся представителей восточной ветви этой семьи — тунгусов и маньчжуров (эвенков, нанайцев, ульчей, орочей, удэгейцев и др.); к последним принадлежат также корейцы и японцы (см.: Проблема общности, 51—64, 77, 315—321), чьи ориентационные принципы с ранних времен подверглись мощной китаизации, поэтому они не рассматриваются в данной главе.

Происходившие из тайги Забайкалья, тюрко-монгольские народы, будучи вовлечены в волны кочевнического движения, впервые появились в поле зрения «письменных» народов в III в. до н. э., когда они под именем «сюнну», или «хунну», стали представлять угрозу северным рубежам Китая (о проблеме этнической и языковой принадлежности хунну Забайкалья см.: Степная полоса, 272—273). В результате миграции на восток около II в. н. э. тюрки (под именем гуннов) появились в Юго-Восточной Европе. После походов гуннов под предводительством Аттилы в начале V в. в Центральную Европу остатки тюркских племен еще долго обитали в степях Восточной Европы, образуя юго-восточную границу восточных славян (Хазарский каганат, печенеги, половцы). На огромных просторах Азии (в Средней Азии, на территории Киргизии, Казахстана, в Приаралье, в Поволжье, в Приуралье, на Северном Кавказе) тюрки образовывали обширные государства (например, Тюркские каганаты — VI—VIII вв., Уйгурский каганат — VIII—IX вв., Кыргызский каганат — IX—X вв., Кимако-кипчакское объединение — IX—XI вв.), иногда простиравшиеся от Хуанхэ до Волги, вели завоевательные войны, ассимилировали покоренное население и ассимилировались сами (см.: Степи Евразии, 29—31), пока в XIII в. на их место не пришли монгольские завоеватели. Многие из тюркских и монгольских народов со временем стали исповедовать ислам, буддизм или христианство. Наша задача здесь — исследовать так называемый «шаманистский» архаический период их истории.

Источниками наших знаний о системах ориентации у древних тюрков и монголов являются древнетюркские (начиная с VIII в.) тексты, выполненные рунической письменностью на каменных стелах или скалах (в том числе знаменитые «царские» из Орхона на территории Монголии), ранне-монгольские литературные памятники (например, монгольская хроника «Сокровенное сказание монголов» 1240 г.), сообщения иноязычных авторов — в основном китайских (мы имеем подборки и переводы китайских текстов в трудах Н. Я. Бичурина и Лю Мао-цзая), но также и европейских, современные данные лингвистики, археологии и этнографии (последняя особенно хорошо представлена работами российских исследователей).

В изучении ориентации у древних народов Сибири и Дальнего Востока существует много серьезных проблем.

Так, современные тюрки — это большой конгломерат народов, сильно разнящихся между собой во многих отношениях в материальной и духовной жизни (классификацию тюркских языков, как древних, так и современных, см.: Малов, Памятники, 6—7). Например, тюрко-язычные народы Южной Сибири — это алтайцы, хакасы, тувинцы, шорцы и тофалары, живущие в Саяно-Алтайской историко-этнографической области. И все же, как показывают исследования, несмотря на то, что «культура тюрков Южной Сибири — результат сложного синтеза, взаимопереплетения двух миров: охотников горной тайги и скотоводов-кочевников», тем не менее здесь «доминируют черты сходства, удерживающие и объединяющие локальные варианты в русле единой традиции» (Львова и др., 7). В рамках главы мне приходится довольствоваться собиранием именно таких «черт сходства», демонстрирующих «единую традицию».

Объединение в одной главе тюрков, монголов и тунгусо-маньчжурских народов оказывается возможным в силу исторической общности этих народов, много позаимствовавших друг от друга, если не происходящих от единого корня (так называемые алтайские языки), как многие полагают (см., например: Баскаков, Ареальная консолидация, 320: «...алтайские языки представляют собой результат ареальной консолидации группы близкородственных племенных наречий, представлявших собой в древности на территории Северной Евразии звенья как бы одной языковой цепи, из которых позже образовались конкретные группы языков: тюркская, монгольская, тунгусо-маньчжурская, корейско-японская»; ср.: Викторова, 70—71). В любом случае их ориентационные системы часто оказываются весьма сходными (ср.: Сем, 233—235: «...в тюркских, монгольских и тунгусо-маньчжурских языках существуют общие основы для терминов ориентации... У тунгусо-маньчжуров и монголов в терминах ориентации можно обнаружить даже материальное сходство, что свидетельствует если не о прямом родстве этих народов, то о древних общих предках или о близких связях на определенных этапах их истории»).

Историки усматривают также близость многих мифологических представлений тюрков и монголов, коренящуюся в многосторонних контактах на протяжении многих лет между этими двумя народами. Так, С. Ю. Неклюдов пишет: «На протяжении всего исторического периода тюрко-монгольские народы жили в Центральной Азии и Южной Сибири бок о бок, в отношениях теснейших политических и культурных контактов; чрезвычайно частыми были факты этноязыкового симбиоза, креолизации, вплоть до частичной или полной ассимиляции» (Неклюдов, Мифология тюркских и монгольских народов, 184). Об этом же свидетельствуют исследования этнографов (см., например, работу: Алексеев, Верования тюркоязычных народов, где автор постоянно приводит тюрко-монгольские [бурятские] и тюрко-тунгусские [эвенкийские] параллели).

К счастью, ориентационные принципы тюрков и монголов в XX в. пользовались большим вниманием исследователей (см. работы С. М. Широкогорова, В. Котвича, Х. Людата, О. Прицака, А. фон Габан, М. Рясянена и др.). Последние подробные и обобщающие исследования принадлежат перу известного русского тюрколога акад. А. Н. Кононова (см.: Кононов, Способы, 72—89; Он же, Семантика, 159— 179), на чьих наблюдениях в большой степени и построена данная глава.

Как и в других архаичных культурах Евразии, у тюрков зафиксирована четкая ориентация по четырем основным и четырем промежуточным странам света (ср.: Габышева, Функции, 79: «Четырехчастная горизонтальная модель мира четко представлена в памятниках древнетюркской письменности»), при этом Средний мир людей окружен четырьмя морями, чьи названия повторяют названия стран света, а сама Земля в фольклоре носит постоянный эпитет «аҕыс иилээх-сабалаах» (Восьмиконечная-Восьмигранная) по числу стран света (Там же, 80). Интересно отметить, что излюбленная орнаментальная фигура у тюрков — крестообразная розетка и лучевая с восемью лучами, присутствующая, например, на поверхности якутского стола *сандалы*, — по мнению специалистов, «воспроизводит, несомненно, горизонтальную модель мира — юг, север, восток, запад плюс промежуточные направления» (Тимофеева В. В., 211).

А. Н. Кононов констатирует у древних тюрков и монголов, а также в остаточном виде в современных тюркских и монгольском языках наличие нескольких типов ориентации по странам света: на восток, на юг, на север (к Полярной звезде), а также в понятиях вертикали — верх-низ, где верхом может быть или юг, или восток.

Восточная ориентация

Древние тюрки, как это явствует из памятников рунической письменности начиная с VIII в. н. э., имели вполне определенную солярную

ориентацию с выделением восточной страны света как сакральной (Кононов, Способы, 73—78; Кляшторный, Мифологические сюжеты, 121; Roux, Religion, 19). В. В. Бартольд считал ориентацию на восток свойственной не только тюркам, но и монголам, среди которых культ Юга стал распространяться только в эпоху могущества киданей в X—XII вв. под китайским влиянием (Бартольд, 4, 392—393; о приоритете востока во многих обрядах чукотских и камчатских аборигенов см.: История и культура коряков, 115; 123—124; 127).

В знаменитой орхонской надписи в честь Кюль-тегина (ум. в 731 г.) это обстоятельство ярко выражено следующими словами: «впереди, где восходит солнце, справа, где солнце в зените, позади, где заходит солнце, слева, где ночь в зените, — обитающие там народы все мне подвластны» (Kotwicz, Modes, 85—86; Малов, Памятники, 34). Далее почивший герой так рассказывает о своих передвижениях: «Вперед (т. е. на восток) я прошел с войском вплоть до Шантунгской равнины, немного не дошел до моря; направо (т. е. на юг) я прошел с войском вплоть до «девяти эрсенов», немного не дошел до Тибета; назад (т. е. на запад), переправясь через реку Йенчу (Жемчужную), я прошел с войском вплоть до Темир-капыга (Железных ворот), налево (т. е. на север) я прошел с войском вплоть до страны Йир-Байырку, — вплоть до столь многих стран я водил (свои войска)» (Малов, Памятники, 34; ср. 37: «Вперед, [в страну] солнечного восхода, они ходили войной, назад (т. е. на запад) они ходили войной вплоть до Темир-капыга...»; см. также: Там же, 36, 38, 40 и др.).

Существует множество свидетельств того, что восточная сторона, восточная часть неба издревле почитались и во многих случаях до сих пор (например, у якутов — Kotwicz, Modes, 87; Алексеев, Верования якутов, 80, 86, 153—154; Ранние формы, 46, 85) почитаются тюрками как предпочтительная и благоприятная, при этом запад как место исчезновения солнца связывался со страной предков, с мотивом ухода из жизни, с умиранием (Львова и др., 42—43). Отметим, что перечисление в приведенном выше первом тексте идет от востока, через юг и запад к северу, т. е. *посолонь* (это отметил еще О. Прицак, см.: Pritsak, Orientierung, 381). По китайским источникам, гуннский правитель утром выходил из своей ставки поклониться восходящему солнцу (Бичурин, Собрание, 1, 50), а когда он садился, то всегда поворачивался к востоку, при этом его юрта открывалась на восток (Roux, Religion, 19). В «Сокровенном сказании монголов» (II, 103) рассказывается, как Темуджин, повернувшись к солнцу, 9 раз поклонился в эту сторону и совершил жертвоприношение (Сокровенное сказание, 50).

Этимология названий стран света в тюркских языках выдает в качестве исходной восточную ориентацию их носителей, при которой восток уже в рунических надписях Орхона назывался «передней» стороной — корни il или ön, запад «задней» — qurï или kä, юг «правой» — bir

(biriyä), север «левой» — jïr (jïrïya) (Schirokogoroff, 169, 174; Kotwicz, Modes, 75—76; 85—86; Pritsak, Orientierung, 381; Кононов, Способы, 73—74; см. также соответствующие словарные статьи в ДТС, 95, 208, 292, 310, 326—328, 386—387).

Уже тот факт, что большинство камней, на которых были выгравированы надписи древних тюрков, были обращены на восток, говорит о сакральности этого направления. А. Габэн полагает, что и самоназвание тюрков — Köktürk «синие тюрки» — предполагает такую направленность их, так как согласно цветовой символике стран света «синий» означал «восточный» (Gabain, Inhalt, 541).

Четыре страны света называются словами, означающими «край, бок, угол, сторона» (например, tört bulun — *четыре угла*, см.: Малов, Памятники, 36, 40, 88; Кононов, Способы, 74; Кляшторный, Мифологические сюжеты, 122).

Перенявшие у тюрков власть в Центральной Азии уйгуры сохраняли ту же систему ориентации по странам света, что и тюрки — восток почитался священной «передней» стороной (Kotwicz, Modes, 76—78; Кононов, Способы, 75).

Реплики сходной терминологии мы находим в современных тюркских языках, например, в якутском *илин* — «перед» и «восток», *арбаа* — «тыл» и «запад», *уҥа* — «правый» и «южный», *хаҥас* — «левый» и «северный» (Антонов, Материалы, 11—12), а также в тофаларском языке (Кононов, Способы, 75—77). У чувашей сохранилась восточноориентированная система, которая проявляется в том, что обозначения стран света по движению солнца дублируются линейными обозначениями типа «передняя сторона» (*мал, мал ен*) для востока, «задняя сторона» (*кай ен*) для запада (Кононов, Способы, 77; ср. о направлении молитвы на восток у чувашей: Салмин, 23; 33—34; 38—39; 44; 58; 72; 86; 90; 96—97; 116; 122). В узбекских диалектах север обозначается наряду с другими словами еще и выражением *сўл кўл* (левая рука) (Кононов, Способы, 78).

Рассматривая все эти выражения, обозначающие относительную ориентацию и часто соотносящиеся с солярно определяемыми странами света, не следует забывать, что они могли указывать — даже в рамках одного этноса — различные направления; такие различия обусловлены различными направлениями миграции разных племен и различными способами образования ориентационных терминов (подробнее см.: Васильевич, Некоторые термины, 224—229; Сем, 230—235).

Якуты жили в юртах, вход в которые находился на востоке (Kotwicz, Modes, 79—80). Также монголо-язычные ухуаньцы «живут в круглых юртах, из коих выход был обращен к востоку» («Хоуханьшу», 120 = Бичурин, Собрание, I, 142).

Исходя из восточной ориентации тюрков, некоторые исследователи объясняют название крымского города Солхат как «Левая сторона»

(из тюрк. *сол* «левый» + *хат (кат)* «слой, ряд; сторона», см.: Древнетюркский словарь, 432, 508), видя в этом названии обозначение Северного Причерноморья (Григорьев, 24—25).

По этнографическим данным, у хакасов северный и западный ветры считались «плохими», так как приносили осенью и зимой непогоду: дожди, холода, снег (Львова и др., 37). Тувинцы верили, что болезнь человека всегда связана с приходом на его стоянку какого-нибудь скота с севера; шаман мог сообщать хозяевам такое, например, предупреждение: «В ваш аал скоро придет скот с холодным дыханием со стороны севера и принесет с собой страшную опасность. Я бы вам советовал не получать его в дар» (Кенин-Лопсан, 27).

У якутов были известны четыре главных ветра, ориентированных по странам света, и четыре промежуточных ветра. Считалось, что главными ветрами управляли четыре добрых духа — патроны-хранители четырех сторон земли. Промежуточными владеют злые духи, при этом главный из них живет в северо-западном направлении, откуда приходит холодный ветер, снег, град. Для шаманов промежуточные ветра служат средством общения и борьбы со злыми духами (Алексеев, Ранние формы, 81).

У бурят, по одному из вариантов мифа, на небе живут две группы божеств (*тэнгри*) — на западе 55 добрых во главе с Хормустой и на востоке 44 злых во главе с Ата-Уланом, при этом белым шаманам покровительствовали западные боги, черным — восточные (Жуковская, Бурятская мифология, 100—106; Михайлов, Бурятский шаманизм, 13; Алексеев, Верования тюрко-язычных народов, 109—110). Такая инверсия объясняется, по-видимому, южной ориентацией бурятов, при которой правая, благоприятная сторона оказывается на западе, а левая, изначально зловещая, — на востоке (см.: Неклюдов, Мифология монгольских народов, 172). Возможно также в положительной коннотации западной стороны видеть влияние буддизма, для которого запад, как мы видели выше, имел большое сакральное значение. Интересно, что имя Хормусты восходит к древнеиранскому Ахура-Мазде (Ормузду) и объясняется иранским влиянием в Средней Азии начиная с VI в.

Южная ориентация

По мнению А. Н. Кононова, позиция лицом к полуденному солнцу «столь же древняя, как и позиция лицом к восходящему солнцу» (Кононов, Способы, 78). Считается, что южная ориентация была свойственна в основном монгольским и тунгусо-маньчжурским народам, о чем сохранились средневековые свидетельства и данные языков.

Существует, однако, точка зрения, что первоначальная ориентация монголов, тунгусов и маньчжуров была, как и у тюрков, восточная, и лишь позже под влиянием китайцев она переменилась на южную

(Kotwicz, Mongol Terms, 188—189; Idem, Modes, 83; Shirokogoroff, Conplex, 62—63; Козлов, 135; ср.: Бартольд, 4, 392: «...в степи культ Востока был вытеснен культом Юга под влиянием китайской культуры»). В. В. Бартольд считал, что «культ Юга начал распространяться в Монголии в эпоху могущества киданей (X—XII вв.). При Чингиз-хане этот культ сделался официальным для всей степи, подчинившейся монголам, и в настоящее время едва ли не во всех местностях Средней Азии, входившей некогда в состав монгольской империи, юрты кочевников, как монголов, так и турков [= тюрков. — А. П.], обращены к югу» (Бартольд, 4, 393—393). По сведениям китайских источников, монгольские китаи, или кидани (Khitais, у китайцев — Khi-tan), ориентировались на юг (см.: Бичурин, Собрание, II, 75: при жертвоприношениях в честь предков они говорили им: «В продолжение зимних месяцев кушайте, обратясь к югу»; Бартольд, 4, 392).

В то же время о восточной ориентации монголов сообщают различные иностранные источники (Ибн ал-Асир: «поклоняются солнцу при восходе его»; Картлис Цховреба: «обращались лицом в сторону восхода солнца» и «поутру при восходе солнца совершали три коленопреклонения», см.: Бартольд, 4, 393).

При сакральном обращении к югу «передней» называлась южная сторона, «задней» — северная, «правой» — западная и т. д. Уже в «Сокровенном сказании монголов» (77) юг выступает как emüne (спереди), а север как ünere/umara (сзади); эта номинация юга и севера осталась в языках современных волго-донских калмыков, забайкальских бурятов и восточных монголов; см.: Kotwicz, Mongol Terms, 188; Idem, Modes, 82—83). Метаморфозы, произошедшие в терминах ориентации северных тунгусов (они ориентировались первоначально на восток) после их соприкосновения с южными тунгусами и монголами, прекрасно показал С. М. Широкогоров (Shirokogoroff, Terms, 167—187; ср. также о перемене терминологии в связи со сменой типа ориентации: Kotwicz, Modes, 89—90).

Итак, монголы, доминировавшие в Центральной Азии, начиная с XIII в. имели южную ориентацию. О ней рассказывают и западноевропейские путешественники Плано Карпини, Рубрук и Марко Поло, обратившие внимание на монгольские способы ориентации в пространстве: юрты монголов, их ставки и дворцы имели вход с юга (Путешествия, 92; 126; 155; 235; ср.: Бартольд, 4, 392). Плано Карпини рассказывает, что в праздник в ставке монгольского хана «собралась большая толпа и стояла с лицами, обращенными к югу. Были некоторые, которые находились от других на расстоянии полета камня, и подвигались все дальше и дальше, творя молитвы и преклоняя колена к югу» (Путешествия, 78). Юг остается страной света, в сторону которой первым производится ритуальное кропление перед началом пиршества: «Слуга выходит из дома с чашей и питьем и кропит трижды на юг, преклоняя каждый раз

колена, и это делается для выражения почтения к огню; после этого он повторяет то же, обратясь на восток, в знак выражения почтения к воздуху; после этого он обращается на запад для выражения почтения к воде; на север они кропят в память умерших» (Рубрук в: Путешествия, 93).

Замечательно описание большого дворца монгольского хана Мункэ в Каракоруме, сделанное Рубруком: «И дворец этот напоминает церковь, имея в середине корабль, а две боковые стороны его отделены двумя рядами колонн; во дворце три двери, обращенные к югу..., сам хан сидит на возвышенном месте с северной стороны... С правого от него бока, то есть с западного, помещаются мужчины, с левого — женщины. Дворец простирается с севера на юг» (Там же, 155; ср. описание пира хана Хубилая у Марко Поло: «На пиру великий хан за столом сидит вот так: его стол много выше других столов; садится он на северной стороне лицом на юг», Там же, 255).

Отчетливо южную ориентацию имеют монгольские культовые холмы *обо*, сложенные из камней и достигающие высоты 10 м. В основе культа *обо* лежит древнее почитание предков, слившееся позже с символикой ламаизма. У южной стороны холма сооружались специальные жертвенники, четыре стороны которых ориентировались по странам света (Викторова, 63).

По сведениям Широкогорова, исследовавшего ориентационные принципы тунгусов, сакральное направление при молитве у них было южным. Об этом свидетельствуют следующие факты (Shirokogoroff, Complex, 122; 228; 239). Высшее божество тунгусов называется *буга* (buga, boya), однако в Маньчжурии оно нередко заменяется выражением julask'i buga или просто julask'i, что означает «южный бог» или «южный». В одной из молитв бирарченских тунгусов к julask'i говорится: «Посланник Андури, защищающий ворота и согревающий дом, Южный отец из Южной страны, который отвращает несчастья и защищает от зла, Андури. Услышь, отец». Молитва к духу Аи гласит: «Дух Аи, я молюсь, обратившись на юг, я преклоняю колена и простираюсь ниц перед тобой».

Есть некоторые данные, показывающие, что и древние киргизы молились, обратившись к югу (Kotwicz, Modes, 79); в современном киргизском слово *арка* (тыл, зад, спина) может означать также «север». Жуань-жуани (монголо-язычный народ Joutchens, Juzen) ориентировались на юг (Ibidem, 81—82). Маньчжуры имели ярко выраженную южную ориентацию по китайскому образцу, их жилища были обращены дверьми к югу (Ibidem, 82). Вообще, в маньчжуро-тунгусских языках слово «вперед» означало то «восток», то «юг» (Василевич, Некоторые термины, 223—226), отражая тем самым обе ориентационные возможности.

Тувинский язык, по мнению Кононова, в наибольшей мере сохранил в своей лексике следы южной ориентации, передавшейся ему от бурято-монгольской традиции (Кононов, Способы, 79; ср., например, обо-

значение «юга» как *мурнуу чук* — «передняя сторона», «запада» — как *барыын чук* — «правая сторона» и т. д.). В ногайском языке юг обозначается словосочетанием *алды як* — "передняя сторона" (Там же, 80). Подобная южно-ориентированная терминология стран света встречается во многих современных тюркских языках — в каракалпакском, якутском, киргизском, казахском, узбекском и др. (Кононов, Способы, 80—81). В. Д. Колесникова показала, что существует общеалтайская корневая морфема *ар(а), «которая прослеживается в названиях спины и, кроме того, служит для выражения таких понятий, как тыл, зад, задняя сторона чего-либо, а также север, северная сторона, запад (стороны света, ассоциируемые с теневыми сторонами гор, склонов и т. п.)» (Колесникова, 148—149); примеры приведены из древнетюркского, уйгурского, монгольского, бурятского, калмыцкого, башкирского, татарского, киргизского, каракалпакского, якутского, эвенкийского, эвенского языков.

Помимо китайской ориентации большое влияние на принятие и развитие южноориентированной системы у тюркских народов мог оказать ислам, распространение которого среди некоторых тюркских народов в VIII—IX вв. приводило к принятию в качестве *киблы* — священного направления в сторону Мекки в архитектуре мечетей, в молитве и погребении — южной стороны, поскольку кибла в этих регионах практически совпадала с южной стороной (Кононов, Способы, 79).

Северная ориентация

Х. Людат считал, что все тюрки изначально переняли от китайцев сакральное направление на юг (Ludat, 149—155); ему возражал О. Прицак, полагавший, что, в отличие от китайцев, ранние тюрки имели северную ориентацию, хотя и заимствовали от первых цветовую символику стран света; при этом правая (восточная) сторона (рука) была предпочтительней, более высокого ранга (Pritsak, Orientierung, 377—379; Idem, Qara, 18—19).

Основой для такого вывода послужил текст из «Исторических записок» китайского историка Сыма Цяня «Ши цзи» (110; перевод см.: Бичурин, Собрание, I, 50), согласно которому в начале II в. до н. э. правитель хуннов (Hiung-nu) «шань юй утром выходит из лагеря покланяться восходящему солнцу, ввечеру покланяться луне. Он сидит на левой стороне лицом к северу» (немецкий перевод в статье Прицака несколько иной: там опущена часть текста о поклонении солнцу и луне, а про позицию лицом к северу сказано: Wenn er sich niedersetzt, so ist die im Rang höhere Seite (Himmelsrichtung) zu seiner Linken, und sein Gesicht ist dem Norden zugewendet; см.: Pritsak, Orientierung, 377).

Помимо этого текста, который мог бы свидетельствовать о направлении культового взгляда на север, важным аргументом исследователя

в защиту своей теории является констатация политической конфронтации северных номадов с южными соседями-китайцами, якобы препятствовавшая заимствованию ориентации (Ibidem, 377: «Wenn man in Betracht zieht, daß das Reich der Mitte und die nomadischen Imperien..., die auch von den Chinesen als gleichwertig anerkannt wurden, zwei polare Hälften von deren Welt bildeten, so läßt sich wohl denken, daß sich bei diesen Nomaden auf Grund ihrer geographischen Lage und politischen Situation sowie ihrer Feindschaft gegenüber den Chinesen eine nördliche Orientierung entwickeln konnte»). Не очень, правда, понятно, почему политическая вражда, которая постоянно перемежалась активными мирными контактами двух этносов, могла препятствовать перенятию ориентационных принципов, тем более, что, несмотря на военно-политическое противостояние, очень многое пришло в быт северных номадов — костюмы, прически, военное и административное дело и даже цветовая символика стран света, как утверждает и сам Прицак, — именно от китайцев.

Прицак считает, что позже северная ориентация тюрков сменилась на восточную (как зафиксировано в орхонских надписях), а затем у уйгуров и монголов Чингиз-хана на южную. Во всех этих трансформациях Прицак усматривает «сдвиг» (Verschiebung) ориентации сначала на 90°, затем еще на столько же градусов (Pritsak, Orientierung, 381).

Я не считаю такое объяснение убедительным: непонятными остаются причины и механизм таких «сдвигов». Кроме того, ориентационные принципы и привычки обычно коренятся в недрах менталитета носителей той или иной культуры, сопряжены со многими другими ориентационными системами (например, ориентация жилища или погребенных) и нелегко поддаются изменениям. Сложная этническая история тюрко-монгольских отношений приводила к различным вариантам манифестации разных систем ориентирования.

Так, в том же тексте Прицак пропустил слова китайского историка о поклонении шань юя утром солнцу, а вечером луне, что, вероятно, свидетельствует о восточно-западной оси ориентации при молитве. Что же касается позиции шань юя, сидевшего лицом к северу, то здесь, мне кажется, возможны и иные толкования. Несколько ниже в той же «Ши цзи» посланник китайского императора говорит шань юю: «Если шань юй в состоянии предпринять поход и воевать с китайскою державой, то Сын Неба с войском сам ожидает тебя на границе; а если не в состоянии, то должен стать лицом к югу и признать себя вассалом Дома Хань» (Бичурин, Собрание, I, 68).

Бичурин дает к словам «стать лицом к югу» примечание: «Т. е. к столице Китая, как местопребыванию императора», кажущееся мне правильным. Ведь если принять толкование первого текста Прицаком, то окажется, что посол призывает шань юя переменить свою хуннскую сакральную ориентацию на север на китайскую южную ориентацию. Но в таком случае возникает невозможная для китайцев двусмысленность: «стать лицом к югу» — терминологическое выражение, означа-

ющее «стать императором»; сидеть «лицом к югу» в придворном церемониале Китая мог только император (см. главу о Китае); такое предложить вождю хуннов посланник императора едва ли посмел бы... (ср. также в «Хоуханьшу», 119: «Ныне южный шань юй [был еще и северный. — А. П.] со своим народом обратился к югу, подошел к укрепленной границе и вступил в подданство» — Бичурин, Собрание, I, 122). Возможно, таким образом, что «смотреть на север» в устах китайского историка не имело того всеобъемлющего ориентационно-сакрального смысла, который видит здесь Прицак (ср. критику теории северной ориентации тюрков в: Doerfer, III, 430; Г. Дёрфер считал, что тюрки изначально ориентировались на восток, а монголы, как и китайцы, — на юг). В другой китайской хронике рассказывается, как при приеме жужанского хана Анахуаня при китайском дворе он и его свита были вместе с прочими введены в зал заседаний министров и поставлены лицом к северу («Вэйши», 103 = Бичурин, Собрание, I, 198). Здесь уже имеется в виду традиционная ориентация подданных китайского императора по отношению к своему господину.

Тем не менее следы какой-то ориентации на север, возможно, присутствуют в некоторых ареалах тюркского мира (Кононов, Способы, 81—82; Он же, Семантика, 166—168). Так, например, киргизы делились на правое (*оң*) и левое (*сол*) крыло. При этом «левые занимали крайний запад территории киргизов, именно местность у Таласа. Из этого можно заключить, что киргизы при определении стран света становились лицом на север, а не на восток, как древние турки, и не на юг, как монголы» (Бартольд, 2, 1, 533). Кононов добавляет к этому соображению еще древнеуйгурское словосочетание *kodun jyŋaq* «южная сторона, южное направление», первое слово которого родственно турецкому *gölün* — «назад, позади» (Кононов, Способы, 82). Не связано ли с этим описание Рубруком храма в уйгурском городе Кайлаке (который, впрочем, идентифицируется с буддистским храмом), где с северной стороны находится ниша с культовой статуей и подобием алтаря и все молятся в сторону севера (см.: Путешествия, 125)?

Несомненно, наблюдения древних тюрков за звездным небом должны были приводить их, как и другие народы, к заключению о неподвижности Полярной звезды, которая становилась осью мира, опорой мироздания и ориентиром на местности. Недаром она называлась «Золотым колом» — *Алтын казык* (или «Железным колом» — *Темир казык*), и за ней на небе находилось жилище бога Ульгеня (см.: Дьяконова, Религиозные представления, 279). Возможно, что именно с Полярной звездой как ориентиром была связана северная ориентация древних тюрков (Кононов, Способы, 73, 85, 89).

Любопытные данные об этой роли Полярной звезды в представлениях современных кумыков — тюрко-язычного народа в Дагестане — привела С. Ш. Гаджиева. Так, у кумыков сохранилось выражение:

«*Дуньялар тербенсе де тербенмес Темир къазыкъ*» (Если даже закачается весь мир, не сдвинется с места Железный кол). Само название звезды — *Темир къазыкъ* (Железный кол) говорит о значении ее как мировой оси; она считается также главной, старшей среди других звезд (*Юлдузланы уллусу*). При важности юга для тюрков вообще, а с принятием ислама в особенности (нахождение *киблы* — священного направления в сторону Мекки при молитве — связывалось с нахождением именно юга) Полярная, *северная* звезда становилась ориентиром для нахождения *юга*! Став спиной к Полярной звезде, кумык легко определял, что за его спиной — север, перед ним — юг (*къыбла*), налево — восток, направо — запад. Более того, у даргинцев Полярная звезда прямо называется *Къыбла зури* (Южная звезда), поскольку помогала находить южную киблу (Гаджиева, 188). Такое же словосочетание для северной стороны, как у калмыков, употребляется у туркменов (Кононов, Способы, 85).

Ориентация по принципу «верх-низ»

Примечательно, что на схему обращения лицом к востоку или югу наслаивается еще одно переживание стран света, связанное с восприятием севера/запада и юга/востока как стороны «нижней» (север/запад) и «верхней» (юг/восток) (Кононов, Способы, 82—84; Львова и др., 42—43). Человек, обращенный к востоку, имел, таким образом, справа юг, верх, добро, свет и мужское начало (мужская половина юрты находилась на южной, правой стороне), слева — север, низ, зло, тьму и женское начало (см. подробнее: Габышева, Лексика, 15—16; ср. ниже ту же аналогию с юртой). Так, в современном туркменском языке восток обозначается как *ёкары* — «верх», запад как *ашак* — «вниз», в то время как юг и север выражаются словами «вперед» (*илери*) и «назад» (*гайра*) (такая же ориентация фиксируется в языках желтых уйгуров, саларов и хакасов, см.: Кононов, Способы, 82).

Недаром «реки Южной Сибири, текущие, как правило, с юга на север, понимались как пути, ведущие в иной мир. В языках южносибирских тюрков «прикочевать сверху» означает «прикочевать с юга» (Львова и др., 75). У многих народов Сибири было распространено представление о космической реке, «которая протекает будто бы через все три мира вселенной: вершиной — в верхнем мире, срединой — в среднем мире, а устьем уходит в нижний мир, где живут умершие сородичи» (Анисимов, Космогонические представления, 52; ср.: Василевич, Ранние представления, 170, Прокофьева, 113). Так происходит трансформация вертикальной космологической картины мира в горизонтальную; низ при этом соответствует задней, тыловой стороне и северу (о существовании трехчленной структуры вертикального мира еще у древних тюрков

с Эрклигом в нижнем подземном царстве и Тенгри в верхнем небесном см.: Кляшторный, Мифологические сюжеты, 124—131; ср.: Габышева, Функции, 78).

В якутском, шорском, хакасском и других языках до сих пор понятия юга и севера связаны с терминами выше (=юг) и ниже (=север) (см.: Антонов, Материалы, 11; Кононов, Способы, 76, 82—84). Исследователи отмечают, что «так называемые „нижний" (аллараа) и „верхний" (үөһээ) миры в якутском героическом эпосе *олонхо* представляют, судя по всему, архаические названия северных и южных стран... Якуты в эпосе свою страну называют „орто дойду" (средняя страна), противопоставляя ее „нижней" (северной) и „верхней" (южной) странам» (Антонов, Материалы, 12; ср. Габышева, Лексика, 4). В современном якутском языке слово *аллараа* означает «нижний, находящийся ниже по реке, северный» и синонимично слову *хоту* — «север». «Под нижним миром они понимали северные районы Якутии, а под верхним — свою южную прародину» (Алексеев, Верования якутов, 135). Слово *уоһэ* в эпосе *олонхо* означало соответственно «высоту, верховье» и «юг», слово *уна* — «правый» и «южный», слово *ханас* — «левый» и «северный» (Габышева, Лексика, 4). В монгольском языке слово *хойту* — «северный» связано с якутским *хоту* — «север», «низ» (ср. тюрк. qody — «вниз») (Кононов, Способы, 76). Известно также обозначение в монгольском востока словом «верх» (Кононов, Там же, 82).

У Маньковской группы нерчинских эвенков, пришедшей сюда из Якутии, север назывался *амаски* (назад), а юг — *дюлэски* (вперед) (см.: Василевич, Древние географические представления, 308, 315).

Значение правой и левой стороны

Как мы видели выше, из-за отождествления благоприятного юга с правой стороной последняя считалась у тюрков благоприятной. Так, в тексте родового моления горам и водам, записанном у тюркского народа шорцев, между прочим, говорится (Дыренкова, 341):

«Чистое кропление мы совершаем,
Голову года мы поднимаем, —
Правым глазом смотри,
Правой рукой давай!
Правым ухом услышь,
Правое благословение дай!
Проснувшимся горе и воде кропление да будет!»

Соответственно этому слова, означавшие «правое», имели значения: правильный, попутный, успешный. И наоборот, в символике благожеланий и заклятий левая сторона воспринималась как ложное и неискреннее (Львова и др. 44).

Еще в древнерунической надписи в честь Кюль-Тегина тот, обращаясь к своим придворным, упоминает сначала «[стоящих] справа», а затем — «[стоящих] слева» (Малов, Памятники, 33); тем самым правая сторона оказывается предпочтительней. Связь правой стороны с мужским началом проявлялась в том, что при многих обрядах у якутов ведущий выстраивал 9 (или 7) подпевающих ему юношей с правой стороны, а 9 (7) девушек — с левой (Алексеев, Верования якутов, 48, 81, 86, 88, 90, 138).

В уйгурской легенде XIV в. об Огуз-хане рассказывается, как Огуз-хан делил между наследниками свои владения:

«[на правой стороне]
[водрузил дерево в сорок саженей].
На вершину его [поставил] золотую [курицу],
у [основания] привязал белую овцу. На левой
стороне [также] водрузил дерево в сорок саженей.
На вершине его установил серебряную курицу,
а у основания привязал черную овцу
[Направо] разместились Бузуки,
налево — Учуки.»

(Щербак, 61—62)

Если учесть, что Бузуки вели свой род от небесной жены Огуз-хана, а Учуки — от хтонической, то правая сторона ассоциируется здесь (и по другим источникам) с золотым и белым цветом, небесами, старшим потомством, луной, западной стороной, мужским началом, а левая — с серебряным и черным цветом, подземным миром, младшим потомством, солнцем, восточной стороной, женским началом (подробнее см.: Басилов, Шаманство, 25—28). Несколько странное сочетание правой стороны и верха с луной и западом, а левой стороны и низа с солнцем и востоком, вызвано, по всей видимости, южной ориентацией авторов легенды.

У монголов, несмотря на их ориентацию на юг, правая сторона также считалась почетной и благоприятной. Так, Плано Карпини, описывая ставку Бату-хана, отмечает, что мужчины из семейства Бату сидели справа от него, а женщины — слева; там же слева было и место для послов (Путешествия, 73; ср. также 79). То же отмечают Рубрук (Там же, 93: «Место женщин всегда с восточной стороны, то есть налево от хозяина дома, когда он сидит на своей постели, повернув лицо к югу. Место же мужчин с западной стороны, т. е. направо») и Марко Поло (Там же, 255—256).

Вероятно, с сакральностью правой (западной) стороны связано то обстоятельство, что в шатер Гуюк-хана Плано Карпини и его спутники при торжественной аудиенции могли войти через дверь с восточной стороны, «так как с запада не смеет входить никто, кроме одного только императора. Так же поступает и каждый вождь в своем шатре» (Там же, 78).

Интересно отметить, что, по свидетельству Рубрука, «татары отличаются от турок именно тем, что турки завязывают свои рубашки с левой стороны, а татары [монголы. — А. П.] всегда с правой» (Там же, 98). Вероятно, это замечание связано с тем, что монголы носили халаты, запахнутые на правую сторону (об этом имеются свидетельства китайских путешественников), в то время как тюрки имели в одежде левосторонний запáх (Викторова, Монголы, 17, 35—40). Вероятно, правосторонний запáх связан с китайским влиянием (см. о правостороннем запáхе у китайцев в главе «Китай»).

Цветовая символика

Цветовая символика стран света играла огромную роль в тюркской и монгольской традиции (см. работы: Ludat; Pritzak; Laude-Cirtautas; Gabain; Кононов; Иванов, Цветовая символика и др.). По мнению большинства исследователей, символика цвета в этих культурах была позаимствована из Китая, с которым их связывало соседство на северных рубежах Поднебесной.

Высказывалось мнение, что китайская цветовая символика стран света была перенесена в Европу тюрками — гуннами, аварами, а также монголо-татарами (см. подробнее: Суперанская, 120, там же литература; Иванов, Цветовая символика, 164).

Напомню, что китайская цветовая символика стран света выглядела следующим образом:

страны света:	восток	юг	запад	север
цвета:	синий (зеленый)	красный	белый	черный

Точно так же распределяются по странам света цвета в уйгурских письменных памятниках (Gabain, Vom Sinn, 113; Кононов, Семантика, 160).

Тюркские и монгольские обозначения цветов, которые могли иметь географическую семантику, следующие: сине-зеленый — *көк* (монг. *хөх*), белый — *ак*, черный — *кара* (монг. *хар*), желтый — *сары* (монг. *шар, шира*), красный — *кызыл*.

Эпитет *кара* означал, помимо черного цвета, также «великий, главный, могучий» (Кононов, Семантика, 162—164), что может служить дополнительным аргументом в пользу гипотезы О. Прицака о первоначальной северной ориентации тюрков (см. выше). Отсюда такие обозначения как qara chagan (великий каган в царстве караханидов IX—XII в.), qara ordu (главная орда), топонимы Qara qum, Qara Qitai, Qara qorum и другие, которые обозначают «северный» (Pritsak, Orientierung, 377; Idem, Qara, 18—19; Gabain, Vom Sinn, 114; Кононов, Семантика, 166). Как пустыня Каракум, так и монгольский город на р. Орхоне Каракорум могли иметь значение «северная пустыня» и «северный лагерь», как показывают

современные терминологические и географические исследования (Кононов, Семантика, 166—167 с литературой вопроса). Кара-китаи китайских источников были, по всей видимости, кидани, мигрировавшие на север Китая за век до похода Чингисхана, так что их название должно переводиться как «северные китаи»; кара-киргизы занимают аналогично северный склон Тянь-Шаня (Там же, 168—169).

Корень *ак* (белый) использовался тюрками для обозначения запада, западной страны света (Там же, 171—172).

Каспийское море, бывшее долгое время крайне западным пределом для китайцев, монголов и некоторых тюркских племен, называлось Ак-Дениз (Белое море), что соответствует параллелизму белого цвета и западной страны света (Суперанская, 121). Турки часть Средиземного моря, прилегающую к территории Турции с запада, также называют Ак-Дениз (Там же). Красное и Черное моря, которые неплохо ложатся в тюркскую цветовую классификацию, тем не менее не должны привлекаться к анализу, так как эти их наименования существовали за много веков до прихода сюда тюрков, и совсем выпадают из тюркской цветовой системы Белое и Балтийское (из балтийских языков — «Белое») (ср.: Saussure, L'origine, 31—32).

Вероятно, той же символикой белого цвета объясняется обозначение русских царей монголами и тюрками как «белых», т. е. «западных» (Saussure, L'origine, 34; Кононов, Семантика, 171).

Тюркское *көк* (голубой) могло употребляться в значении «восток, восточный»; так, улус Джучи делился в конце XIV — начале XV в. на два крыла — Кок-орду, расположенную на востоке, за рекой Яик, и Ак-Орду («Белую»), находящуюся к западу от Яика возле Сарая и принадлежавшую наследникам хана Бату (Федоров-Давыдов, 55—60; Кононов, Семантика, 173; Егоров, 160—161).

Корень *сар* (желтый), как и *ак* (белый), с которым он часто синонимичен, может обозначать «запад» (Кононов, Семантика, 175—176).

Тюркское *кызыл* (красный) в соответствии с китайской цветовой символикой мог означать «юг, южный» (Gabain, Vom Sinn, 114 рассматривает название пустыни Кызылкум как «Южная пустыня»; ср.: Кононов, Семантика, 177, который не видит для южной характеристики *кызыл* достаточных свидетельств).

В различных тюркских субкультурах и в различные эпохи цветовые коннотации могут существенно варьироваться. О. Прицак, например, считает, что обозначение этнических групп как «синих» и «белых» (т. е. восточных и западных) со временем понималось как «высшие» (восточные, ибо там была резиденция «главного» хана) и «низшие» (западные) по рангу, а позже такое же противопоставление «высший-низший», обозначаемое «черным-белым», вполне могло заменять первую оппозицию и в географическом плане (черный = восточный), при этом «белый» и «желтый» могли означать одно и то же, о чем свидетельству-

ет название находящегося на западных границах хазарского каганата города Саркел — букв. «Желтый, или Белый дом», который в русских источниках передавался как Белая Вежа, или Белгород) (Pritsak, Orientierung, 380; ср.: Кононов, Семантика, 175). Интересно, что русское наименование тюрков-кипчаков «половцы», очевидно, связано с их обозначением по цвету: они назывались *сары/шары* — желтые (вероятно, =западные), и то же означает русское слово «половый» (Петрухин/Раевский, 189).

Н. А. Баскаков писал, что «часто качественный (цветовой) признак служит указанием не на внешний вид или внешний признак, а на расселение данного народа или племени по странам света..., причем отношение одного и того же признака — цвета иногда различно применительно к той или иной стране света»; по его мнению, распределение цветов по странам света у тюрков таково (Баскаков, 205):

страны света .	восток	юг	запад	север
цвета.	синий/зеленый	белый	желтый/красный	черный

Наличие такой символики стран света подтверждается тем, что левая, северная половина дома у якутов называлась *хара дьиэ* (черный дом), а правая, южная — *урун дьиэ* (белый дом) (Габышева, Лексика, 5). Впрочем, дихотомичность деления дома на части вызывает к жизни и двоичную цветовую классификацию; таким образом, белое и черное существуют здесь как противоположные признаки, характеризующие обычные бинарные оппозиции верха-низа, светлого-темного, доброго-злого, и их сопряжение со странами света вторично. Очевидно, ту же оппозицию имел в виду Е. Кочубаев, писавший, что у древних тюрков *ак* (белый) означало «страну света — восток», а *кара* (черный) — «запад» (Кочубаев, 8; ср. ориентационный смысл названий рек Акидел и Каридел в: Шакуров, 35—36).

У калмыков засвидетельствована следующая цветовая символика (Harva, Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker, 67):

страны света:	восток	юг	запад	север
цвета:	белый/серебряный	голубой	красный	желтый/золотой

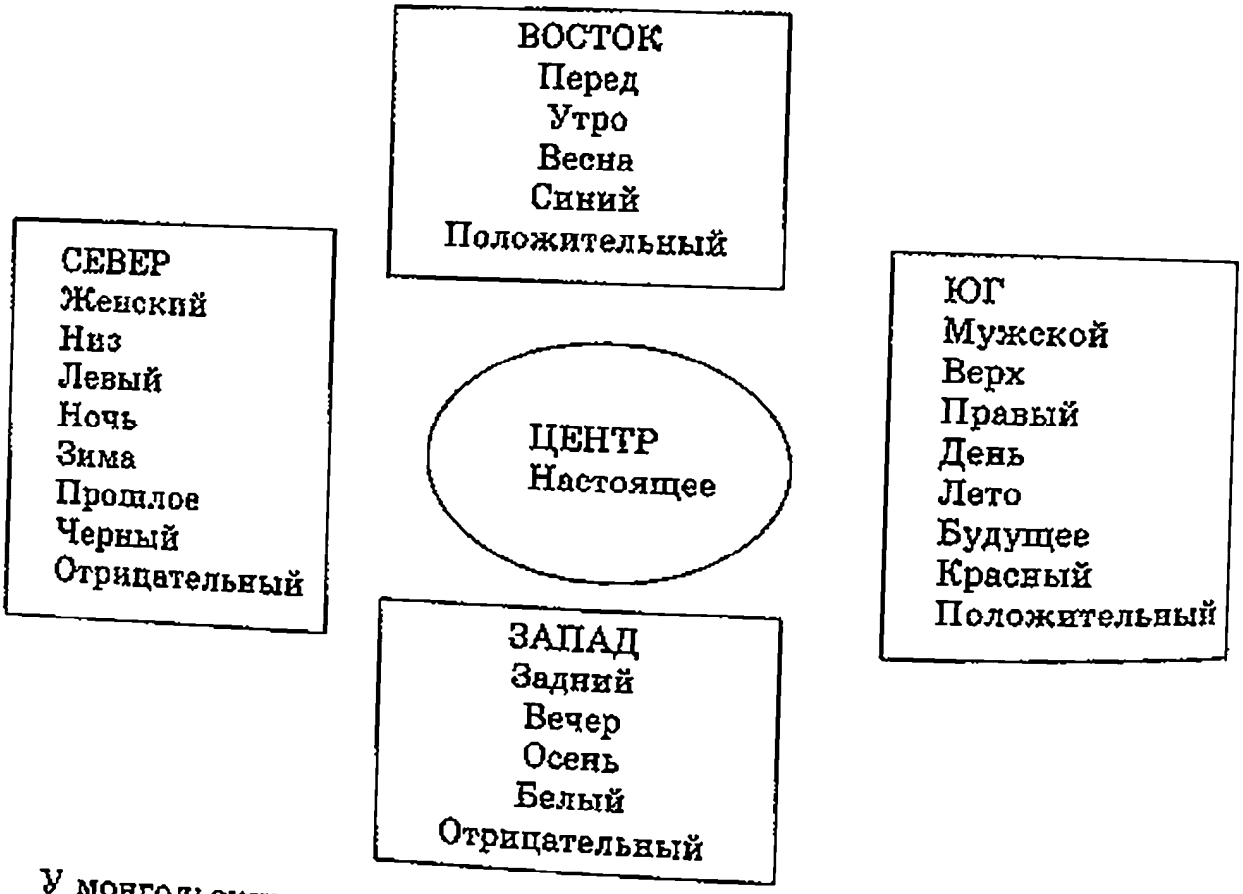
О. Прицак считал калмыцкую систему цветообозначения чуждой алтайской культуре (Pritsak, Orientierung, 381); на мой взгляд, здесь явно прослеживается влияние буддистской цветовой символики.

Цвет может выступать у тюрков показателем принадлежности к тому или иному племени по принципу расположения рода по странам света. У алтайцев, например, до сих пор известны роды *кара-тодош* и *сары-тодош*, *кара алмат* и *сары-алмат*, названия которых, как предполагают, в древности отражали топографию расселения племен (Сагалаев, Октябрьская, 27). Китайские источники сообщают, что «конница у хун-

нов на западной стороне имела белых, на восточной — серых, на северной — вороных, на южной — рыжих лошадей» («Ши цзи», 10 = Бичурин, Собрание, I, 51). В этой символике явственно видно влияние китайского цветообозначения стран света.

У монголов цветовая геосимволика выглядит противоречивой и гетерогенной. Традиционное в средневековой монгольской историографии понятие «пяти цветных народов» (сами монголы — синие, китайцы — красные, тибетцы — черные и корейцы — белые) не укладывается ни в одну из известных нам символических классификаций. Если красных (южных) китайцев и синих (восточных по отношению к центру империи Чингисхана) монголов еще можно вписать в китайско-тюркскую схему классификации стран света по цветовому признаку, то непонятным остается наименование тибетцев и корейцев соответственно черными и белыми (подробнее см.: Жуковская, Категории, 154—157).

Таким образом, суммируя различные оппозиции, закрепленные за различными странами света, получаем следующую схему, характеризующую время и пространство в картине мира древних тюрков (по материалам: Львова и др., 100—101):



У монгольских племен при восприятии южной стороны как передней смещаются, соответственно, параметры переднего, правого, левого и заднего, а также связанных с ними понятий мужского и женского.

В рамках символической классификации стран света следует, вероятно, рассматривать четырех великих *эдзэнов* (духов, хозяев земли)

Монголии — «хозяев четырех гор». Об этом говорят их значение общемонгольских святынь и их зооантропоморфная символика: горы Богдо-ула — мифическая птица хан Гаруди, горы Сонгино — старец, горы Баян-дзурх — волк и горы Чингильтэ-ула — вепрь (Жуковская, Бурятская мифология, 106—107).

Направление молитвы и других культовых действий

Направление на восток при молитве типично для большинства тюркских народов. Утро — самое подходящее время для обращения с молитвой в сторону восходящего солнца. Вот как звучало обращение к Корь-ана (Матери-кори):

При появлении зари,
При свете восходящего солнца,
При первых лучах зари,
При первых лучах восходящего солнца,
Белое кропление приношу,
Матерь-корь уважаемая!

(Каруновская, Из алтайских верований, 33).

У древних тюрков устраивались коллективные моления Небу, которые проходили на берегах озер, на считающихся священными горах, у особо почитаемых деревьев. По этнографическим данным, во время некоторых обрядов приносились жертвоприношения Небу и березе, при которых старик, руководящий обрядом, плещет различные напитки «сначала небу, потом березе и при этом ходит со всеми присутствующими посолонь кругом берез с чтением особой молитвы...» (Яковлев, 102). Подобные ритуалы «жертвоприношения небу» зафиксированы у всех тюркоязычных народов Южной Сибири.

По одному из описаний этого обряда у бельтиров, жертвоприношение совершается весенним утром на горе у четырех священных берез (символический центр мира). На восток от деревьев разжигается священный огонь, и восток становится таким образом точкой отсчета в ритуале: «Так, начав с северной стороны и постепенно передвигаясь по направлению солнца, возносят моления каждой горе, каждой реке, не только тем, которые видны, но и тем, которых не видно...» (Майнагашев, 97; ср.: Потапов, 264—267).

Перед культовой трапезой бельтиры дважды совершают поклоны во все стороны по направлению солнца. Старики наблюдают за движением поднимающегося над костром дыма. «Если дым поднимается, клубясь по направлению солнца, то это предвещает благополучие роду, а если в обратную, то это — предзнаменование неблагополучия» (Майнагашев, 98).

Здесь зафиксирован, таким образом, ритуал «прадакшины» — сакрального движения слева направо по движению солнца, свойственный многим народам древности. Такой же обряд присутствует у древних тюрков в так называемом «поднимании на войлоке» будущего правителя или шамана, когда претендента на престол или звание шамана на войлоке обносили 9 раз по кругу по ходу солнца (см.: «Чжоушу», 50 = Бичурин, Собрание, I, 229: «При возведении государя на престол ближайшие важные сановники сажают его на войлок и по солнцу кругом обносят девять раз»; ср.: Сагалаев, Октябрьская, 92; Потапов, 123, 269).

Этнографы отмечают, что у якутов по направлению солнца шло движение торжественных процессий, танца *осуохай*, ритуальных действий, совершающихся по кругу (при освящении огня, окроплении кумысом внутренности балагана, при некоторых шаманских обрядах и т. д.)» (Аханянова, 200).

Интересен обряд приема невесты тюркским (*хойху*) ханом, как он описан в китайских источниках (см.: Бичурин, Собрание, I, 333). Китайская царевна была послана как невеста для Чун-дэ-хана (20-е гг. IX в.). Ожидая ее приезда, «хан взошел в терем и сел, обратясь к востоку». Прибывшая невеста «поклонилась к западу [т. е. в сторону хана], потом села в носилки, девять министров, на плечах, девять раз обнесли ее вправо вокруг орды; потом она вышла из носилок, пошла в терем и села рядом с ханом, обратясь к востоку. Чины по порядку представлялись ей».

При первом весеннем громе женщина-хакаска, взяв в левую руку ведро, в правую руку — ковш, обходит юрту по движению солнца, ударяя при этом по стенам юрты ковшом; похожий обряд существовал у тувинцев-тоджинцев (Алексеев, Ранние формы, 89, 91). Охотники якуты при очистительном обряде также совершали движение посолонь (Алексеев, Верования якутов, 57).

Свадебные обряды народов Сибири (не только тюркских), как показывают этнографические наблюдения, также включают в себя ритуальный обход (объезд) по движению солнца юрты (дома) жениха (невесты) по три раза, или какие-то иные ритуальные движения по кругу посолонь (Семейная обрядность, 9, 18, 23, 25, 43, 47, 53, 56, 58; Салмин, 116; 121—122). Такое же движение «посолонь» или «против солнца» совершалось при похоронном обряде (см. ниже).

При жертвоприношению Небу у бельтиров на вершине горы разводят два костра, один восточнее — *улӱг от* («большой, старший огонь») и западнее — *кічіг от* («малый, младший огонь»). На «большом огне» варится жертвенное животное, на «малом» — остальное мясо. «„Большой огонь“ имеет священное значение. К этому костру, как к священным березам, могут подходить только бельтиры, а к востоку от него нельзя ходить никому» (Майнагашев, 96—97).

Верхоянские якуты, как сообщают этнографы, утром кланялись восходящему солнцу в сторону востока, вечером — в сторону запада;

совершая поклоны, они повторяли: «*Айыы Тойон Сырдыга, абырап жиигин!*» — «Свет господа бога, помилуй меня!» (Алексеев, Ранние формы, 85). Праздник *ысыах*, посвященный наступлению лета и коневодству, устраивался к востоку от жилища; также к востоку читались заклинания (Алексеев, Верования якутов, 80, ср. сходные ритуалы в других обрядах, с. 86, 90). При этом кубок (*чорон*) с кумысом передавался участниками праздника по кругу по ходу солнца.

Восточная ориентация якутов выражается также в обряде гадания с помощью магического «орлиного камня» (*сата*), который привязывали летом к шесту и затем наблюдали направление ветров: «Если тотчас после этого подует восточный ветер — к счастью; если северный — к счастью в коровах; южный — к приезду важного господина, западный — к смерти самого господина, его ребенка или жены» (Алексеев, Ранние формы, 46).

Ориентация жилищ

Тюрко-монгольский мир (в своем большинстве кочевнический) не знал храмов как специальных сооружений, целиком посвященных служению богам (о поминальных храмах см. ниже в разделе об ориентации погребений). Эту функцию вполне выполняло жилище кочевников, представлявшее собой модель Вселенной, организующую сакральное и мирское пространство мезокосма в соответствии с матрицами макрокосма.

Тюрки и монголы в зависимости от локального варианта хозяйственно-культурного типа использовали несколько видов жилищ — жердевый конический шалаш (*чадыр*), войлочную круглую юрту, срубный многоугольный (от 4-х до 8-миугольных) *аил* (*айыл*) и т. д. (Львова и др., 57; о конструкции юрт и айылов, сохранившихся до сих пор в Горном Алтае, см. подробнее: Тощакова, 63—121; Тихонов, 55—64).

Обобщенный тип тюркского и монгольского жилища — круглая в плане юрта с шестом и дымовым отверстием посредине. Космологические черты юрты видны в отождествлении ее крыши с небом, дымового отверстия — с входом в иной мир, ассоциацией центрального шеста и места очага с мировой осью (о юрте как модели вселенной см.: Wasilewski, 345—360; Жуковская, Пространство, 120—126; Она же, Категории, 14—18). Естественно ожидать, что ориентация юрты также не случайна, но подчиняется общим взглядам на структуру космоса.

Исследователи установили, что для древних тюрков характерной является ориентация жилища входом на восток в отличие от южных монголоязычных тувинцев и монголов, у которых юрта имела вход на юге (Львова и др., 63; Wasilewski, 348; Жуковская, Категории, 16). Кстати, Й. Василевский считает, что первоначально монгольская юрта все же ориентировалась на восток, как и у тюрков, и лишь в начале II тыс. н. э.

вероятно, под китайским влиянием ее вход был ориентирован к югу (Wasilewski. 356). Если не считать этого различия (вход на востоке или на юге), можно отметить структурное единство того и другого типа жилища (Hamayon, 383—384). Сакральность (храмовость) такой юрты с точки зрения ориентации проявляется в том, что, как и в храме, напротив входа у задней стены (на западе или на севере) находится священное (почетное) место (у хакасов *тӧр* на западе, у нарынских тувинцев — *зуун хомур* или *орун тал* на севере; у монголов *хоймор* у северной части юрты). Там хранятся идолы, самые ценные вещи, ковры, там находится место для почетного гостя и т. д. Все пространство юрты делится на две части, если смотреть из глубины юрты на вход — правую (мужскую) и левую (женскую), в точности отражая таким образом двоичную классификацию ценностей древних тюрков: правое, мужское, хорошее, южное, верхнее и левое, женское, плохое, северное, нижнее (Тощакова, 96). У монголов, естественно, правое и мужское оказывалось на западной стороне юрты (*дзюун тал*), левое и женское — на восточной (*баруун тал*) (Wasilewski, 349; Жуковская, Пространство, 121; Она же, 16—17). Это членение юрты на две половины четко маркировалось женскими и мужскими вещами (полки с посудой, кухонная утварь и рукоделие на одной и конная амуниция и оружие на другой) (Тихонов, 59).

Даже обмывали покойников тюрки, по этнографическим данным, каждого на своей стороне: мужчин — на южной, женщин — на северной (Катанов, О погребальных обрядах, 116). Также и малые дети растут и учатся ходить каждый на своей половине (Каруновская, Из алтайских верований, 31).

Вход на востоке или юго-востоке имели у алтайцев как коническая юрта, так и срубная бревенчатая (Тихонов, 60—62).

Круглые жилища ву-хуаней (Wou-houan), современников и соперников хуннов, имели, по данным китайских источников, дверь на востоке, по тем же источникам и юрта тюркского кагана открывалась на восток (Бичурин, Собрание, I, 230; Kotwicz, Modes, 75, 76).

Г. Рэнк наряду с восточной и южной ориентацией входа в жилище древних номадов Азии отмечает еще один принцип ориентирования («практический»), который связан с ландшафтным окружением человека; в таких случаях основные элементы жилища связаны с ориентацией относительно реки, тайги, сопки, прибрежной линии, господствующих ветров (Rănk, Bemerkungen). Особенно ярко такая «практическая» ориентация проявилась у амурских и приморских народов Дальнего Востока (тунгусо-маньчжурская группа), ориентировавших свое жилище по тайге и реке (Крейнович, 78—98; Сем, 233).

Любопытно, что юрта, ее план служили тюркам отличным средством ориентации во времени, заменяя собой часы. Солнечный луч, проникая через дымовое отверстие в юрту, бежал от одного предмета к другому по кругу, указывая ее обитателям точное время (Львова и др.,

63—64). Такие же солнечные часы представляли собой юрты у монголов (Lubsangjab, 8—11; Жуковская, Пространство, 181; Она же, Категории, 32—34).

Й. Василевский, анализируя структуру и семантику монгольской юрты, отмечает большую популярность в Монголии знака pïldzen Kiee (круг с вписанными в него четырьмя крюками), который происходит из Китая и является в Монголии своего рода мандалой, отражающей строение юрты и мира с его четырьмя странами света (Wasilewski, 354—356). Интересно наблюдение Василевского: для сидящего у сакральной северной стены юрты наблюдателя входящий и проходящий внутрь юрты мужчина движется как бы по движению солнца (т. е. слева направо), женщина — луны (справа налево). Символика солнца (мужское начало) и луны (женское начало) подкрепляется и некоторыми обрядами на свадьбе, которые связывают жениха с солнцем, невесту с луной (Wasilewski, 355—356).

Ориентация поселений и городов

О тюркских и монгольских городах раннего времени говорить не приходится, так как их просто не было ввиду кочевнического образа жизни этих народов. Анализ монгольских поселений и городов X—XIX вв. (Барс-Хот, Барун Хэрэм, Зун-И, Их-Бурхан, Матад-сумун, Урга, Сан-бэйсэ и др.) показывает, что «традиционная планировка городов была прямоугольная, со строгой ориентацией по странам света. Город четко делился на кварталы; улицы были проложены по направлению восток-запад и север-юг» (Викторова, 48). Интересно, что южная сторона улицы представляла собой глухой забор, в то время как северная, т. е. обращенная к югу, имела ворота усадеб и домов; улицы же, проходящие с севера на юг, вообще не имеют ворот; этот планировочный принцип сохраняется и в современных сумунных центрах (Там же, 49).

Л. Л. Викторова прослеживает типично монгольскую планировку поселений и городов (прямоугольную в плане, ориентированную своими стенами по странам света) вплоть до первых веков н. э. и видит ее истоки в архитектуре хуннского периода, в частности, в ареале ухуаньско-сэньбийской культуры, которую она считает одним из важнейших компонентов будущей монгольской народности, сложившейся к XII в. (Там же, 128).

Наряду с такой планировкой, с древнехуннского времени на территории Монголии, Забайкалья и далее на запад существуют укрепления, поселения и города, которые, будучи почти квадратными в плане, ориентированы по странам света не стенами (сторонами), а углами. Сопоставляя этот способ ориентации с другими ориентационными принципами древних обитателей этих областей, Л. Л. Викторова приходит к выводу,

что такого рода поселения принадлежали древнетюркскому, собственно хуннскому населению (Там же, 85—87; 127—128). Это наблюдение подкрепляется и обычной формулой древних тюрков, обозначающей географическое пространство в совокупности всех стран света как tört bulun kor — «четыре угла света».

Для нас весьма важным является вывод, который делает Л. Л. Викторова из рассмотренного материала: «Ориентировка городищ, одновременных по другим показателям культурного комплекса, пожалуй, пока единственный критерий, по которому с наибольшей долей вероятности можно определить древнемонгольскую (ухуаньско-сяньбийскую) или древнетюркскую принадлежность археологического памятника..., так как она оказалась наглядным и стойким элементом этнопсихологии, имевшим воплощение в материальной культуре и языке» (Там же, 128).

Ориентация погребений

У древних тюрков издавна сосуществовали два вида погребения — кремация и ингумация; трупоположение под курганом с конем и инвентарем в VI—VII вв. постепенно вытесняло кремацию, зафиксированную китайскими источниками (Liu Mau-Tsai, I, 145, 193; Степи Евразии, 31).

Часть алтайцев и алеутов представляли смерть таким образом: «После смерти человека Эрлик берет душу человека к себе, уводит ее в подземный мир, творит над ней там суд и делает своим работником...» (Анохин, 1—2). В одной древнетюркской рунической эпитафии 711 г., найденной в Хакасии, среди прочего говорится: «Нас было четверо высокородных. Эрклиг (древнетюркский вариант Эрлика. — А. П.) разлучил нас. Увы!» (Кляшторный, Стелы, 261; ср.: Он же, Сюжеты, 131; Алексеев, Шаманизм, 62—65 о том, что Эрлик уже у древних тюрков был владыкой Нижнего мира, царства мертвых).

По многим, хотя и косвенным, данным, царство мертвых, хозяином которого считался бог Эрлик, находилось на севере или западе, в «нижнем мире» [см. еще такие его названия, как «дальняя страна» (алт.), «северный край» (тув.), «земля умерших» (кач., саг.), «та земля» (тел.), «последний слой подземного мира», «земля тьмы» (хакас.) и др.] (Львова и др., 97). Недаром жертвоприношения алтайцев Эрлику должны были происходить на северной стороне от стойбища (Анохин, 3).

По рассказам некоторых тувинских информантов, «тот свет» назывался по-тувински *сонгу-кызыг* — «северный рубеж или край» (Дьяконова, 44). «У некоторых групп шаманистов, даже в среде одной и той же народности, страна умерших помещалась где-то далеко на севере или далеко на западе... У других групп эту страну представляют в низовьях какой-то большой реки, текущей на север или запад» (Там же, 49; ср.: Вайнштейн, Очерк, 151). В молитве алтайского шамана Мерея к духам — сыновьям Эрлика, владеющим различными сферами подзем-

ного мира, те характеризуются как «западный черный дух» или владыка «западной большой области» (Каруновская, Представления, 178—182). Есть сведения, что дух умершего (*сюр*) у якутов отправлялся на дно бездны, в нижний мир, расположенный на западе (Алексеев, Верования якутов, 122). Удэгейцы верили, что шаман попадает в нижний мир мертвых через дыру, которая находится на краю земли на западе; туда же отправляется и душа умершего человека (История и культура удэгейцев, 72, 82).

Существовали однако и другие представления о путешествии «души» человека после смерти. В частности, в древнетюркских надписях Орхона говорится о том, что умерший «отлетает» на небеса и будет жить там, как среди живых. Потапов полагает, что «этот вид ухода из жизни и посмертного существования относится главным образом к каганам, к древнетюркской знати... и был связан с погребением умершего путем сожжения, когда он исчезал на виду у всех вместе с дымом погребального костра» (Потапов, 257). Таким образом, умершие каганы и аристократическая верхушка древних тюрков, вероятно, не попадали в подземное царство Эрлика, а переселялись на небо. Об этом же рассказывает в отношении урянхайцев (тувинцев) Н. Ф. Катанов (О погребальных обрядах, 129): «Простолюдинов бросают на степи; людей белой кости предают сожжению; людей средней кости погребают...». Такие же представления были характерны и для монголов: согласно «Сокровенному сказанию монголов» (X, 246), тело Теб-Тенгри через три дня после его смерти вознеслось на небо через дымник юрты, в которой оно находилось (Сокровенное сказание, 222); также и о смерти Чингис-хана сказано — «поднялся на небо» (Там же, 252 = XII, 258).

По одной из версий алтайской мифологии, небесный бог Ульгень (Ӱlгän) и его брат Эрлик (Äplic) оба создали людей, но так как Эрлик при этом похитил часть синего цвета, из которого сотворялся человек, то Ульгень проклял брата, сказав: «Пусть будет сотворенный тобою народ черный и опоясан черным ремнем», и затем — «Мой народ белый пойдет на восход солнца, а твой народ черный — на запад» (Анохин, 18). С этим связано, вероятно, жертвоприношение духам подземного мира у якутов, жрецы которых убивали жертвенного быка, отводя его в сторону, куда заходит летнее солнце (Алексеев, Верования тюрко-язычных народов, 114).

Погребения большинства номадов от Центральной Азии через Западную Сибирь вплоть до Южной Европы, приписываемые тюркам первых десяти веков новой эры, имеют, как правило, восточно-западную ориентацию (Kotwicz, Modes, 72—73).

Как известно, погребальный обряд тюрков (например, Южной Сибири) предполагает погребение умерших головой к западу (Катанов, О погребальных обычаях, 116, 122, 124, 127; Алексеев, Ранние формы, 200, 203, 214) или северо-западу (реже к северу) (Алексеев, Ранние формы,

138). Приведшие этот факт исследователи связывают такую ориентацию с локализацией в этом секторе горизонта мира предков (Львова и др., 45). О «древнетюркской ориентировке умершего головой на север и северо-восток» пишет В. П. Дьяконова (153).

У уйгуров второй половины VIII — первой половины IX вв. преобладает погребение головой к северу с некоторыми отклонениями (Степи Евразии, 58). Не поэтому ли уйгурская погребальная надпись из Шинеузу обращена к северу, в отличие от большинства надписей «синих тюрков», обращенных к востоку (это различие отмечает Gabain, Inhalt, 541)? Типично аварским погребением в Средней Европе считается могила, в которой умерший лежит головой к северу (Седов, Славяне в раннем средневековье, 118). В погребениях тувинцев XVI—XIX вв. наблюдаются самые различные ориентации, но в более ранних (XVI—XVII вв.) доминируют погребения головой на юго-запад и запад, в более поздних — на северо-восток и восток (Дьяконова, 18—20, 22, 26—27, 30, 32, 34, 36—38, 74). Тувинцы у озера Сут-Холь «хоронили умершего в скорченном положении на правом боку, головой на север, лицом на запад (Там же, 58).

В Монгун-Тайге (Тува) умершего еще до выноса тела клали в юрте головой в сторону восхода солнца (Там же, 49). «У тувинцев Кара-Холя никогда не выносили покойника в сторону захода солнца, так как эта сторона считалась плохой. Следует учесть, что юрта ориентирована здесь дверями на восточную сторону. Наиболее благоприятной для выноса умершего считалась южная сторона» (Там же, 52).

Могилы древних тюрков, известные из первой половины VIII в. н. э., в большинстве своем имеют вход на востоке. Отклонения от истинного востока в сторону севера или юга объясняются ориентацией на восход солнца в тот день, когда происходили погребальные церемонии, т. е. ориентация могилы могла меняться в зависимости от годового движения солнца (Kotwicz, Modes, 76). В то же время найденные в Северной Монголии могилы, оставленные, как предполагают, гуннскими племенами, ориентированы на юг, при этом умершие погребались головой к северу (Ibidem, 71). Предполагается, что ориентация гуннских племен была южной и в других сферах жизни, о чем свидетельствуют данные китайских хроник. Впрочем, это не мешало им почитать солнце, молясь ему при восходе (Ibidem, 73—75).

Этнографические данные о погребальной обрядности народов Сибири, помещенные в сборнике «Семейная обрядность народов Сибири», позволяют сделать следующие подсчеты:

— головой к северу хоронили своих покойников буряты, южные тувинцы, сибирские татары, южные эвенки, чукчи;

— головой к западу — северные алтайцы (кумандинцы, тубалары, челканцы), хакасы, тунгусы Иркутской области и Индигирки, ульчи и нивхи, орочи, коряки, кереки;

— головой к востоку — тунгусы (эвенки и эвены), верховые нанайцы.

Из этой таблицы видно, что практика различных народов Сибири в погребальном обряде сильно разнилась от местности к местности. Более того, разные категории населения одного народа могли погребаться с различной ориентацией. Так, например, мужские захоронения бирюсов (группы хакасов) ориентированы на восток, а женские — на север; у некоторых татар Сибири часто головой на запад хоронили мужчин, на восток — женщин, на юг или юго-запад — детей (Семейная обрядность, 120). Конечно, эти сведения взяты из этнографических наблюдений XIX—XX вв., поэтому они фиксируют состояние дел очень позднего времени, когда возможны и реально происходили сильные изменения в обрядности под влиянием соседних этнических групп, религий и идеологий (см., например: Бакаева/Гучинова, 98—110, где авторы показывают синкретизм различных напластований в погребальном обряде калмыков).

С VI по XIII вв. на огромной территории расселения тюрков — от Монголии и Алтая до Придунавья известны антропоморфные каменные статуи — так называемые «бабы» или по-тюркски «балбалы», которые ставились на курганах, могилах и культовых площадках (см. о них подробнее: Дашкевич/Трыярски; см. там же литературу вопроса). Данные об ориентации каменных баб свидетельствуют, что в Западной Сибири и в Северо-западной Монголии их лица обращены к востоку, а в Центральной Монголии и Западном Туркестане — к западу (Kotwicz, Modes, 73; ср.: Atkinson, 86). Рубрук, побывавший в Восточной Европе в середине XIII в., описывает статую, которую половцы (т. е. тюрки) ставят на насыпи над могилой умершего, с лицом, обращенным к востоку (Путешествия, 101; эта ориентация считается типичной для восточноевропейских «половецких» баб, см.: Дашкевич/Трыярски, 145, 167—168). В то же время, по описанию Плано Карпини, идол, стоявший на повозке перед ставкой монголов и изображавший Чингиз-хана, находился, по всей видимости, у южной ее стороны; ему поклонялись в полдень (Путешествия, 36; Бартольд, 4, 390). В этом можно видеть отличие южной ориентации монголов от восточной ориентации тюрков.

Как мы видели выше, обычной практикой у древних народов Евразии было помещать покойников не головой к царству мертвых, а лицом (при этом голова находится как раз в противоположном направлении). В связи с этим уместно задаться вопросом, не означает ли положение тюркских покойников с головой на севере или западе обращение его в сторону сакральной южной страны света? Так, долганы хоронят своих покойников ногами на юго-восток, при этом говорится: «*барар һирин диэкки атахтыыбыт буо*» — «ноги, конечно, направлены в ту сторону, куда должна идти она [т. е. душа умершего]» (Ефремов, 121).

Иначе объясняет ориентацию захоронений северных тунгусов С. М. Широкогоров; их погребения головой к северо-западу или западу-

северо-западу он толкует как именно такое расположение, которое позволяет душам умерших идти в нижний мир (bunĭ), находящийся на северо-западе мира (Shirokogoroff, Complex, 209; 212).

Одним из элементов древнетюркского погребального обряда был обычай объезда могилы на конях или хождения вокруг нее (Бичурин, Собрание, I, 229—230; Liu Mau-Tsai, 1, 9; Roux, Religion, 221). Этнографические материалы показывают, что этот обычай — трижды обходить вокруг могилы по движению солнца во время похорон — сохранился у некоторых современных тюркских народов (у хакасов и тувинцев) вплоть до XX века (Потапов, 153; ср.: Катанов, О погребальных обычаях, 121; Дьяконова, 58, 155; Семейная обрядность, 109—111; 152; Алексеев, Ранние формы, 204; ср. о схожем обычае у бурят: Семейная обрядность, 94). У минусинских бельтиров еще в конце XIX в. сохранился обряд трижды обходить коня с покойником против движения солнца. При этом старуха, совершающая этот обряд, плещет молоком на гроб и коня, говоря: «Да не уйдет вместе с ним наше счастье!» (Катанов, О погребальных обычаях, 117; ср. о таком же обходе у витимских эвенков: Семейная обрядность, 171). Здесь явно прослеживается связь погребального смысла обряда с обратным по отношению к нормальному движению по солнцу обходом. Примечательно, что ритуальное оплакивание покойника у телеутов совершали женщины с распущенными волосами, без украшений и в платье, надетом на левую сторону (Дьяконова, 54). У якутов поминки, совершаемые через год после похорон умершего, сопровождались тройным объездом на конях могилы против движения солнца Отметивший в середине XVIII в. этот факт И. Линденау поясняет: «Против солнца ездят они только в этом случае» (цит. по: Алексеев, Ранние формы религии тюрко-язычных народов, 189). Очистительный обход вокруг очага совершался тувинцами по движению солнца, чтобы изгнать из юрты дух умершего (Там же, 50—51).

Представления о загробном мире у тунгусо-язычных народов ульчей и нанайцев (Нижний Амур) включали в себя западное расположение подземного царства, куда уходят души умерших (Смоляк, 23, 198).

Ориентация на запад, к царству мертвых (*буни*, см.: Гаер, 106), предполагалась и при обряде так называемых «последних поминок» (*каса*), справлявшихся у народов Нижнего Амура через год после смерти человека. *Касаты*-шаманы, проводившие этот обряд, камлали (провожали в царство мертвых душу умершего) в специальном шалаше, который строился недалеко от дома умершего. С западного входа в шалаш устраивалась специальная площадка (*дарин дани*), на которой вкапывалось срубленное дерево (*дядон*) с поперечными планками. В процессе проводов шаман взбирался на дерево и «обозревал окрестности, в первую очередь свой путь к западу, в *буни*» (Смоляк, 160). О подобном же обряде и о расположении царства мертвых на западе — северо-западе «среднего мира» у баргузинских и нерчинских тунгусов писал С. М. Ши-

рокогоров (см.: Shirokogoroff, Complex, 61—62; 125; 212; 304—308). Нанайцы при похоронах разжигали около могилы два костра — «огонь умерших» с западной стороны и «огонь живых» — с восточной. В западный костер бросали поминальную пищу, предназначенную душе покойника, у восточного, где обитали души живых людей, сидели родственники умершего. Важно отметить, что покойника помещали головой к востоку, мотивируя это тем, что он должен вставать лицом к заходу солнца, в сторону *буни* (Гаер, 116—119).

Одной из звезд, которой молились нанайцы Нижнего Амура, была звезда «*Хойхол хосикта*»; когда она стояла на западе, к ней можно было обращаться с просьбой о смерти врага или обидчика (Смоляк, 21).

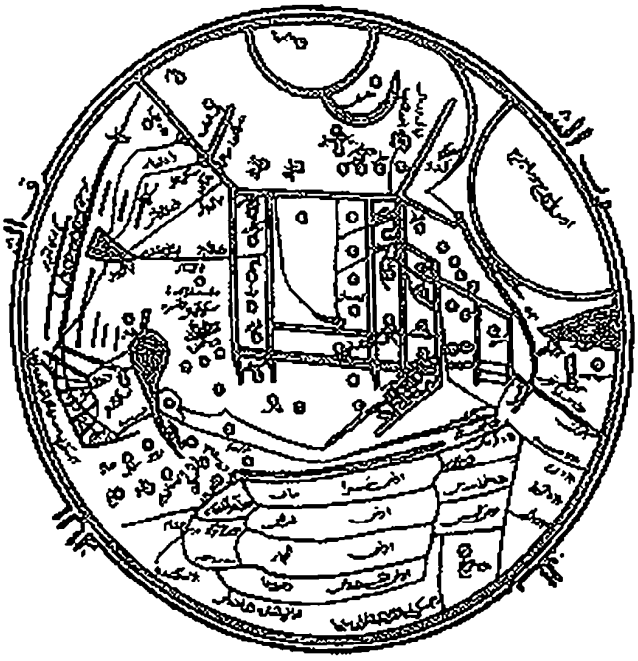
С древнетюркской поры сохранились поминальные храмы, которые ставились в память об умерших правителях. Китайский историк Кюэ Дэлэ сообщает, что китайский император Сюаньцзун предписал воздвигнуть в честь Кюль-Тегина, а также его старшего брата Бильгекагана «храм и статую, а на четырех стенах храма изобразить виды сражений» (Бичурин, Собрание, I, 276—277; Liu Mau-tsai, I, 228—229). Остатки храма и храмового комплекса были обнаружены вместе с соответствующей надписью в урочище Кошо-цайдам в 400 км к западу от Улан-Батора (см. его описание: Gabain, Inhalt, 540—541; Кляшторный, Памятники, 57—58; Новгородова, 203—218). Прямоугольная площадка (67,25 х 28,85 м) вытянута по оси с востока на запад. Вход на площадку, как и в храм, стоящий на ней (10,25 х 10,25 м), находился на востоке. Перед храмом стояли две цепочки антропоморфных камней — *балбалов*, также обращенных лицом к востоку. Внутри храма, кровлю которого поддерживали 16 деревянных колонн, размещалось святилище (4,40 х 4,40 м), отгороженное стеной от остального храмового пространства, со входом с восточной стороны. Там находились статуи Кюль-Тегина и его жены. К западу от храма стоял жертвенник — гранитный куб. Стела с тюркским текстом своей широкой стороной также была ориентирована на восток. Близкие по архитектуре и ориентации храмы обнаружены в урочище Баин-Цокто (заупокойный храм Тоньюкука в 66 км к юго-востоку от Улан-Батора), в долине Кули-чуру, в Онгинском комплексе (Кляшторный, Памятники, 65, 67—68).

Рубрук, описывая погребальные обряды тюркских команов (половцев), также отмечает ориентацию погребений по странам света и их вытянутость по оси восток-запад: «Я видел одного недавно умершего, около которого они повесили на высоких жердях 16 шкур лошадей, по четыре с каждой стороны мира... Я видел другие погребения в направлении к востоку, именно большие площади, вымощенные камнями, одни круглые, другие четырехугольные, и затем четыре длинных камня, воздвигнутых с четырех сторон мира по сю сторону площади» (Путешествия, 101). Многочисленные каменные оградки, посвященные культу

умерших, обычно входом и/или расположением каменной бабы маркируют восточную сторону горизонта (Дашкевич/Трыярски, 32—34).

Ориентация карты

Древнейшим и для средневековья, пожалуй, единственным памятником тюркской картографии считается карта мира, выполненная в Кашгаре в 1076 г. н. э. и сохранившаяся в составе знаменитого тюркского словаря Махмуда ал-Кашгари (см. о ней: Herrmann A., 21—28; Умняков; Бартольд, 4, 268—269; Хасанов, Географ-филолог, 91—100; Он же, Источник, 31—36; Бабков, 136—139). Эта карта имеет круглую форму, по внешнему кругу землю омывает Океан, она охватывает ойкумену от Андалузии до Японии (см., впрочем, сомнения в правильности чтения Японии: Бартольд, 4, 268) и от Северного Урала до Цейлона (в ней упоминаются также северо-восточные народы Европы — Русь, сакалибы-славяне и варяги). Хотя надписи на карте сделаны на арабском языке, многие особенности отличают ее от памятников арабской картографии. Прежде всего бросается в глаза, что в центре ее находится Баласагун — северная столица Караханидов. Как для евреев Иерусалим, для арабов Мекка, а для греков Дельфы представлялись пупом Земли, так, очевидно, и для тюрков их столица казалась средоточием мира (Herrmann A., 23).



Тюркская карта мира ал-Кашгари XI в.

По надписям на карте можно определить ее ориентацию. На краю карты есть надписи, указывающие страны света: *ал-шарк* (восток), *ал-шимал* (север), *ал-гхарб* (запад), *ал-джануб* (юг). Карта оказывается ориентированной на восток, что не характерно ни для китайской, ни для

арабской, ни для индийской картографий. А. Херрманн считает восточную ориентацию карты типично тюркской чертой, роднящей ее с представлениями орхонских тюрков (Herrmann A., 22, 28: «Ihre Darstellung, vor allem ihre eigenartige Situation und ihre Orientierung nach Osten tragen also ein durchaus türkisches Gepräge»; ср.: Хасанов, Географ-филолог, 97: «такая ориентировка, вероятно, исходит из древнетюркского культа солнца»).

Заключение

Таким образом, мы видим, что тюркские и монгольские народы Центральной Азии и Сибири варьировали два типа ориентации — исконную восточную, свойственную большинству тюркских народов (естественно-солярную; так что едва ли стоит ее в обязательном порядке объяснять индийским влиянием, как это делает Котвич: Kotwicz, Modes, 91) и южную, которая чаще всего объясняется китайским влиянием еще со времени династии Шань на своих северных соседей — сначала хуннов, затем в меньшей степени тюрков, уйгуров, киргизов и, наконец, особенно сильно — маньчжуров и монголов (Kotwicz, Modes, 84—85).

Сложность картины ориентационных систем у тюрков А. Н. Кононов связывает «с историей формирования этих народов, вбиравших на разных этапах своего сложения разные племенные образования, которые имели различные, привычные для них способы ориентирования на местности» (Кононов, Способы, 89).

* * *

СИБИРСКОЕ ШАМАНСТВО[1]

Шаманство еще недавно было широко распространено у многих северных народов Евразии и Америки. Шаманство Сибири уже более ста лет плодотворно изучается отечественными и зарубежными этнографами и фольклористами и представляет наиболее изученное и парадигматическое явление религиозной жизни многочисленных народно-

[1] Исследователи различают «шаманство» (шаманы и их действия) и «шаманизм» — систему религиозных представлений, лежащих в основе действий шаманства (см.: Природа и человек, 4; ср.: Motzki). Я предпочитаю пользоваться здесь термином «шаманство», так меня интересуют оба аспекта проблемы, а «шаманство» представляется более широким понятием, чем «шаманизм», и включает в себя это последнее.

стей Севера. Более того, именно шаманство Сибири и Центральной Азии часто признается «классическим» и изначальным, с точки зрения места его происхождения (Потапов, 8).

Краткую и ясную справку относительно исторических причин этого обстоятельства дает один из крупнейших знатоков шаманизма Л. П. Потапов: «Из некогда государственной религии гуннов, древних тюрков, уйгуров и монголов после падения этих государств и разделения их народов шаманизм в составе тех или иных средневековых военно-феодальных ханств или улусов превратился в религию раздробленных тюркских и монгольских родоплеменных групп. Это не мешало сохранению древних общих религиозных представлений, обрядов, ритуальной лексики и т. д. шаманистов, особенно у родственных групп.... В силу определенных обстоятельств шаманизм уступил свое место другим религиям, например, манихейству и буддизму у уйгуров в Восточном Туркестане, ламаизму у монголов, исламу у среднеазиатских тюркских народов. Хорошо сохранился алтайский шаманизм только в среде алтае-саянских народов и родоплеменных групп» (Потапов, 106).

Таким образом, существует множество локальных вариантов шаманства, имеющих свою специфику; так, можно говорить о шаманстве бурятском, алтайском, якутском, эвенкском, нанайском и т. д. (см. работы Н. А. Алексеева, А. Ф. Анисимова, А. В. Анохина, В. И. Анучина, В. М. Михайловского, Л. П. Потапова, М. Б. Кенин-Лопсан, А. В. Смоляк, С. М. Широкогорова и др.). Тем не менее, при всех отличиях, в своих существенных чертах основные ритуальные действия шаманов остаются теми же от Урала до Нижнего Амура (реликты шаманизма усматривают также в верованиях финно-угорских народов Северо-Восточной Европы и Северо-Западной Азии; ср.: Михайловский, 115: «На обширном пространстве Русского государства от Берингова пролива до границ Скандинавского полуострова, среди многочисленных инородцев, сохранивших остатки своих прежних языческих верований, в большей или меньшей степени встречаются и шаманские явления. При всей разнородности племен и разбросанности их по местностям, лежащим на больших расстояниях друг от друга, явления, носящие в этнография общее название шаманства, повторяются с замечательною правильностью и последовательностью»).

Шаманство до сих пор с трудом поддается определению с точки зрения его отношения к религии. Диапазон мнений колеблется от признания шаманства самостоятельной религией, существовавшей почти полторы тысячи лет, до рассмотрения его как экстатической техники (как у М. Элиаде; см.: Eliade, Schamanismus; подробнее см.: Потапов, 6—12, 84—115; из недавних работ о шаманстве см.: Басилов, Шаманство, 6—9; Hultkrantz, 3—14).

Суть шаманства составляет вера в существование мира духов, в который можно проникать, переносясь из мира людей (среднего мира) в

мир «верхний» (небесный) или «нижний» (подземный). Эту операцию проделывает шаман, человек, наделенный специальным даром совершать подобные путешествия и узнавать предназначенное судьбой или предотвращать дурные события путем заклинания духов (ср.: Ревункова, 62). Процедура, которую совершает шаман во время своего путешествия по вселенной, называется *камланием* (от тюркского *кам* — шаман).

Обычно во время камлания шаман (вернее, его духовный двойник) как бы проделывает сложный путь по иным мирам, находящимся в вертикальной плоскости. Во время пути он проходит хорошо известными ему дорогами через множество небесных или подземных слоев, в которых жили различные божества, пока не приходил к Ульгеню — верховному владыке неба или Эрлику — хозяину подземного царства. Царство Ульгеня представлялось как высокая местность, на которой находятся сияющие золотая и серебряная гора, солнце и луна, в то время как владения Эрлика — это черная, мрачная преисподняя, где не бывает ни солнца, ни луны, где шаман встречает души умерших (Потапов, 140—143). Ассоциация солнца и гор с югом, а также тьмы с севером наводит на мысль об ориентации шамана во время камлания также и по странам света. Так, южносибирский шаман отправлялся в путешествие, «ориентируясь зачастую в горизонтальной системе координат: он двигался на восток, запад и т. д. В зависимости от цели предпринимаемого путешествия шаман оказывался в нижнем или верхнем мире» (Львова и др., 81).

По наблюдениям Г. М. Василевича, у эвенков Верхний мир шаманов начинается у истоков шаманской реки (*энгдекит*), которая, начинаясь на востоке (букв. «к утру»), течет на запад и затем сворачивает к северу. Там она впадает в Нижний мир (*буким* — «место смерти» или *долбонитки* — букв. «к ночи»). Василевич считает такую мифологическую географию результатом исторической миграции эвенков с востока к западу и северу по Ангаре, Енисею и притокам Лены (Василевич, Ранние представления, 170, 188). Таким образом, мы видим, как и здесь шаманская вертикаль свободно накладывается на горизонтальную поверхность земли.

Подобная картина мира свойственна и селькупским шаманам, для которых верхний мир — это верховья рек; «и так как реки эти текут с юга на север, то верхний мир представляется на юге, нижний — на севере» (Прокофьева, Старые представления, 113; о соотнесенности противопоставлений верх-низ и юг-север в шаманском камлании у кетов см.: Иванов/Топоров, Славянские... системы, 202). По свидетельству Л. Л. Габышевой, у якутов «куочай (деревянный указатель, устраиваемый на шаманском священном дереве кэрэх) был направлен на юг и вверх, если жертва была принесена духам Верхнего мира, на север и

вниз в случае жертвоприношений духам Нижнего мира» (Габышева, Лексика, 7).

По мнению Е. А. Алексеенко, представление о горизонтальном членении мира у северных народов Азии исторически предшествовало картине мира, построенной на вертикальной структуре; она связывает возникновение вертикальной космологической структуры с собственно шаманскими верованиями (Алексеенко, Представления, 91).

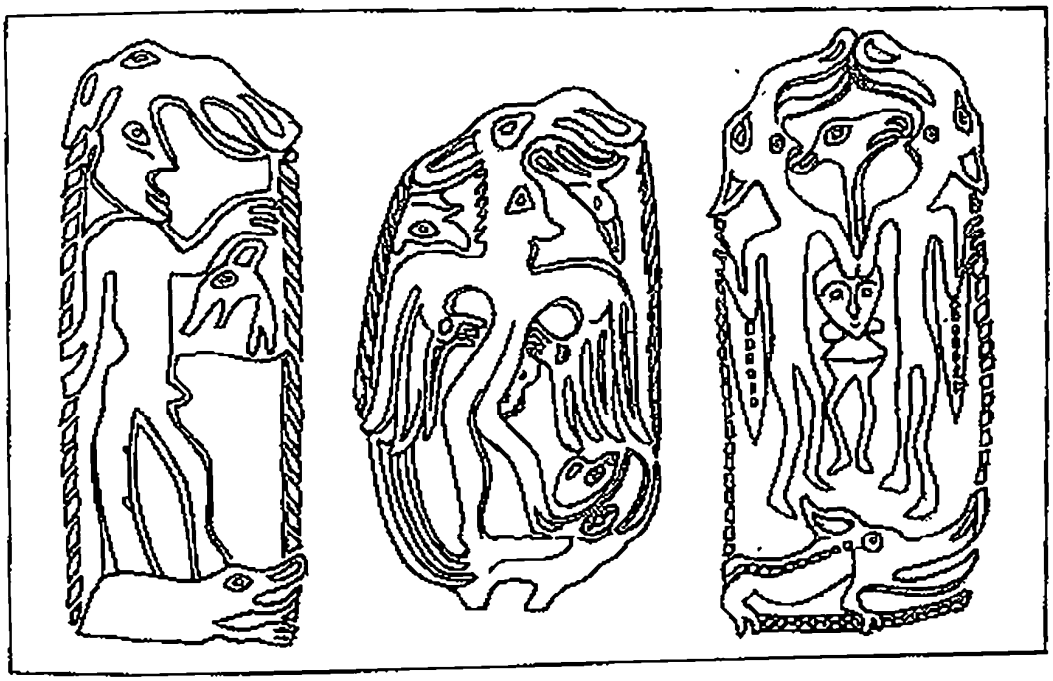
Одним из главных атрибутов шамана, без которого он не мог совершать камлания, был его бубен, который символизировал, по выражению Потапова, «своего рода компактную походную молельню, стандартную и каноническую» (Потапов, 203). У шорцев даже дерево, из которого изготавливали *обечайку* — обруч будущего бубна, валили, ориентируясь особым образом: верхушкой на восток (Алексеев, Шаманизм, 135). Рисунки, нанесенные на обтяжку бубна, отличались типологическим сходством в шаманстве многих народов Сибири. Как правило, они делили всю поверхность бубна на три части, отражающие трехчленное деление Вселенной на верхний, средний и подземный миры.

«В верхней части всегда изображалась небесная сфера (тӓнгӓрӓ) с ее светилами и радугами, облаками, иногда и Млечным Путем. На левой стороне помещалось солнце, именуемое матерью, на правой — месяц, именуемый отцом. Такое расположение солнца и месяца отражало летнее время, ибо камы (шаманы. — А. П.) путешествовали по небу с весны до осени, пока оно не „замерзало“» (Потапов, 193; ср.: Анохин, 59; Каруновская, Представления, 161). Чрезвычайно любопытно в этой связи замечание Е. Д. Прокофьевой о представлении селькупов, что солнце «ходит» на небе «слева», а луна-месяц — «справа», при этом левая сторона считается у селькупов светлой, правая же — темной (Прокофьева, Старые представления, 107).

Мне кажется, что в связи с таким положением солнца и луны можно говорить о южной ориентации шаманского бубна, что вполне укладывается в представление тюркских и других народов Северной Евразии о «высоком» юге и «низком» севере (см. выше). В свете этого становится понятным, почему «отправление шаманов во время камлания „на юг“ можно трактовать как восхождение, а путешествие „на запад“ — как дорогу в царство Эрлика» (Львова и др., 75).

Так называемые пермские шаманские бляшки (или «чудские образки») — литые из бронзы рельефы с фантастическими существами, распространенные в средние века на Северо-Востоке Европы, имеющие аналоги в Сибири и введенные в начале нашего века в научный оборот А. А. Спицыным, также имеют, по Б. А. Рыбакову, определенную ориентацию. Трехчленная композиция бляшек включает в себя внизу изображение подземного мира в виде ящера — владыки этого нижнего яруса Вселенной, который каждый вечер заглатывает солнце и уводит его в подземный мир. Далее следует замечание Б. А. Рыбакова об ориента-

ции композиции: «То обстоятельство, что ящер, как правило (68 случаев из 74), повернут головой вправо, позволяет нам определить ориентировку всей композиции: развернутая пасть подземного чудовища должна поглотить солнце, склонившееся к западу. Следовательно, ящер стоит хвостом к востоку, а мордой к западу; тогда центральная часть композиции оказывается обращенной на полдень, на юг, как ориентировались все старинные карты. Древний человек, очевидно, ощущал лик Вселенной, обратясь сам лицом к югу, к полуденному солнцу в зените, и тогда запад был у него по правую руку, восток — по левую, а север находился за спиной» (Рыбаков, Язычество древних славян, 64—65). Трудно сказать, насколько обоснованна такая интерпретация повернутого вправо ящера, но она не противоречит нашим знаниям о значении юга для северных народов Евразии.



Пермские шаманские бляшки с изображением ящера

Отметим некоторые элементы ориентации во время шаманского камлания, насколько они известны нам по этнографической литературе. Представляется, что юг и восток были наиболее благоприятными сторонами.

По представлениям верхоянских якутов, душа (*кут*) будущего шамана воспитывалась в гнезде на Священном дереве шаманов. При этом «тот, кто имел гнездо на суке, обращенном в восточную сторону, будет счастливым шаманом, оказывающим исцеление больным людям; имеющий гнездо на западную сторону будет зловредным шаманом, делающим беду людям; имеющий гнездо на северную сторону будет и портить, и исцелять; наконец, имеющий гнездо на южную сторону будет шаманом со многими превращениями»; добрых шаманов вскармлива-

ла кобыла, приходившая с востока, злых — с запада (Худяков, 307). Лицо якутского шамана перед сеансом камлания было обращено на юг, затем он поворачивался то на восток, то на запад (Михайловский, 80—81). Возвращаясь из своего путешествия в нижний мир, он поднимался в средний мир, имитируя езду верхом: «стоя лицом к югу или юго-востоку, изображал быструю езду и пел» (Алексеев, Шаманизм, 185). Шаманы Туруханского края при постройке «чистого чума» для очистительных церемоний украшали южный конец его головой оленя или человека, а у северного сооружалось некое подобие хвоста; таким образом, чум оказывался ориентированным на юг (Михайловский, 78). Место камлания шамана в нганасанской юрте было у северной стены лицом к огню, южному входу в юрту (Грачева, Культовый комплект, 164).

Противопоставление благого юга и зловещего севера проявляется в том, что якутские шаманы при камлании духам верхнего мира выстраивали у южной стороны юрты сооружение из столбов и птиц, смотрящих на юг, а при камлании духам нижнего мира — с северной или северо-западной стороны. При этом западная сторона тоже несла отрицательную смысловую нагрузку: эту сторону юрты следовало украсить изображением двух рыб и быка, чтобы «закрыть» выход из нижнего мира. Специальные моления предназначались духам, которых просили не допустить, чтобы «входная дверь образовалась с западной стороны» (Алексеев, Верования якутов, 153—155, 161).

Камлания в Верхний мир, связанные с правой, южной частью дома, проводили якутские мужчины-шаманы, а в Нижний мир — женщины. Вот как звучит в этой связи один из якутских текстов: «На правой половине (дома) ‖ Три великих шамана, ‖ Чтобы подняться в Верхний мир, ‖ Заклиная кверху, ‖ Громыхая (бубнами), стоят, оказывается.‖ На левой половине (дома) ‖ Три именитые удаганки, ‖ Чтобы спуститься в Нижний мир, ‖ Заклиная вниз, ‖ Плавно двигаясь, стоят, оказывается» (Габышева, Лексика, 7, ср. 15).

В начале камлания тувинский шаман бил колотушкой в бубен и делал вокруг курильницы — обязательного компонента камлания — три оборота по солнцу правой, потом левой ногой; в конце камлания, проводимого для исцеления больного, кто-нибудь из присутствующих брал в правую руку курильницу и совершал с ней вокруг больного три круга в направлении движения солнца (Кенин-Лопсан, 23). Такое же направление движения предполагалось при гадании при помощи колотушки, когда шаман бросал ее поочередно в сторону сидящих вокруг очага зрителей по ходу солнца и то, какой стороной она упадет, означало плохое или хорошее предзнаменование (Там же, 24). Так же и освящение изваяний, изготовленных в целях лечения больных, шаманы проводили, двигаясь по направлению движения солнца (Там же, 32). Во время камлания шаман у хакасов обходил юрту, где проводился сеанс, три

раза по ходу солнца (Алексеев, Шаманизм, 195; ср. подобное у тувинских шаманов: Вайнштейн, Очерк, 160).

В обряде же, связанном с изгнанием «серой души» умершего из юрты, мы встречаем движение в противоположную сторону: «Кто-нибудь красным кнутовищем бил по юрте, совершая круг против солнцеворота. Шаман бил в свой бубен, обходя юрту в том же направлении» (Кенин-Лопсан, 29). Заклиная злых духов удалиться, якутский шаман трижды поворачивался против движения солнца (Алексеев, Верования якутов, 57).

Выходил шаман из юрты, которая у тувинцев обращена к востоку, только по правой от очага стороне, т. е. «чистой», «мужской» и «южной» (Алексеев, Шаманизм, 25). Так же на восток дверью был обращен чум ненецкого шамана. Примечательно, что перед началом камлания чум окуривали с внешней стороны, обходя его против движения солнца (Хомич, Шаманы у ненцев, 25—28; ср. то же у нганасан: Грачева, Шаманы у нганасан, 89).

У якутов и других народов Сибири существовало деление на «белых» и «черных» шаманов. Любопытно, что «белые» были связаны с востоком, где обитали *айыы* — добрые божества, с весенним праздником *ысыаха*, а «черные» — с западом, где жили демонические духи *абасы*, и с осенним праздником *ысыаха* (Гоголев, 118—119).

У нанайцев при посвящении нового шамана необходимо было изготовить фигурку для его духа-помощника *аями*; этнограф, описывающий ритуальный процесс рубки дерева для фигурки, замечает: «При рубке дерево должно было упасть на восток (запад — сторона мертвых)» (Смоляк, 143).

Любопытна ориентация погребального обряда самих шаманов, чья смерть и похороны были обставлены специальными церемониями и предписаниями. Так, тувинских шаманов полагалось хоронить в скорченном положении, на правом боку, головой на запад (значит, лицом на юг!); при этом после захоронения шамана всадники совершали объезд могилы по движению солнца (Кенин-Лопсан, 88). Существует мнение, что описанный ориентационный обычай сохраняет древнюю традицию, восходящую еще к скифскому времени (Вайнштейн, Происхождение, 113). Вот как описывает погребение тофаларского шамана Н. Ф. Катанов, видевший этот обряд в 1890 г.: «Выдолбивши топором дерево, вытесывают его; кладут умершего шамана внутрь и закрывают крышкою. Кладут его головой к западу. Все атрибуты шамана: шубу, шапку, бубен и колотушку вешали на дерево, близко растущее на западной стороне захоронения. Если впоследствии кто-нибудь приезжал к могиле шамана с востока, то говорил: „я приехал спереди", приехавший с запада — „я приехал сзади", с юга — „я приехал с полудня", с севера — „я приехал изнутри"» (Катанов, Поездка, 17). Этот пример лишний раз показывает,

что захоронение головой к западу означает ориентацию лицом к востоку, «передней» стороне.

Схожая шаманская практика существовала и в Корее вплоть до XX в. «Это, видимо, связано с тем, что в происхождении корейцев принимали деятельное участие алтае-язычные компоненты, в частности, маньчжуро-тунгусский» (Гоголев, 116; ср.: Ионова, 5 о шаманизме как древней религии корейцев, принесенной ими со своей северной прародины).

* * *

Первая Часть книги подошла к концу. Начиналась она, напомню, с Китая. Чтобы совсем уже замкнуть пройденный нами круговой путь «посолонь» по Евразии, напомню читателям, что до сих пор посреди Пекина, в «Сокровенном городе» туристам показывают дворец Kun-ning-gung, что означает «Дворец Земного». Этот дворец — один из двух важнейших центров шаманства, который принесли с собой в Китай в XVII в. императоры маньчжурской династии Цин (см.: Pang, 57—70).

ЧАСТЬ II

СРАВНИТЕЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ И ИСТОРИКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ДРЕВНИХ ОРИЕНТАЦИОННЫХ СИСТЕМ

Общие замечания

В этой части исследования я намерен, основываясь на изложенном в I половине книги материале, попытаться обобщить и теоретически осмыслить данные о восприятии стран света в архаических культурах. При этом представляется полезным привлечение данных, накопленных этнографической наукой в изучении так называемых примитивных обществ, а также наблюдений над восприятием категорий пространства и времени, сделанных историко-антропологической, философской и психологической науками.

Ориентация и ритуал

«Благодаря ритуалу небо и земля приходят в согласие, солнце и луна ярко светят, четыре времени года следуют одно за другим, звезды и созвездия движутся [по небесному своду]».

Сюнь-цзы, III в. до н. э.
(цит. по: Древнекитайская философия, II, 178)

Как уже отмечалось во Введении, ориентация по странам света, используемая в практике повседневной жизни, оказывалась чрезвычайно важной в системе сакральной жизни общества, в рамках ритуала. Ритуал, как известно, пронизывал все стороны жизни древнего человека. Достижение гармонии между землей и небом, человеком и богом, обычной жизнью и космическими событиями было невозможно без ритуального воздействия на космос (см. о ритуале и его роли в архаических культурах в работах Б. Малиновского, К. Т. Прейса, К. Леви-Строса, М. Элиаде, Х. Франкфорта, В. Тэрнера, Вяч. Вс. Иванова, В. Н. Топорова и др). «Модель мира является вместе с тем программой поведения для личности и для коллектива, так как она определяет набор операций, служащих для воздействия на мир, правила их использования и их мотивировку», — так формулируют семиотическое понимание пространственно-временной организации мира в представлении древних Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров (Иванов/Топоров, Славянские... системы, 7).

Уже в книге ритуалов древнего Китая «Ли цзи» (IV—I вв. до н. э.) утверждалось: «В самых больших церемониях существуют те же иерархические отношения, какие существуют между Небом и Землей» (цит. по: Wheatley, 436). В классической древнекитайской книге «Цзо Чжуань» (IV в. до н. э.) мы находим подробное описание того, как понимался ритуал: «Ритуал основан на постоянстве движения неба, порядке явлений на земле и поведении народа. Раз небесные и земные явления происходят регулярно, то и народ берет их за образец, подражает ясности небесных явлений и согласовывается с характером земных явлений. Небо и земля порождают шесть состояний *ци* и используют пять материальных элементов. Они воплощаются в пяти запахах, производят пять цветов и различаются в пяти звуках. Но если этим злоупотреблять, то все перепутается, и народ утеряет свои природные качества. Поэтому для поддержки этих природных качеств и создан ритуал... Ритуал — это устои в отношении верхов и низов, основа и уток неба и земли. Он дает жизнь народу...» (Древнекитайская философия, II, 12—13).

В сказках, мифах, космологических системах древних народов отражены попытки установить связи между небом наверху и землей внизу. Ритуал как сакральное действо предполагал сакрализацию пространства и времени, в рамках которых он совершался, отсюда и сакральность обращения к той или иной стране света при обряде, отсюда и сакральность самой ориентации. Как пишет А. Б. Островский, «во всякой архаической мировоззренческой традиции, в различных регионах мира и в различные исторические эпохи космологическая модель служит средством соотнесения всеобщих мировых закономерностей с пространственно-временными характеристиками мироздания... Такая зрительно-наглядная развертка космологии служит, в свою очередь, системой координат для внутренней организации ритуала как ведущей формы духовной деятельности и для религиозного мышления вообще» (см.: Буддийский взгляд, 148).

Противопоставление и разграничение сакрального и профанного достигалось специальными ритуальными действиями освящения — в нашем случае — пространства. Только сакральное, освященное было «реальным», а «purely secular —in so far as it could be granted to exist at all — was the purely trivial» (Francfort, Kingship, 3).

Царства, столицы, храмы, святилища освящались, а значит, воспринимались и возводились как реплики космоса (Wheatley, 417). Освященное пространство имело четко определенную и заданную космическими явлениями структуру. Ее важнейшими элементами являлись центр, воплощенный в оси мира (axis mundi), которая могла быть мировой горой, мировым древом и т. д., а также его периферия, характеризуемая прежде всего своим отношением к центру. Эта пространственная модель мира задавалась, несомненно, мифологическими и ритуально-космологиче-

скими факторами и имела сакральное значение, воспроизводя на микро- и мезокосмическом уровне макрокосмические структуры (см.: Eliade, Das Heilige, 22—29). Интересно наблюдать, как повышается семиотичность обычных в повседневной практике пространственных связей и отношений, когда они проявляются и осуществляют себя в ритуале (см.: Байбурин/Левинтон, 91).

Символический параллелизм между всеми частями мира, всеми его явлениями и процессами, включая человека, был составной частью мировоззрения архаического человека, при помощи которой он мог предсказывать события предстоящие, истолковывать прошедшие и пытаться избежать или смягчить последствия неблагоприятных. Собственно, астрология и другие формы мантики (гадания) строили свой аппарат и возможности именно на такой универсалистской концепции бытия, так ярко проявившейся в древнем Китае.

При этом обнаруживаются поразительные сходства между космологическими системами архаических «высоких» культур и так называемым примитивным интуитивно-ассоциативным мышлением, описываемым этнографами в традиционных культурах Африки, Америки, Австралии и Азии. Э. Кассирер называет такой тип мышления мифологическим; в отечественной литературе его часто называют также мифопоэтическим (см.: Топоров, Первобытные представления, 9—19, 26—33; Он же, О ритуале, 9). «Стадиально это наиболее ранний исторический тип мышления, ему свойственны такие способы упорядочивания знаний и прокладывания смысловых связей, которые соответствуют мифологическому моделированию мира» (В. И. Рудой в: Буддийский взгляд, 7).

По замечанию В. Эберхарда, пережитки так называемого примитивного мышления весьма живучи, разница между мышлением примитивных людей и нашим состоит только в том, что противопоставляются способ мышления узкой интеллектуальной прослойки нашего времени и «примитивов». Если же иметь в виду мышление прочих слоев общества, то разница оказывается небольшой (Eberhard, Beiträge, 1).

В этой связи представляет интерес теория Р. Бертело (Berthelot, passim), предполагающая «астробиологизм» архаического мышления древних азиатов, при котором с математической логикой и повторяемостью протекающие процессы космического порядка соединяются, сопрягаются с биологически детерминированными ритмами земной жизни.

Большой материал детского восприятия пространства, накопленный учеными-психологами, помогает на онтогенетическом уровне понять и описать многие явления, свойственные филогенезу человека как homo sapiens (ср.: Ахундов, 24: «...история интеллектуального развития ребенка в специфической и сжатой форме воспроизводит историю умственного развития человечества»; см. работы: Пиаже; Ананьев/Рыбалко).

Наряду с изучением генетической психологии, рассматривающей генезис пространственных представлений в процессе развития ребенка, немалое значение для правильной оценки нашего материала имеют исследования патопсихологов, обнаруживающие многочисленные параллели и закономерности, проявляющиеся и в архаических представлениях (Ахундов, 17—18, 34—39). Палеопсихология, составляющая существенную часть нашего исследования, и патопсихология часто идут рука об руку, поскольку последняя рассматривает деструкцию психики как поэтапный процесс, разрушающий сначала самые «молодые» генетически слои психики и тем самым выводящий исследователей к архаичным пластам сознания, обычно спрятанным в глубине психики (Там же, 34).

Глава I. ПОСТИЖЕНИЕ ПРОСТРАНСТВА: ЦЕНТР И ОРИЕНТИРЫ

«Чтобы жить в Мире, необходимо его сотворить, но никакой мир не может родиться в хаосе, однородности и относительности мирского пространства. Обнаружение или проекция точки отсчета — „Центра" — равносильна Сотворению Мира».

М. Элиаде. Священное и мирское, 23

От Хаоса к Космосу: первичная организация пространства

«Вначале был Хаос...» — так начинаются описания творения мира (космогонии) почти у всех народов Земли (см.: Мелетинский, Поэтика, 206 об образе Хаоса в полинезийской, японской, китайской, вавилонской, египетской, иудейской, греческой, скандинавской, древнеамериканской и других мифологиях). Из Хаоса — нерасчлененной, неупорядоченной, иногда бесконечной материи, т. е. не имеющей пространственно-временных характеристик, позже по воле Творца (или каким-то другим путем: по инициативе первопредков, по воле судьбы и т. д.) возникает Космос. Это — поистине самое важное событие во всей мировой Истории, ибо с этого момента она и начинается. Космос — в отличие от Хаоса — упорядоченный, определенным образом структурированный во времени (оно как раз и начинается в момент космотворения) и *пространстве* мир (ср. древнекитайское: «Хаос — смешение тьмы вещей, еще не отделившихся друг от друга» — Мудрецы Китая, 6). Обретение пространственной структуры означало появление верха и низа (например, неба и земли, которых в Хаосе не было), центра и периферии, правого и левого, суши и моря, гор и ущелий и других признаков расчлененного пространства.

Рационалистически перетолковывая миф о космотворении, можно сказать, что появление на Земле homo sapiens с его способностью ощущать пространство и время как бы «открыло» эпоху рефлексии этих имманентно пребывающих в природе категорий в некоем внеположенном сознании, а именно — в сознании человека. Возникновение подобной рефлексии, очевидно, и отражено в космогонических мифах. По словам М. Д. Ахундова, «эти понятия настолько фундаментальны, что на определенной ступени развития культуры, в древних мифологических, религиозных и философских системах, они рассматривались как генетическое начало мира (зрван — в раннем зороастризме, хаос — в древнегреческой мифологии, акаша и кала — в древнеиндийских учениях и т. д.)» (Ахундов, 3).

Осмысление человеком окружающего его Земного пространства на протяжении всей истории человечества шло рука об руку с процессом постепенного выделения человека из природной растительно-животной среды, его отчуждения и отдаления от влияния природных циклов движения, которые на первых порах так сильно сказывались на его жизни. Тем не менее в эпоху, когда складывались архаические представления о времени и пространстве, человек еще не исключал себя из природно-ландшафтной среды и, чувствуя себя частичкой природы, Космоса, космизировал и свои пространственные ощущения и представления.

Картина мира древнего человека складывалась поэтому из тесного взаимодействия человека и Космоса, влияние которого на человеческую жизнь было столь огромно.

Исследователь древнеиндийской космологии В. Кирфель заметил, что «вначале человек стремится найти во Вселенной какие-то твердые пункты ориентирования» и лишь затем строит картину мира (Kirfel, Kosmographie, 1*). Такими твердыми пунктами ориентирования для древнего человека были сакральный центр и в определенные стороны исходящая из него радиация божественной, космической силы.

Axis mundi (центр и ось мира)

Говорят, каждый человек несет в себе всю Вселенную. Эта банальная и расхожая фраза имеет тем не менее огромный смысл. Человек всегда воспринимает окружающий его мир относительно самого себя, полагая себя в центре Вселенной, он — начало отсчета при любом действии, при любом измерении, при любой попытке определить, структурировать и измерить пространство (ср.: Tuan, Topophilia, 30: «Egocentrism and ethnocentrism appear to be universal human traits»). Эгоцентрическая позиция человека как биологического существа распространяется затем и на более широкие сообщества людей — семью, общину, деревню, город, область, страну, космос (этноцентризм). Все это относится к современному человеку, но еще более актуально это было для человека *архаического* с его мифопоэтическим сознанием, сакрализирующим понятие Центра (см.: Элиаде, Священное, 31—37; Eliade, Kosmos, 25—29; Idem, Das Heilige, 22—29, Tuan, Topophilia, 30—44; Топоров, О ритуале, 13—14).

Центр мира — это «Я», мой дом, мое поселение, мой клан, мой народ, моя страна. Как писали классики социальной антропологии Дюркгейм и Мосс, Вселенная в сознании архаического человека — неопределенное продолжение во все стороны характеристики племенного пространства, как это было у индейского племени сиу; отсюда представление о пупе земли во многих древних цивилизациях (Durkheim/Mauss, 65, 87).

Центр мира как *пуп земли* выступает у китайцев и индийцев, у жителей Месопотамии и египтян, у иудеев и арабов, у греков и римлян,

в христианстве и буддизме, у кельтов и германцев, у тюрок и других народов Евразии, как, впрочем и других частей света (см. подробнее: Элиаде, 31—37; Tuan, Space, 38—40; Idem, Topophilia, 31—41). Часто это представление имеет вербальное и иконографическое выражение, как в дельфийском омфалосе в Греции; иногда оно подразумевается неявно, например, в ориентации карт, в центре которых находится сакральный и (или) политический центр страны, как в древнейших вавилонских и египетских картах, в картах многих других народов.

Образ пупа Земли ассоциировался с прохождением через эту сакральную точку *оси мира* (axis mundi), которая имела множество варьирующихся от культуры к культуре образов. Один из самых распространенных в мире образов оси мира — *мировое древо*, символизировавшее эту ось как проходящую через три мира и связывающую их между собой: корни находились в подземном мире (мертвых), ствол проходил в наземном мире (людей) и крона олицетворяла небесный мир (богов) (об образе мирового древа см.: Элиаде, Священное, 31, 94—95; Cook, The Tree of Life; Топоров, О структуре; К происхождению; Древо мировое).

Отметим сразу, что нередко уже образ мирового древа (или мировой горы) нес в себе помимо вертикального членения вселенной представление о четырехчастной горизонтальной плоскости (см. ниже в разделе *«2×2=4: четырехчастный мир»*).

Образ мирового древа имеет свои алломорфы — семантически эквивалентные ему образы (Мелетинский, Поэтика, 215). Такими предстают образы *мировой горы, мирового столба, башни, храма, ступы, лестницы, веревки, фаллоса* и т. д. Возможны также антропоморфные фигуры, выполняющие роль мирового центра — бог (например, Будда) или царь (Семека, Схемы, 137—147; Символы, 92).

Образ мировой горы возник из представления, что центр (пуп) земли должен быть как можно больше приближен к небесам, отсюда различные формы культовых сооружений, имитирующих мировую гору (Ringbom; Bertling; Wheatley, 429). К таковым относятся вавилонские зиккураты (вспомним Вавилонскую башню «до небес»), храмовые горы в Индии и Юго-Восточной Азии, пирамиды египтян и жителей доколумбовой Америки, в принципе — любой храм, имеющий вертикальную структуру.

Пуп земли мог изображаться то в виде озера, то дыры в земле, то камня, то горы (Gaertke, 976—977). Мировая гора присутствует в космологических представлениях китайцев, индийцев, вавилонян, хеттов, греков и римлян, тюрков и других народов (Ibidem, 959—972; Jobes, II, 1129—1131; Roux, Religion, 16—18). Представляется, что и мировая гора на карте мира Косьмы Индикоплова (VI в. н. э.) имеет своим прототипом ближневосточные мировые горы; ведь его карты основаны на σχήματα, которые он получил от несторианского патриарха и главы персидской церкви Мар Абы из Нисибиса (Gaertke, 959). Обычный космологический образ —

мировая гора в центре мира и четыре реки, вытекающие из нее. Этот образ отчетливо представлен в Индии и буддизме, есть он и в Библии (Ibidem, 979). Я думаю, что четыре библейские райские реки, вытекающие из рая, — отголосок тех же представлений.

Крест, на котором был распят Иисус Христос, также отождествлялся в последующей традиции с мировым древом, а холм Голгофа, на котором находился крест, — с мировой горой (Eliade, Images, 213—217; подробнее см.: Евсюков, Мифы). У архаических народов Америки в роли мировой оси могли даже выступать вулканы, которые связывали собой верх (небо) и низ (преисподнюю) (Coggins, Zenith, 115). Гора как нечто сакральное рассматривалась и древними славянами, устраивавшими на вершинах холмов и гор свои капища (Рыбаков, Язычество древних славян, 285—295).

В Китае через пуп Земли, который олицетворял собой императорский дворец, проходила ось мира, связывавшая сына Неба непосредственно с Полярной звездой, находящейся на этой оси. В «Чжоу ли» ось мира характеризуется как «место, где небо и земля встречаются, где четыре времени года возникают, где ветер и дождь скапливаются и где *инь* и *ян* находятся в гармонии» (цит. по: Wheatley, 428). Вместе с тем в древнекитайских представлениях существовали и другие образы мировой оси или подпорки неба. Это — гора Куньлунь и некоторые другие горы, по которым можно подняться на небо и спуститься на землю; это и Цзянь-Древо, имеющее девять ветвей вверху и девять корней внизу: «Все первопредки по нему поднимаются (на Небо) и спускаются (на Землю). (Там), когда солнце в зените, нет тени, крикнешь — нет эха. Ведь это центр Неба и Земли» («Хуайнань-цзы», цит. по: Лукьянов, Становление, 58; ср.: Юань Кэ, 44—45).

Такое же положение под Полярной звездой имеет и гора Меру — axis mundi в индийской мифологии. В одном арабском произведении IX в. утверждалось, что Кааба в Мекке представляет собой центр вселенной, поскольку находится прямо под Полярной звездой, которая располагается в центре небес (Wensinck, Ideas, 15).

Сакральный центр, таким образом, оказывался наиболее близким к небесам, он образовывал место встречи земного и небесного, позволял осуществлять контакт между этим и тем мирами. В конечном итоге, центр есть биологически, социально, исторически, географически и сакрально первый и самый важный элемент сакрального и профанного структурирования космического (в смысле «упорядоченного» по сравнению с Хаосом) пространства.

Исторически первой формой ориентирования человека в *географическом пространстве* также можно считать ту, при которой субъект наблюдения (описания) полагает себя в центре наблюдаемого (описываемого) им мира, а все окружающие объекты воспринимает через призму их отношения к этой центральной точке. Такое центрическое (точнее

сказать, эгоцентрическое) восприятие пространства находит аналогию и объяснение в том, каким путем человек овладевает пространством в процессе своего развития и познания окружающего мира (подробнее см.: Подосинов, Картографический принцип, 22—45).

Психологи считают, что первый, более ранний тип пространственных представлений формируется как «последовательное представление передвижения в пространстве, где исходное — сам человек и все точки пространства соотносятся с движущимся центром» (Ярмоленко, Роль речи, 69).

Человек еще не вырван из окружающего его географического ландшафта усилием абстрагирующей мысли, не может еще мысленно взглянуть на землю как бы со стороны, с высоты птичьего полета. Он еще часть этого ландшафта, причем часть центральная и централизующая, организующая остальные объекты окружающей действительности относительно самой себя.

Естественно, что такое восприятие пространства воздействовало на многие сферы духовной жизни общества, в частности на космологические и астрономические взгляды древних, на ранние этапы картографии, на некоторые явления социально-политического, религиозного и психологического характера.

Хорошо известен у разных народов социально-политический и религиозный «эгоцентризм», официально провозглашающий центром страны, ойкумены, космоса свою страну, столицу, царский дворец, храм, алтарь. Так, Китай в представлении древних китайцев — это Срединная Империя (Чжун го), но и Индия для индийцев — «Срединная страна» (Madhyadeça) (см.: «Законы Ману», II, 21). Иерусалим для евреев Ветхого завета — центр и пуп Земли [ср. Hes. 16, 46: «Так говорит господь Бог: Это Иерусалим! Я поставил его среди народов» (Vulg.: in medio gentium); ср : Ibidem, 38, 12 о еврейском народе, живущем in medio terrae (LXX: ἐπὶ τὸν ὀμφαλὸν τῆς γῆς)]. Тем же для вавилонян был Вавилон (Winkler, Weltschopfung, 5—36), для греков — Дельфы, а в них храм Аполлона Дельфийского с его алтарем, символизирующим пуп Земли (см.: Strabo, IX, 3, 6: «Храм лежит почти в центре всей Эллады..., храм называли даже пупом Земли, считая его лежащим в центре всей обитаемой земли»). Это же можно сказать про Мекку, которую Мухаммад назвал центром Вселенной, после того как некоторое время эту роль выполнял для мусульман Иерусалим.

Как известно, человеку в космосе древних германцев отводился Мидгард. «Важнейшая характеристика Мидгарда, срединного огороженного пространства — его локализация в центре (на это, в частности, указывает сам элемент mið- „средний“) как по вертикали, так и по горизонтали, т. е. в максимально сакральном месте» (Топорова, Семантическая структура, 29).

Якуты в эпосе называют свою страну «орто дойду» (средняя страна), противопоставляя ее «нижней» (северной) и «верхней» (южной) странам (Антонов, Материалы, 12).

Подобные представления отразились и в картографической практике различных народов, дающей типологически сходную картину: как правило, в центре карты мира расположен религиозный или политический центр данной страны, народа, религии (ср.: Jervis, 24). О социальном аспекте такого картографического эгоцентризма Т. А. Шумовский писал: «Карты всегда служили одним из орудий политики — экспансионистской внешней политики, характерной для государств древнего мира. Именно поэтому... на вавилонских, греческих, еврейских, персидских картах... физическим центром изображения является его идеологический центр — данная страна с его столицей посредине. Каждая империя рассматривала себя как „пуп земли", сердце вселенной, к которому в качестве составных частей тела должны тяготеть остальные страны мира» (Шумовский, 579).

Такова, например, вавилонская карта персидского времени, в центре которой помещен Вавилон (Peiser, 361—370). Греческий географ III—IV вв. н. э. Агафемер сообщает, что древние греки «изображали ойкумену круглой, посредине же, по их мнению, лежит Эллада и посредине последней — Дельфы. Они — пуп земли» (1, 2; ср.: Myres, 615). Многие из сохранившихся карт средневековой Европы в геометрическом центре помещают Иерусалим (Bagrow, 49; ср.: Debenham, 13, 15), в большинстве же арабских (исламских) карт мира в этом месте изображается Мекка (Miller, Mappae Arabicae, 104—114).

Показательны случаи, когда создатели карт, «забывая» об общепринятом центре, в середину карты помещают свое местонахождение. Причиной такого смещения центра может быть географическая удаленность автора карты от традиционного центра, его политические или религиозно-психологические воззрения. Например, в центре карты, изготовленной арабоязычным тюрком Махмудом Кашгарским (XI в.), вместо обычных для арабской картографии Мекки или Медины находятся Баласагун и озеро Иссык-Куль, где жил автор карты (Herrmann A., 21—28; Хасанов, Среднеазиатский географ-филолог, 98; Бабков, 136—139).

В центре карты, реконструируемой К. Миллером по тексту географии Равеннского анонима (VII в.), помещался, по мнению этого ученого, не Иерусалим, как было принято в большинстве западноевропейских карт, а Равенна — город, где находился неизвестный автор географии (Miller, Mappae mundi, VI, 53; см. также: Uhden, Grundlagen, 10; Подосинов, «Космография», 402—403).

Такое антропоцентрическое восприятие пространства логически предшествует центризму социально-религиозному, представляя собой более субъективный личностный подход к изображению мира. Тем не

менее в более позднее время возможны, как мы видим, рецидивы подобного антропоцентризма, но уже обусловленные социально-политическими факторами.

Эти примеры показывают, что исходной точкой отсчета для изображения окружающего мира остается прежде всего позиция автора, откуда он, как из центра, обозревает мир.

Отражением центрической позиции в космологии и астрономии древних можно считать различного рода геоцентрические теории, свойственные большинству народов на первоначальном этапе познания структуры мира в космическом масштабе. Ученые устанавливают, например, существование всеобъемлющего «Закона Центра», свойственного воззрениям древних обитателей Мексики и отразившегося в их декоративном и религиозном искусстве и архитектуре (Séjourné, 90 sq.).

Таким образом, центрическая позиция человека, ориентирующегося в мире, пронизывала собой все уровни пространственного восприятия. «„Центр мира" совпадает с центром ряда вписанных друг в друга сакральных объектов — космоса, земли, страны, города, храма, алтаря и т. п. В этом смысле все эти объекты изоморфны друг другу и изофункциональны» (Топоров, О космологических источниках, 115).

Эгоцентрическая картина мира, являясь элементом чувственного мироощущения человека, определенным образом проявлялась, выражалась, запечатлевалась и в географических описаниях древности. Многие такие описания и целые географические трактаты строились на последовательном перечислении городов, стран и земель, увиденных как бы из центральной точки ойкумены, где подразумевается местонахождение автора.

В. Н. Топоров в качестве особенности «космологической» традиции истории называет «описание последовательной организации пространства (в направлении извне внутрь)» и «идею помещения того, кто делает описание, в центр (в пространственном и морально-оценочном отношении)» (О космологических источниках, 119, 136). Естественно, что в этом случае направление, указываемое автором, нередко определяется терминами «за, по ту сторону, дальше» и «перед, по сю сторону, ближе», по четырем странам света или розе ветров, рано знакомой почти всем народам, от «центра ойкумены» к ее окраинам или наоборот.

Наглядную картину такого представления о пространстве дает уже упоминавшийся Агафемер (II, 7), который, описав розу ветров по Тимосфену Родосскому (III в. до н. э.), перечисляет народы, населяющие крайние части земли (τὰ πέρατα) под каждым из ветров. При этом Эфиопия оказывается у него *за* (ὑπέρ) Египтом, гараманты (центральноафриканское племя) *за* Сиртами (заливы на средиземноморском побережье Африки), западные эфиопы *за* маврами и, наконец, скифы за Фракией. Естественно, что такое «веерное» описание возможно лишь в том слу-

чае, если автор мыслит себя находящимся в центре розы ветров, где-нибудь в районе Эгейского моря; для Тимосфена этим центром был, по-видимому, остров Родос, его родина (см., например: Lassere, 1380).

Кажется, именно такое — непосредственное и центрическое — ориентирование имел в виду Полибий, поучая своих читателей: «При созерцании предметов мы привыкли поворачиваться лицом всякий раз к тому, на что указывают; подобным образом мы должны всегда обращать наш взор к тем странам, которые упоминаются в повествовании» (III, 38). Можно предположить, что тем же способом ориентировался в мире и сам автор, определявший местонахождение географических объектов через отношение их к самому себе как к центру.

Таким образом, центризм, вернее, эгоцентризм картины мира составляет основу, начало, первичный принцип, исходный пункт любой ориентации в древних культурах.

Как замечательное исключение из правила можно рассматривать, вероятно, парадоксальную ситуацию, когда сын Поднебесной, «Срединной Империи», китайский буддист Фа Сянь приезжает паломником в Индию (это было в начале V в. н. э.) и находит для себя возможным спокойно рассказывать о том, что Индию называют Срединной страной (VIII), а индийцы удивлялись тому, что «ханьские» паломники пришли в Индию из столь отдаленной, «окраинной» земли (XIV, XX); более того, однажды он и сам стал думать: «[Мы] сами, к несчастью, рождены в окраинной стране» (XX; перевод см. в: История и культура, 307, 313, 321). Слышать это от китайца, привыкшего все, что находится за пределами Китая, считать «окраинным» и варварским, было бы очень странно, если не учитывать того обстоятельства, что Фа Сянь — буддист и приехал как благочестивый пилигрим на свою духовную родину — в страну, где родился, просветлился и проповедовал Будда.

Дуализм в восприятии пространства

Ориентация в пространстве предполагает существование как минимум двух точек — точки отсчета, из которой человек ориентируется (центр), и какой-то точки на периферии, в сторону которой эта ориентация осуществляется. Так рождается система ориентиров, относительно которых человек, рассматривающий себя как центр окружающего мира, фиксирует то или иное направление от этого центра к периферии (подробнее см.: Подосинов, Картографический принцип, 29—34).

Вообще говоря, это может быть любое направление, в любую сторону (особенно это касается ежедневного практического ориентирования в мезо- и микрокосмическом пространстве). В географическом пространстве ориентирами могут выступать приметы местного ландшафта: течения рек, озера, горы и равнины, побережья морей, направление ветров и морских течений, наконец, астрономические явления — движение

солнца, луны и звезд. Анализ названий стран света в различных языках показывает, что часто ориентиры непосредственного географического окружения выступают заменой стран света, определяемых астрономически, т. е. по движению небесных светил (см., например: Шемякин, 44; Подосинов, Картографический принцип, 30—32).

На мой взгляд, все системы ориентиров имеют в своей основе психобиологическую природу человека (подробнее см.: Подосинов, Психобиологические особенности, 48—55). Само устройство человеческого тела предполагает наличие в сознании человека изначальных психофизических категорий «переднее» и «заднее», «правое» и «левое», а существование земного притяжения задает его организму различение «верха» и «низа» (ср. в одном арабском космогоническом тексте: «Тело имеет шесть направлений: вверх, вниз, вперед, назад, влево, вправо», см.: Nasr, 51—52; ср.: Топоров, О числовых моделях, 35; Ströker, 65—79; Tuan, Space, 30—36). Благодаря существованию этих особенностей все горизонтальное пространство вокруг человеческого тела начинает членироваться на четыре части. «Передняя» находится перед ним, и человек может обозревать ее, поэтому она наиболее обжита, безопасна, как бы освещена человеческим зрением и потому наиболее сакральна. «Задняя», находящаяся позади человека, «темна» и небезопасна, так как она не попадает в поле физического непосредственного наблюдения; это профанное пространственное поле. Так же обстоит дело с правым сектором и левым, которые, будучи расположенными с двух сторон от человека, получают в зависимости от преимущества той или иной руки (обычно в роли преобладающей выступает правая) большую или меньшую сакральность (ср.: Tuan, Space, 40).

Поскольку сами по себе эти четыре сектора «человеческого» пространства не могут в силу релятивизма позиции человека выступать ориентирами в географическом пространстве, чтобы стать таковыми, они должны наложиться на приметы окружающей среды. Естественно, что одной из самых вечных и неизменных ориентационных примет космического порядка является Солнце, ежедневно встающее на востоке и заходящее на западе. К тому же восход Солнца воспринимался как радостный светлый акт начала жизни, а заход — как упадок, тьма, смерть, конец, что было аналогичным семантике переднего и заднего секторов вокруг человеческого тела. Вот почему одной из самых распространенных в архаических обществах ориентационных систем является такая, при которой передней считается восточная страна света, южная — правой, западная — задней, а северная — левой. По аналогии с человеческим восприятием пространства, также и архитектурные сооружения (дворцы, залы, комнаты, юрты, храмы) и целые города (например, старый Пекин) имеют свою переднюю часть (фронтон) и заднюю, правую и левую (Tuan, Space, 41—42). Дворец монгольского хана Мунке в Каракоруме имел трон у северной стороны, где сидел хан лицом на юг, и также

на юг выходили двери дворца и его фасад; члены семьи сидели рядом с ханом, располагаясь, согласно монгольской табели о рангах, справа (самые важные персоны) или слева от правителя. Как хан имел юг передней стороной, так и для его дворца юг был передом (см. описание Рубрука в: Путешествия, 155).

Дихотомичность этих категорий, которые постоянно выступают в роли ориентиров при определении положения человеческого тела среди окружающей его среды, вероятно, стала причиной возникновения дуальных (бинарных) оппозиций, что свойственно архаическому мышлению человека и дожило во многом до наших дней (выявление бинарных оппозиций составляет сердцевину методики структуралистских исследований архаических обществ, особенно ярко оно представлено у К. Леви-Строса; о роли бинарных оппозиций в лингвистике, мифологии и ритуале см.: Иванов, Бинарные структуры, 206—236).

Дуалистическое восприятие пространства, в первую очередь связанное с противопоставлением правой и левой стороны (от правой и левой руки), пронизывало все сферы жизни, наиболее ярко проявившись в сакральных представлениях и действиях (см. подробнее следующую главу).

Поддержкой и развитием этого биологического дуализма следует рассматривать и различные формы дуализма природного происхождения, важнейшей из которых является дихотомичное противопоставление верха и низа, вызванное наличием земной гравитации, а также природные дуальные оппозиции — день и ночь, лето и зима, холод и тепло, — вызванные ежедневным и годовым видимым движением главного для Земли светила — Солнца.

Даже трехчленное деление мира по вертикальной оси — подземный мир, мир людей и небесный мир богов — изначально предполагало членение космоса только на две части, что видно из наиболее архаичных пластов мифологической картины мира многих народов, деливших мир на землю и небо. Так, ведические индийцы сначала видели мир состоящим из двух частей· неба и земли — пары прародителей, позже выделилась еще одна промежуточная зона, которой владел особый бог (Kirfel, Kosmographie, 3; ср.: Индуизм, 240—241).

Во многих древних культурах вместо известного нам деления года на 4 сезона наблюдается архаичное членение его на две половины — зиму и лето (или холодное и теплое время года), по которым и строился календарь (так было, например, у древних германцев, скандинавов, кельтов, финнов, предков славян, в культуре Мохенджо-Даро и Хараппы, у монголов, тунгусов и других народов Сибири, см.: Календарь, 10, 145—146, 150, 162, 190, 202; Жуковская, Категории, 38; Голан, 132—140). В «Законах Ману» (I, 67) говорится: «У богов день и ночь — [человеческий] год, опять разделенный надвое: день — период движения солнца к северу, ночь — период движения к югу». Из этого следует, что год де-

лился на две части — от зимнего солнцеворота до летнего и от летнего до зимнего (так же было и у таджиков: полгода счет времени велся «вверх» и полгода «вниз», см.: Рахимов, 74—77).

Исследования обозначений стран света показывают, что первоначально не было разделения горизонта на четыре части; ориентирами выступали только восток и запад, эта ось делила весь мир на две большие половины — южную от востока до запада и северную от запада до востока. Следы такого архаичного дуалистического восприятия стран света находят в различных источниках, характеризующих палеопсихологию пространства (Seidenberg, 315), в частности, в древнегреческих обозначениях стран света (см. главу о Греции).

Вероятно, не случайно основные принципы мироздания отражены в древнекитайской философии понятиями *инь и ян*, дуальные отношения которых порождают и пронизывают все сущее, а первопредки людей Фуси и Нюйва отождествлялись с востоком (солнцем) и западом (луной).

В древнем Китае хорошо известна также мифо-философская легенда о пяти владыках четырех стран света и Центра. Сохранились, однако, свидетельства того, что в глубокой древности весь мир делился на две части: южной владел Янь-ди (позже он остался Владыкой Юга), всей прочей (т. е. северной) — Хуан-ди (позже — Владыка Центра). Они были братьями, но затем, не поделив власти, начали борьбу за главенство, приведшую к знаменитому сражению при Чжолу, окончившемуся поражением Янь-ди (Юань Кэ, 59, 275).

Следующим этапом распространения биологической и природной дуальности на прочие сферы жизни можно считать социальную дихотомию, делящую общество на две части (показательно, что К. Леви-Строс считал одной из характерных черт перехода от природы к культуре осознание именно биологических различий в терминах бинарных оппозиций, подробнее см.: Мелетинский, Поэтика, 84).

Этнографы фиксируют в примитивных обществах, несмотря на наличие позже разделения на кланы по всем сторонам горизонта, первоначальное деление на две половины (moieties). Так, индейцы зуньи, кланы которых соответствовали всем странам света, к тому же еще зениту, надиру и центру, первоначально, как гласит их миф, делились на две части — «народ зимы» (т. е. севера) и «народ лета» (т. е. юга); также и австралийские аборигены из племени вотджобалук (Wotjobaluk), при существовании 13 кланов, соответствующих 13 тотемам, расположенным по 13 направлениям горизонта, выделяли ось восток-запад как основную и все кланы делили относительно этой оси на две большие общности — крокичей (на севере) и гамучей (на юге) (Durkheim/Mauss, 61).

«Всеобщей первоначальной формой родового строя» А. М. Золотарев считал дуальную организацию, которая, исходя из двухфратриального деления, возникшего в результате создания экзогамных запретов

внутри первобытного стада, определяла и пронизывала собой все последующие классификации, как космогонические, так и природные. Следы такой дуальной идеологии Золотарев находит в большинстве архаических культур Австралии, Океании, Северной и Южной Америки, в Африке, Индии и Индонезии, в Сибири и в Восточной Европе (Золотарев, Родовой строй, 50, 59, 88—92 et passim). Замечу, впрочем, что генезис дуальной организации в разных общественных группах может быть различным (см. подробнее: Леви-Строс, Структурная антропология, 17—18).

Проявление дуализма в представлениях, связанных с ориентацией по странам света, будет не раз отмечаться в дальнейшем изложении.

2x2=4: четырехчастный мир

Простейшее арифметическое действие — удвоение «дуалистского» числа 2 — приводит к построению четырехчастного пространственного мира, который в совокупности с пятой точкой центра (добавим к нашим арифметическим «упражнениям» еще одно действие, сложение: 4+1=5) вполне охватывает все возможности пространственных отношений в горизонтальной плоскости (например, на земной поверхности) Но кому и зачем нужно было производить эти арифметические действия, и какое отношение к реальным пространственным представлениям может иметь этот арифметический символизм? Круглая линия горизонта дает возможность построения мира какой угодно «членности» — 5, 6, 7 и т. д. ...

В том-то и дело, что в сложившейся на Земле природно-астрономической ситуации именно двучленность (включая биологический дуализм человека) задает при своем развитии и конкретизации четырехчленную картину мира. Восход и закат солнца, зафиксировав две противоположно лежащие точки линии горизонта и разделив круг земной на два полукруга, при дальнейшем членении окружности горизонта с неумолимостью приводят к построению оси координат, перпендикулярной первой. Человек, обращенный, скажем, лицом к востоку и спиной к западу, автоматически различает еще две стороны, образующие перпендикулярную, северо-южную ось, определяемую природно-биологическими ориентирами — «по правую руку» и «по левую руку» (ср.: Brinton, 84).

Наглядно неизбежность удвоения числа 2 в нашем случае выступает в нахождении и определении юга, который легко обозначался как точка (или сторона), в которой солнце проходит середину своего дневного пути и стоит в зените. Вычленив это направление, человек по принципу присущей ему дуалистской ориентации сразу же вычленяет и север (если юг — это «перед», то автоматически север является в качестве «задней стороны»). Именно поэтому одним из самых древних и распространенных способов образования терминов ориентации по странам света

в архаических культурах является антропоцентрический, когда страны света обозначаются как «передняя», «задняя», «правая» и «левая».

Л. И. Сем, исследовав способы выражения пространственных представлений в алтайских языках, приходит к выводу, что «в центре такой ориентации обычно находится сам человек. В данном случае пространство определяется не только по горизонтали и вертикали от основного ориентира, но и по сфере вокруг него. Некоторые из этих слов исторически, вероятно, обозначали части тела и анатомические органы человека и частично животных, а затем были перенесены и на другие объекты при ориентации их в объемном пространстве» (Сем, 234; ср. 285).

Происхождение четырехчленной композиции из двучленной констатирует и В. Н. Топоров, писавший, что «четырехугольная (обычно именно квадратная) схема совмещает в себе классификационную систему двоичных противопоставлений, описывающих мир (верх — низ, правый — левый и т. п.)» (Топоров, Квадрат, 630; ср.: Seidenberg, 315, 323). Вяч. Вс. Иванов считает, что «при наличии нескольких двоичных противопоставлений в модели мира древнего человека легко понять, что их наложение друг на друга могло привести к четырехчленным комплексам» (Иванов, Чет, 89).

Характерно, что сам образ мирового древа или мировой горы, дающий картину вертикальной структуры мира, часто отражает и представления о четырехчастной структуре горизонтального мира (Топоров, Древо мировое, 401—404). «Нередко сучья [мирового древа. — А. П.] ориентированы по странам света, ствол в сечении квадратной формы, каждая сторона его, окрашенная в определенный цвет, соответствует той или иной из основных сторон света; т. е. древо оказывается тесно связанным с горизонтальной структурой пространства. Нередко тетратомия по горизонтали выражена через образы четырех животных, симметрично располагающихся вокруг древа или по четырем сторонам квадратной мировой горы. Ту же функцию могут выполнять четыре ключа, бьющие из-под его корней, или четыре реки, стекающие в соответствии со странами света с четырех склонов горы» (Евсюков, Мифология, 57).

Сочетание четырех ориентиров в горизонтальной плоскости и двух в вертикальной дает завершенное представление о структуре вселенной. В комментарии к древнекитайской книге «Хуайнань-цзы» прямо говорится, что «четыре страны света, верх и низ называются вселенной (юй)» (Евсюков, Мифология, 59).

В древнеиндийской «Чхандогья-упанишаде» (VII, 25, 1—2) эти же шесть исконных направлений задают параметры вселенной, человеку и атману (всеобщей душе): «Это [бесконечно большое] — внизу, оно вверху, оно сзади, оно впереди, оно справа, оно слева. Оно — весь этот мир. Далее поучение относительно „я“. Я — внизу, я — вверху, я — сзади, я —

впереди, я — справа, я — слева. Я весь мир. Далее поучение об атмане. Атман — внизу, атман — вверху, атман — сзади, атман — впереди, атман — справа, атман — слева. Атман — весь этот мир» (Древнеиндийская философия, 130; ср. о тех же шести направлениях, но как странах света, в «Брихадараньяка-упанишаде», IV, 2, 4 и в «Прашна-упанишаде», I, 6; Там же, 170 и 237).

Уже в неолитическом искусстве разных стран и регионов мы можем наблюдать отражение четырехчастной структуры горизонтального мира. Вот что пишет о переднеазиатском искусстве Е. В. Антонова: «Неолит Передней Азии впервые дает доказательства существования представлений об определенной организации предметов в пространстве, простейшими координатами которого наряду с верхом и низом были четыре направления, более или менее соответствовавшие четырем сторонам света» (Антонова, Орнаменты, 14). В таком же качестве выступают многие варианты четырехчленных композиций в росписи керамики протокитайской неолитической культуры яншао (Евсюков, Мифология, 59—78). Видимо, можно согласиться с Э. Кассирером, что «нет, вероятно, такой космологии, даже сколь угодно примитивной, в которой бы противопоставление четырех основных направлений не проявлялось бы тем или иным способом как кардинальный момент понимания и объяснения мира» (Cassirer, Philosophy, 2, 98; цит. по: Раевский, Модель мира, 66).

BIOΣ, ΨΥΧΗ, ΚΟΣΜΟΣ, SOCIUM

«Всякое мифологическое мышление, все ритуалы состоят из преобразования чувственного опыта средствами семиотической системы».

К. Леви-Строс,
Структурная антропология, 89

Выше уже говорилось о психобиологической природе первичных представлений о пространстве, обусловивших дихотомичное (дуалистическое) восприятие категорий «переднее-заднее», «правое-левое», «верхнее-нижнее», и о последующем наложении (распространении) этих категорий на космос (природу) и общество. На мой взгляд, таким же образом уже по природе своей человек запрограммирован на четырехчленную картину мира, которую мы и находим в архаичных культурах (подробнее вопрос о возможности иных числовых комбинаций см. в следующей главе).

По мнению психолога Ф. Н. Шемякина, чувственная система отсчета в окружающем человека пространстве, включающая в себя понятия «вверх», «вниз», «вперед», «назад», «направо», «налево», — «общая для всех людей, так как является отражением трехмерности простран-

ства и обусловливает простейшую деятельность человека — передвижение и ориентацию в нем» (Шемякин, 41; ср. с. 46: «Разграничение пространства на четыре страны света, несомненно, связано с чувственной системой отсчета. Это подтверждается соединением названий стран света со словесной системой отсчета»). Заметим, что формулировку Протагора — «человек есть мера всех вещей», — которая как нельзя лучше характеризует антропоцентрический взгляд на пространство, подкрепляют также те термины пространственных отношений (длины, ширины, высоты), которые в большинстве языков построены на размерах частей человеческого тела (палец, локоть, фут, сажень и т. д.) или его продолжения в виде копья, аршина, полета стрелы, камня и т. д. (см.: Tuan, Space, 45—46; ср.: Топоров, Первочеловек, 302: «Части тела Первочеловека были источником сложной и разветвленной системы пространственного... ориентирования»).

Великолепный пример выведения ориентации по странам света из биологической природы человека (живого существа) дает арабский автор ал-Бируни. «Протяженность тел в пространстве бывает в трех направлениях: во-первых, в длину, во-вторых, в ширину, в-третьих, в глубину или высоту. Реальная, а не воображаемая протяженность конечна, поэтому линии, изображающие эти три направления, [также] конечны, имеют шесть концов, т. е. сторон. Если вообразить, что в их центре — я имею в виду точку их пересечения — находится животное, обратившееся лицом в одну из сторон, то для него эти стороны будут впереди, сзади, справа, слева, сверху и снизу. Если же применить эти стороны к мирозданию, они получат иные наименования. Поскольку восход и заход бывают на горизонте и первое движение обнаруживается благодаря ему же, то предпочтительнее всего и стороны определять по горизонту. Четыре стороны, а именно восток, запад, север и юг, общеизвестны, а стороны, лежащие между каждыми двумя из них, менее известны. Вместе с ними сторон становится восемь, а если прибавить к ним еще верх и низ..., [их становится] десять» (Бируни, 264).

Тезис о психофизической основе представлений древнего человека о четырехчленной структуре пространства, разделяемый рядом исследователей (Е. В. Антонова, Б. А. Фролов, М. Д. Ахундов и др.; ср. также: Ströker, 70—79), подвергся недавно критике В. В. Евсюковым (Мифология, 64—67). Обратив внимание на тот факт, что в палеолитическом искусстве не встречается символов четырехчастного пространства, в то время как психофизические характеристики homo sapiens не изменялись с момента его возникновения, Евсюков пытается вывести представление о четырех странах света из социального развития человеческого общества. Ссылаясь на социологический подход в этнологии, введенный Э. Дюркгеймом и М. Моссом, Евсюков считает, что «социальная организация мыслилась не слепком с космоса, но, напротив, именно она составляла сущность, сердцевину космоса и моделировала его» (Там же, 69);

что «классификация всех предметов и явлений в природе в абстрактные общности есть идеальное воспроизведение социальных классификаций» и что «космология в основных чертах воспроизводит социологию» (Там же, 78).

Отсюда следует вывод: «представления о кардинальных направлениях пространства возникают из фиксированного расположения в пространстве структурных частей родового коллектива» (Там же, 70). Поскольку же число групп внутри родового коллектива, связанных с определенными направлениями, могло быть совершенно различным, Евсюков приходит к заключению, что «членение горизонтального пространства на четыре части — лишь частный случай из большого числа возможных» (Там же).

Признавая вместе с тем, что древнейшая китайская мысль отличается представлением о четырехчастной структуре пространства, Евсюков предполагает, что в основе этого представления (как мы видели, чрезвычайно распространенного во всех древних обществах) лежит «четырехчастная дуально-родовая социальная организация» (Там же, 73). Причину этой четырехчастности Евсюков призывает видеть в особенностях брачных союзов в обществах, в которых в результате развития родовых коллективов происходит удвоение исходной экзогамной дуальности (Там же, 74—76).

На мой взгляд, социологический подход Евсюкова грешит некоторыми натяжками и противоречиями, ибо ставит предметы с ног на голову. Разве наличие изначальной четырехчастности человеческого организма и биологического механизма такого членения мешает тому, чтобы на определенной стадии развития человека и общества (в неолите) — когда понадобилось дать характеристику окружающему космосу и изоморфному ему обществу — они были в первую очередь использованы человеком и соотнесены с природным, по движению Солнца, членением горизонта? И если «членение горизонтального пространства на четыре части — лишь частный случай из большого числа возможных» (а как же с удвоенной экзогамной дуальностью?), то почему в большинстве классификаций их все же четыре, да и там, где их больше, они все же группируются вокруг четырех стран света, как бы наслаиваясь на них?

Кроме того, как выявили исследования древнейших изображений, сделанных человеком, четыре страны света вычленялись им уже в позднем палеолите. Исследователи приходят к выводу, что «...вертикальное [трехчленное. — А. П.] и горизонтальное [четырехчленное. — А. П.] деление мира служит одним из простейших, исходных оснований любой мифологической системы и связанного с ней изобразительного искусства и обрядности» (Фролов, Числа, 143). Эти исследования во многом ослабляют социологические позиции Евсюкова.

Таким же излишним социологизмом, на мой взгляд, грешит известный исследователь мифологии Ж. Дюмезиль, который выводит обна-

руженную им трехфункциональную структуру индоевропейских мифов, религий и самой культуры из социальной модели общества; лишь после этого триадная структурная модель становится, по мысли Дюмезиля, следующего здесь за Дюркгеймом, основой и инструментом различных символических классификаций (анализ взглядов Дюмезиля см.: Мелетинский, 75—76; о том, что трехчленный принцип классификации не был присущ только индоевропейским народам, см.: Голан, 140—148). Дуальный принцип также часто выводят из социальных отношений древнего общества. Так, по мнению А. М. Золотарева, «в дуальной организации [общества. — А. П.] первобытный человек нашел готовый трафарет, которым он пользовался при классификации внешнего мира. Разделение племени на две экзогамные ветви, столь важное для социальной жизни и поведения человека, послужило естественной основой для разделения всего по тому же принципу» (Золотарев, 291).

Мне представляется все же, что социальной дуальности предшествует личностно-биологическая. Четыре страны света, будучи естественным (с психобиологической стороны) и природно-космически подкрепленным фактором ориентации в пространстве, сами служили обществу своеобразной готовой матрицей, в которую укладывалась любая классификация, в том числе и социальная; ведь, как мы знаем, символическая классификация архаических культур включала в себя не только и не столько явления социального порядка, но и многие другие факторы его психологических переживаний, духовно-мировоззренческих представлений, климатических, астрономических, зоо- и фитологических, минералогических и прочих условий экологии. Не забудем, что биологическая четырехчленность модели мира самым близким и непосредственным образом подкреплялась не только таким мощным природным фактором, как ежедневное движение Солнца, но и ежегодной сменой четырех сезонов — весны, лета, осени и зимы.

Недаром крупный представитель «новой критики» Н. Фрай (см.: Frye, Anatomy), видевший в художественной литературе отражение ритуально-мифологических ритмов, сами эти ритмы определяет как синхронные биологическим и природным, и называет их следующим образом: 1. заря, весна, рождение; 2. зенит, лето, брак, триумф; 3. заход солнца, осень, смерть; 4. мрак, зима, безысходность. По этим ритмам Фрай распределяет персонажи и жанры мировой литературы (подробнее см.: Мелетинский, Поэтика, 110).

Вероятно, стоит внимательнее присмотреться к той же схеме Дюркгейма (см. о его концепции пространства: Kolaja, 21—23), который считал, что сам человек дуалистичен — он является существом индивидуальным и одновременно социальным. Первичные ощущения и эмпирический опыт индивида определяются его психической и биологической природой (сюда входит и ориентация в пространстве), в то время

как «коллективные представления» человека «социального» обусловливают социальные категории пространства, отражающие, в частности, территориальную организацию племени, рода и т. д. Из дюркгеймовского противопоставления индивидуального и коллективного вовсе не следует, что психофизический опыт индивида не наследуется (с последующим развитием и социализацией) коллективом.

В 1966 г. английский антрополог В. Тэрнер выступил с критикой социологического подхода Дюркгейма, при котором «в центре систематики природы находится не индивид, а общество». Тэрнер, в частности, писал: «В противоположность этому я утверждаю, что именно человеческий организм и важный для его существования опыт образуют источник всякой классификации» (Тэрнер, Символ, 78; см. о существующей критике позиции Дюркгейма в: Kolaja, 21—22). И хотя изначальной матрицей всевозможных символических классификаций Тэрнер считает цветовые символы в тернарном (тройном) наборе — белый, красный и черный цвета, его позиция, выводящая происхождение универсальных символов архаического сознания из психобиологического (BIOΣ и ΨΥΧΗ), а не социального (SOCIUM) опыта, заслуживает внимания.

[Я сказал «хотя», потому что не разделяю абсолютизирования Тэрнером цветовой символики; я склонен настаивать на первичности четырех- (пяти-) членной, ориентированной по странам света пространственной структуры как основы всех прочих видов символической классификации, выработанной архаическим сознанием; ср. критику тернарности цветовых символов у Тэрнера в: Иванов, Бинарные структуры, 214.]

Э. Кассирер, в неокантианском духе развивший символическую теорию мифа, также считал, что система отношений в пространстве архаического человека восходит не в малой степени к человеческой интуиции относительно собственного тела (оппозиции *верх/низ, переднее/заднее* и т. д.); М. Мерло-Понти рассматривал человеческое тело как медиатор между сознанием и природой в «префлекторном» (= архаическом) сознании, а К. Леви-Строс, воспитанник французской социологической школы, представлял себе архаическую мысль довольно свободной от социально-племенной «идеологии» (подробнее см.: Мелетинский, Поэтика, 39—44, 50, 78—79; ср. там же, 171 высказывание Мелетинского о «проецировании в природный мир человеческих свойств и родоплеменных отношений и, обратно, представлении социума и культуры в природных терминах» как характерной черте мифологического моделирования). Представители феноменологической школы полагают, что «пространство действия», как и «пространство обозреваемое», будучи негомогенным и анизотропным, становится ориентированным благодаря центральному положению субъекта действия или наблюдения, т. е. человека с его заданными природой параметрами —

передним и задним, правым и левым, верхом и низом (см., например: Ströker, 65—79; Goszlonyi, 2, 824—834; Tuan, Space, 35).

Последователь З. Фрейда К. Г. Юнг, развивая свою теорию «коллективного бессознательного», сформулировал понятие *архетипа*, которое предполагает существование у человека априорных, инстинктивных «мыслеформ», воздействующих на многие стороны сакрального и профанного бытия человека (Юнг, Архетип, 65, 72—73, 98—99, 165—173, 191—193). Один из таких архетипов он видит в четверичности (кватерности), которая образует основу всякого суждения (Jung, Mandala, 115—117; Юнг, Архетип, 68, 166—173, 254). Юнг подробно исследует этот архетип, в том числе и в пространственном отношении, отмечая его универсальность и древность; более того, он считает, что «четверица является более или менее непосредственным образом Бога, проявляющего себя в творениях», а «поскольку этот архетип принадлежит к очень важным и влиятельным, его сравнительно частое появление представляет собой немаловажный фактор для любой theologia naturalis» (Юнг, Архетип, 170—171).

Если признать, что сновидения часто отражают «коллективное бессознательное», то заслуживает внимания то, в какой форме они выражают идею кватерности. В практике Юнга они выглядят так: «Этот символ появляется и в других сновидениях, обычно в форме круга, разделенного на четыре части, в некоторых сновидениях пациента из той же серии он принимает также форму неразделенного круга, цветка, квадратной площади или комнаты, четырехугольника, глобуса, часов, симметричного сада с фонтаном посредине, четырех людей в лодке, в аэроплане или за столом, четырех стульев вокруг стола, четырех цветов, колеса с восемью спицами, звезды или солнца с восемью лучами, круглой шляпы, разделенной на восемь частей, медведя с четырьмя глазами, квадратной тюремной камеры, четырех времен года, корзинки с четырьмя орехами, мировых часов с диском, разделенным на 4x8=32 подразделения и т. д.» (Юнг, Архетип, 166). Тот же принцип четырехчастной мандалы Юнг видит и в «квадратуре круга» (quadratura circuli) средневековых алхимиков (Jung, Mandala, 115).

Соглашаясь с «архетипическим» пониманием кватерности Юнгом, я думаю, что он все же несколько абсолютизирует психологическую природу явления, не видя под психологическим покровом биосоматической и природно-физической основы. Как раз в четверичном архетипе, широко проявившемся в каждом члене цепочки: ΒΙΟΣ, ΨΥΧΗ, ΚΟΣΜΟΣ и SOCIUM, эта физико-биологическая основа, постоянно воспроизводящая четверичность в психологии и обществе, особенно очевидна. Ввиду сказанного несколько искусственным кажется удивление Юнга, когда он встречается с отражением четверичности в снах своих пациентов, не знакомых с тонкостями теологической и философской мысли, которая оперировала категорией кватерности (см., например: Юнг, Архетип, 68,

166, 169). На мой взгляд, эта ментальная категория реализуется и подтверждается в жизни человека на каждом шагу.

В этом смысле дальше Юнга идет последователь его психоаналитической школы Дж. Кэмпбелл, который подходит к мифологии с биологизаторских позиций, видя в мифологических мотивах отражение прежде всего личного физико-психологического опыта человека, связанного с земным тяготением, суточной сменой дня и ночи, света и тьмы и т. д. (см: Campbell J., Masks, 1—4; Idem, Bios, 324—343).

В связи с нашей проблематикой стóит проанализировать, как рассматриваются вопросы восприятия пространства в различных дисциплинах «психологической географии». В этой сфере нас хорошо ориентирует недавний русский перевод книги Дж. Голда «Психология и география: Основы поведенческой географии», к которой мы и обратимся.

В рамках концепций энвайронментализма и особенно его направления — географического детерминизма, развивавшихся в XIX — начале XX в., принято было первостепенное значение придавать влиянию на человека природной среды (см. о проблемах, связанных с этими направлениями. Голд, 51—59). Позднейшие исследования, оплодотворенные перцептуальными принципами гештальтпсихологии и развившиеся затем в новую науку — «поведенческую географию» (behavioural geography), пытались более гибко и точно подходить к проблеме соотношения природной среды и человека, вычленяя «психофизическое поле, в котором феноменальные факты организуются в особые образы, или структуры (гештальты), и получают ту или иную ценность в зависимости от культурного контекста» (Kirk, 366; Голд, 60—63) Теоретики гештальтпсихологии вообще считали, что «структурализация внешних воздействий является врожденной способностью мозга, и с этих позиций старались объяснить восприятие и другие когнитивные процессы. Они считали, что на первой стадии восприятия происходит вычленение „фигуры" (структуры, „гештальта") из „полигона" (фона)» (Голд, 85).

Несмотря на критику этого взгляда (особенно со стороны бихевиористов, считавших, что разум новорожденного представляет собой tabula rasa), роль инстинктов в процессе восприятия окружающего мира также не может совсем отрицаться (Голд, 86). Это подтверждается и исследованиями особенностей познания пространства детьми (Piaget/Inhelder; Werner/Kaplan), чьи представления, основанные на врожденных рефлексах, в процессе их развития по мере приобретения и усвоения ими нового опыта, перед лицом встающих проблем трансформируются в представления более высокого уровня (Голд, 88—94).

В свете изложенного представление о четырех странах света видится мне превращением изначального инстинктивно-физиологического восприятия пространства (соответственно частям человеческого тела) в представление более высокого порядка о четырехчленном строении мира (соответственно странам света) в результате приобретения внешнего

опыта и освоения окружающей среды (наблюдения за движением солнца) (ср.: Gosztonyi, Der Raum, 2, 828—832). Именно так представлял Ж. Пиаже понятие адаптации — «переход от низших форм поведения, опирающихся на механизмы рефлекторной и физиологической природы, через освоение процесса восприятия и ориентированного на активную деятельность поведения к его высшим формам, опирающимся на механизмы передачи символов и абстрактных понятий» (Голд, 89; ср. о схожих взглядах последователей Пиаже: Там же, 90—94).

Известный представитель «человеческой географии» (human geography) Туан также настаивает на том, что реакции человека на ландшафтные особенности тесно связаны с внутренними врожденными структурами, определяемыми анатомо-физиологическими особенностями человека, а именно тем, что он — прямоходящее существо с лево-правосторонней и передне-задней симметрией (Tuan, Ambiguity, 411—423; Idem, Space, 34—37). Юнг и Смит считают, что символ «круг с вписанным в него крестом» отражает внутренние, биологически свойственные человеку особенности мыслительной деятельности человека (Jung, Man; Smith, Symbolic Meaning, 159—164; ср.: Brunner, Zum Raumbegriff, 618; Голд, 146—148).

В том, что четверичность является архетипической категорией мышления человека, убеждает, в частности, рассмотрение самых универсальных символов архаических культур, во многом унаследованных последующими цивилизациями, — таких как квадрат, крест, свастика, мандала и др., к анализу которых мы и приступаем.

Символы и модели сакрального пространства

Квадрат и круг

Квадрат и круг — это первичные геометрические фигуры, отражающие архаические представления о времени и пространстве (Seidenberg, 269—327).

Круглая линия горизонта, круговой годичный цикл, ежедневное движение Солнца по небу давали древнему человеку представление не только о «круглости» пространства, но и о движении времени. Круг — это движение, динамика, незавершенность, это временна́я цикличность, день, месяц, год, это женское начало (vagina). В то же время, будучи проекцией шара — совершенной в философской медитации фигуры, круг также получает эти свойства — бесконечности, законченности и высшего совершенства. Недаром сфера (шар) — это одна из наиболее распространенных моделей космоса в целом (ср. черепаху, яйцо, диск и т. д. как алломорфы круга), а слово «круг» входит в номинацию мира и космоса во многих языках (ср. лат. orbis terrarum, др.-исл. heimskringla, др.-в.-нем. erda-ring и многие другие; см.: Топорова, Семантическая структура, 22—26).

Круг, воспринимаемый в иных кодах символической классификации, — это и домашний, как правило, круглый и обслуживаемый женщиной очаг. Квадрат же (часто со вписанным в него крестом) — это порядок, стабильность, упорядоченность космоса в его чисто пространственном аспекте, это мужское формообразующее, государственное начало. Поэтому квадратен общественный очаг, как он описан, например, в церемониях Агни в Индии.

В древнем Китае земля воспринималась как квадрат, небо — как круг («квадрат внизу, круг вверху», — говорили китайцы). В Пекине до сих пор сохранились два мощных алтарных сооружения — круглый «Алтарь Неба» и квадратный «Алтарь Земли» (см.: Soothill, 90; Васильев Л. С , Культы, 380—381). Понятно, что их соединение, — а именно эта процедура была прерогативой императора («Сына Неба», живущего на Земле), ежегодно приносившего жертвы на обоих алтарях, — давала графически квадрат и круг, вписанные один в другой. Недаром эта символическая фигура — квадрат, вписанный в круг, — часто изображалась на китайских монетах и бронзовых зеркалах ханьского времени (Сычев/Сычев, 20). По мнению А. Голана, круг уже в палеолите и неолите служил символом неба (Голан, 18).

Образ земли как квадрата встречается во многих космологиях народов мира — у индийцев, египтян, жителей Месопотамии, тюрок и др. (см.: Евсюков, Мифология, 73—74).

Тезис о временно́м значении круга и пространственном — квадрата подтверждается следующим древнекитайским наблюдением: будто бы «конфуцианцы носят круглую шапку [в знак того, что] познали время небес; ходят в квадратной обуви [в знак того, что] познали форму земли» (Мудрецы Китая, 262). В гимнах Ригведы колесо (*чакра*) также понималось как символ времени и года (Индуизм, 448—449).

Еще в древней Индии знали, что человеческое тело при вытянутых горизонтально в разные стороны руках, образовывало фигуру, которая по вертикали (от пят до макушки) и по горизонтали (между кончиками средних пальцев рук) образовывало квадрат. В этой совершенной фигуре индийцы видели форму, идентичную фигуре Махапуруши («Великого Пуруши») — совершенного, космического человека, первоначала всего, универсального Бытия (Kramrish, I, 42). Так само тело составляло биологическую основу восприятия мира как квадрата.

По мнению исследователей, квадрат (ромб, прямоугольник) в орнаментальном искусстве возникает и находит широкое распространение при переходе человека к оседлому образу жизни, от собирательства и охоты к земледелию и скотоводству, т. е. к производящему хозяйству. Е. В. Антонова в этой связи замечает: «С образом пространства как четырехсторонней фигуры можно связывать широко распространенные квадратные, ромбические и крестообразные мотивы в изобразительном

творчестве древних земледельцев Передней и Средней Азии» (Антонова, Очерки, 71; такие мотивы распространены и в других древних земледельческих культурах, см. с. 212). Заслуживает в этой связи мнение К. Г. Юнга и Х. и М. Аргуэлес о том, что «круг неизбежно символизирует процессы природы и космоса как целого, в то время как квадрат отражает вселенную, связанную с человеком и организованную им» (Аргуэлес, 34).

Квадрат недаром является геометрической фигурой, лежащей в основе многих сакральных предметов и действий. Квадрат (или прямоугольник) образует план китайской сакральной столицы и пагоды, столицы ацтеков Теночтитлан, индуистского храма, месопотамского зиккурата, египетской и индейской пирамиды, античного храма, христианской церкви, сибирского чума, среднеазиатского города-крепости и т. д. — всего того, что являло собой imago mundi (образ мира) (Топоров, Квадрат, 630). Квадратное основание христианской церкви и купольное завершение ее вертикальной части также, вероятно, символизируют четырехугольность земли и круглость неба, сопряжение которых в культовой постройке должно передавать идею храма как модели космоса; частое пятикупольное строение крыши храма (четыре купола по четырем странам света и пятый в центре) призвано усилить это впечатление (ср.: Сычев/Сычев, 22). То же справедливо в отношении переднеазиатских мусульманских мечетей и мавзолеев (см.: Голан, 86).

Четырехчленная классификация выходит за рамки только пространственных отношений. Как писал В. Н. Топоров, «квадратная структура использовалась для описания не только пространственного состава вселенной (страны света, направления, центр) и основных координат (четыре части суток, четыре времени года, четыре мировых века, четыре человеческих возраста), но и целого ряда четырехчленных классификаций в социальной сфере [четыре социальных класса, четыре ранга (ср. социальную иерархию в Китае эпохи Чжоу), четыре варны, касты, четыре брачных класса]» (Топоров, Квадрат, 630).

Так, четырехугольно-круглая горизонтальная конструкция, ориентированная по странам света и соединенная с вертикальной осью, становилась принципом, организующим любое сакральное пространство и любую ритуальную конструкцию: сам ритуал, храм, мандалу, икону, и т. д. Круг и квадрат являются, таким образом, средствами моделирования космоса. Недаром квадрат как фигура, основанная на числе 4, играл такую большую роль в нумерологических и геометрических системах мира; в частности, у пифагорейцев число 4 символизировало совершенство и законченность всего и даже справедливость (см., например: Philo Alex De opificio mundi, 15, 47; ср.: Dölger, Sonne, 90—94).

В этой связи едва ли следует рассматривать структуру мира, обозначаемую как квадрат (земля), вписанный в круг (небо), (или наоборот)

как специфически индоевропейское наследие (см., например: Лелеков, Отражение, 7—8; ср.: Голан, 18—21).

Крест

Крест — это концентрированная и выразительная передача идеи центра и четырех основных направлений, идущих изнутри вовне (Топоров, Крест, 12). Таким образом, четыре страны света становятся конституирующим фактором при создании креста — одного из самых универсальных мифопоэтических и религиозных символов человечества. Сакрализация ритуального пространства, производимая крестом, заключается в выделении сакрального центра как высшей концентрации божественной силы и маркировании исходящих из этого центра направлений, которые в данном случае представляют указание на страны света (подробнее см.: Klimkeit, 99—115) Даже христианский крест, на котором был распят Иисус, мог осмысляться как «крест, который... соберет в единое целое четыре страны света квадратного мира» (см. стихотворение Седулия Скота в эпиграфе к книге).

Источниками образа креста считают, кроме того, мировое древо в его нормальном вертикальном виде, а также солярную идею (солнце с исходящими из него лучами), схему воловьей упряжки, антропоморфную модель божества или человека, колесо с четырьмя спицами, в некоторых случаях даже фаллос (ср. шиваистский *лингам*) и т. д. (Топоров, Крест, 12—13; Голан, 98—99). Распространена также точка зрения, что крест символизирует собой две перекрещивающиеся деревянные палочки, трением которых друг о друга в древности добывали огонь, см.: Нейхардт, Происхождение креста, 5). Однако все это — или дополнительные интерпретации, переосмыслявшие в ходе истории первоначальный смысл креста как символа космоса с четырьмя странами света (крест как символ Солнца у индоевропейцев), или слабо обоснованные предположения современных исследователей (А. Голан считает их «шаткими объяснениями», «бездоказательными формулировками» и «субъективными домыслами», см.: Голан, 98). Сам он склоняется к трактовке этой графемы как идеограммы солнца в виде летящей птицы (так уже Бобринский, 72), отмечая вместе с тем, что представление о четырехсторонности земли — черта первобытного сознания и что «крест как символ бога земли и преисподней происходит и от изображения птицы, и от обозначения четырех стран света» (Голан, 100—105).

Справедливо писал о «пространственном» значении креста Б. А. Рыбаков: «Одним из древнейших выразителей этой идеи пространства, окружающего нас со всех сторон, был знак креста, зафиксированный (за несколько тысяч лет до возникновения христианства) у древних земледельцев энеолита Крест помещали внутри солнечного круга, чтобы обозначить повсеместность его света, распространяющегося во все стороны.

Этих сторон было четыре. И до сих пор в нашем языке сохранилось выражение: «пустить на *все четыре* стороны», «со всех *четырех* сторон». В XIX в. богомольцы-паломники, отправляясь на богомолье, крестились и клали поклоны, прощаясь с родными местами, «на все четыре стороны». Почему именно четыре? Ответ ясен — это основные и простейшие географические координаты: восток и запад, юг и север. Или еще проще: вперед и назад; вправо и влево. Идея координат, умение определять страны света появились, очевидно, еще у бродячих охотников мезолита, выбравших в качестве ориентира Полярную звезду, единственную неподвижную звезду небосвода, «ось мира». Восток и запад определялись по восходу и закату солнца, север — по Полярной звезде, а полдень по апогею солнца, по самой короткой тени» (Рыбаков, Язычество Руси, 550—551).

Утверждение в орнаментальном искусстве креста как магической фигуры относится, по археологическим данным, к неолитической эпохе, после чего он появляется во многих культурах в качестве символа жизни, плодородия, бессмертия, процветания, удачи (Евсюков, Мифология, 62—63; большой изобразительный материал собран и проанализирован Е. В. Антоновой, см: Антонова, Очерки, 73—76, 212—213 и А. Голаном, см.: Голан, 97—108). Голан прослеживает возникновение креста еще в палеолите, хотя значение его как символа четырех стран света пришло позже, в эпоху неолита; распространение его в переднеазиатском районе приходится на период с VII по IV тыс. до н. э., в Египте он появляется в эпоху Среднего царства, а в Европе — в V—IV тыс. до н. э. (Там же, 97, 104). Б. А. Фролов удревняет восприятие креста как графемы четырех стран света до палеолита и даже предполагает существование этого понятия у неандертальца (Фролов, Числа, 118, 143).

Крест как символ солнца появляется у индоевропейских касситов ок. 1400 г до н. э., но это не отменяет и не перечеркивает исходного пространственного, четырехчленного значения креста. По мнению В. В Евсюкова, «крест (колесо) как знак солнца и огня есть, во-первых, локальное, а во-вторых, частное и сравнительно позднее переосмысление гораздо более древних и общих понятий» (Евсюков, Мифология, 63; ср.: Даркевич, 57—59 о кресте как символе солнца и огня у древних славян)

Действительно, необязательно все крестообразные мотивы в изобразительном искусстве архаических культур должны быть связаны с символикой пространства. Отметившая это обстоятельство Е. В. Антонова считает тем не менее, что «возможность иных интерпретаций не снимает правомерности предлагаемой (т. е. пространственной. — А. П.). Важным аргументом в ее пользу служит несомненная актуальность для древних и традиционных обитателей Востока ориентации в пространстве, играющей важную роль в различных ритуалах и магических действиях» (Антонова, Очерки, 75).

Деление мира на четыре части, четверти, квадранта, сегмента широко документировано во многих культурах Евразии. Число «четыре» в пространственном отношении означало всю совокупность пространства, весь мир, вселенную. Недаром в Ассирии Тиглатпаласар III именовал себя торжественно как «царь вселенной, царь Ассирии, царь Шумера и Аккада, царь четырех частей [света]» (AR, I, 781), а Ашшурбанапал говорил о себе так: «Я, Ашшурбанапал, великий царь, могущественный царь, царь вселенной, царь Ассирии, царь четырех сторон [света]» (AR, II, 842). Известно, какое большое религиозно-символическое значение приобрел крест в христианстве.

Соотнесенность креста со странами света в модели мира отмечалась и Л. Леви-Брюлем для индейцев Северной Америки: «Почти у всех индейцев „краснокожих" четыре и кратные ему числа имели священный смысл, так как они относились специально к четырем странам света и к дующим с этих сторон ветрам, причем знаком или символом, употреблявшимся для числа четыре, был греческий равноконечный крест...» (Леви-Брюль, Первобытное мышление, 105—106).

Заметим, что и в астрологической символике, употребительной до сих пор, среди традиционных обозначений планет Земле приписан в качестве символа круг со вписанным в него крестом (Солнце также представлено кругом, но уже с точкой внутри).

Крест часто выступает как сакральный план храма, алтаря, культовой площадки, города, поселения, подчеркивая этим изоморфность сооружения образу космического мира (ср. крест в плане христианского храма, образуемый осями нефа [восток-запад] и трансепта или халцидики [север-юг]). Крест внутри круга считается одним из древнейших символов города в различных культурах (Голд, 147—148). Древнеегипетский иероглиф, обозначавший «город», представлял собой диск с вписанным в него косым крестом, так же изображался по-ассирийски военный лагерь; крестообразный четырехчастный знак представляет собой и китайский иероглиф для слова «город» и схему Рима, и план «лагерей викингов» в Дании (Szabó, 266—274; Brunner, Zum Raumbegriff, 618; Голан, 104, 106).

Восьмиконечный крест, несомненно, отражает во многих мифологиях четыре основные страны света с четырьмя промежуточными (большой иконографический и мифологический материал, связанный с восьмичленной моделью мира, собран А. Голаном [Голан, 152—153]).

Замечу кстати, что в *шестиконечной звезде* — широко распространенном в Евразии со времен раннего неолита изображении — А. Голан также усматривает знак стран света, только не четырех, как в кресте, а шести (восток и запад расщепляются на четыре точки — летнего и зимнего восхода или захода солнца); в отличие от креста, отражающего представление о земной горизонтальной поверхности, шестилучевая звез-

да должна была символизировать стороны горизонта в небесной сфере (Голан, 150).

Свастика

Слово свастика происходит из Индии и означает на санскрите «быть благим» («су» — *благо* и «асти» — *быть*). С древнейших времен, еще с эпохи верхнего палеолита, она была широко распространена в качестве сакрального орнамента у народов Евразии (в Китае, Индии, Месопотамии, на Балканах, на Крите, в классической древности, в раннем христианстве, у славян языческого периода и вплоть до XIX в., на Северном Кавказе и т. д.). Более слабо она представлена у семитских народов, в Египте, в Юго-Восточной Азии; в Африке, Океании и Австралии она осталась неизвестной, хотя в доколумбовой Америке была распространенным символом (Jobes, II, 1517; Голан, 120).

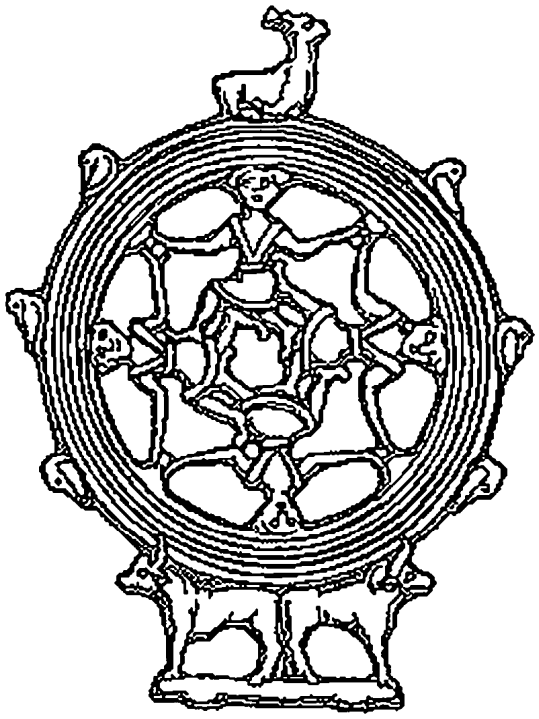
Существует множество теорий, объясняющих происхождение свастики и ее символику (см., например, работы: Zmigrodski; Wilson Th.; Lechler). Свастику понимали и как естественный орнаментальный элемент, и как перекрещивание линии туловища и изогнутой линии рукоположения, и как символ круговорота солнца, и как четыре полумесяца, символизирующие четыре фазы луны, и как изображение вращающегося горящего креста, и как скрещение двух зигзагов молний, и как изображение инструмента, которым добывали огонь и т. д. (подробный разбор точек зрения с указанием литературы см.: Голан, 120—121).

Чаще всего в свастике видят символ солнца, солярный знак; так, собственно, она и толковалась в Индии, поскольку с ведических времен служила эмблемой Вишну — солярного бога. Я думаю, однако, что солярное толкование свастики не мешает видеть в ней изначальную космограмму, отражающую строение вселенной: ведь в ее основе лежит тот же крест, который рассмотрен выше, символизирующий исходящие из центра четыре страны света (Топоров, Крест, 14; Евсюков, Мифология, 62; ср. также: Аргуэлес, 36: «Свастика, разновидность креста, одинаково широко распространена и в Старом, и в Новом Свете. Ее образ чаще всего связывается с представлением о действии или изменении; она означает путь солнца, собирающего воедино четыре кардинальные точки — север, юг, запад и восток, — определяя начало сезонов. В свастике или кресте, что бы они ни выражали, ключевым моментом является связь четырех точек с центром и через центр друг с другом»). Недаром, вероятно, в индийской астрономии свастика употреблялась для обозначения дней солнцестояний и равноденствий, т. е. четырех точек годового движения солнца, соотносимых как с четырьмя сезонами, так и со странами света (Индуизм, 398). Древние греки называли свастику «тетраскелион» — «четырехсторонний каркас», подразумевая под этим един-

ство четырех стран света (или четырех стихий), а позже в Европе она была известна как «гамматический крест» т. е. крест, составленный из четырех греческих букв — «гамм» (Г).

Э. Унгер, проанализировавший древнейшие датируемые изображения свастики в Месопотамии (ок. 3200 г. до н. э.), пришел к выводу, что они представляют собой символический образ четырех ветров (=крыльев), «вихря» (Wirbelsturm) (Unger, Hakenkreuz, 3—6). Л. Легрейн также видит в свастикообразных изображениях, построенных из фигур животных и людей, в большом количестве найденных в раннединастическое время в Уруке, сходство с «розой ветров» (Legrain, 37). Свастику же, составленную из четырех бегущих по кругу мужчин (Ibidem, N 393, 518), он сопоставляет с титулатурой царей Месопотамии — «владыка четырех стран света».

К 1400 г. до н. э. восходит бронзовое навершие штандарта из касситского культурного региона (Иран) в форме круга из шести слоев, который несут на себе два быка. По внешней стороне круга справа и слева плывут шесть уток, а венчает круг олень — символ бога неба Внутри круга расположены фигуры четырех богинь, изображенных в коленопреклоненном беге и обращенных к центру ногами По мнению Унгера, все изображение представляет собой картину мира (на быках стоящий мир, омываемый океаном и увенчанный символом бога неба), а в виде свастики изображенные фигуры — те же символы четырех ветров, что и на шумерских свастиках (Unger, Hakenkreuz, 7).



Бронзовое навершие штандарта из Ирана ок. 1400 г. до н. э.

Свастичные «крылья» могут также быть образованы головами птиц (у шумеров), лошадей (у скифов), молоточками Тора (в Исландии). Это приводит Унгера к выводу о ветрах как основе символики свастики (Unger, Hakenkreuz, 11).

По мнению А. Голана, проанализировавшего большой иконографический материал, древнейшие свастичные изображения представляют собой один из вариантов идеограммы понятия «четыре страны света», «четыре края земли»; в этом он видит происхождение свастики (Голан, 121: «неолитическая свастика идентична неолитическому кресту, т. е. является условным обозначением понятия „четыре стороны света" и служила символом бога земли»; ср. с. 122 о позднем, солярном истолковании свастики и креста: «вероятно, свастика обозначала годовое движение солнца, а крест — суточное»).

По представлениям индийцев, у которых свастичный знак был в особом почете, слева направо (по солнцу) направленная свастика (т. е. с концами креста, загнутыми по часовой стрелке) означала благоприятное и мужское начало, а справа налево (она называлась sauvastika) — зловещее и женское (Unger, Hakenkreuz, 12; Cuillandre, 294 sqq; Индуизм, 398). Некоторые исследователи видят в «левой» свастике полет солнечной птицы (солнца) осенью и зимой на север, а в «правой» — полет весной и летом на юг (см.: Голан, 122); в оккультизме по движению солнца направленная свастика считается отражающей человеческий взгляд, против движения солнца — божественной (Jobes, II, 1517).

В. Николов полагает, что правосторонняя свастика, связанная с годовым движением солнца, могла родиться из наблюдений за движением солнца только в случае обращенности наблюдателя к западу; там с момента зимнего солнцестояния до летнего видно ежедневное смещение захода солнца слева направо; левосторонняя свастика символизирует в таком случае ежедневные смещения точки захода солнца в обратном направлении в осенний период (Николов, 51—52). У ранних христиан в большом почете была справа налево направленная свастика, образцы которой были найдены, например, в катакомбах Рима (Unger, Hakenkreuz, 10).

Таким образом, свастика — это не просто символ солнца, но и модель вселенной, еще одна разновидность imago mundi (см.: Bieder, passim).

Мандала

Мандала (санскр. mandala — «круг», «диск», «круглый») — это символическое изображение космических сил, состоящее из квадратов и кругов, вписанных друг в друга. Выше уже отмечалась связь круга с временем и небом, а квадрата — с пространством и землей; поэтому «мандала — это космическая диаграмма координации циклов времени и пространства, объединения путей неба и земли» (Аргуэлес, 62). Родив-

шись в Индии, мандала представляла собой схему космоса, силы которого чертящий ее надеялся вовлечь в свои ритуальные действия, будь то молитва богам или план будущего храма. Она широко употреблялась в мистических и ритуальных сферах во многих религиях, особенно в индуизме и буддизме, в том числе тибетском и японском (см.: Tucci, The Theory, 22—25, 85—87 et passim; Jung, Mandala; Rykwert, 163—168; Dale Saunders, 155—158; Виноградова, 65—81; Топоров, Мандала, 100—102).

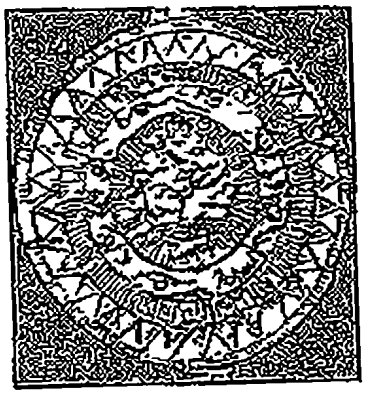
В буддизме, где мандала стала одним из основных сакральных символов, она служит средством медитации для зримого представления образов богов (*янтра*). Цель такой медитации — познание духовного и чувственного миров как обманчивой иллюзии своего «я».

Вот как описывается типичная мандала В. Н. Топоровым: «Наиболее характерная схема мандалы представляет собой внешний круг с вписанным в него квадратом; в этот квадрат в свою очередь вписан внутренний круг, периферия которого обозначается обычно в виде восьмилепесткового лотоса или восьми членений, сегментирующих этот круг. Квадрат ориентирован по странам света, связанным к тому же с соответствующим цветом примыкающего изнутри пространства квадрата (ср. в ламаизме мандалу, где север — зеленый, восток — белый, юг — желтый, запад — красный, хотя в данном случае цвет мотивируется прежде всего объектом, изображаемым в центре)... Наиболее универсальна интерпретация мандалы как модели вселенной, „карты космоса", причем вселенная изображается в плане, как это характерно и для моделирования вселенной с помощью круга или квадрата... Стороны квадрата, вписанного во внешний круг, моделируют основные направления, пространственные координаты вселенной, точки входа которых в обитаемый мир заслуживают особого внимания и охраны. Поэтому нередко именно в этих местах квадрата, в Т-образных вратах, помещаются так называемые локапалы или махараджи — „великие цари": Вайшравана на севере, Дхритараштра на востоке, Вирудхака на юге, Вирупакша на западе» (Топоров, Мандала, 100—101).

Принцип мандалы известен многим древним культурам (ср.: Tucci, The Theory, 22: «It must not be imagined that the pictorial representation of the mandala is peculiar to the Buddhists, who have, indeed, only given greater precision to the elaboration of a most ancient intuition»). Так, будучи по сути своей космограммой (по выражению Дж. Туччи, — «психокосмограммой»), «картой мира», мандала проступает в большинстве древних и средневековых «mappae mundi», часто представляющих скорее религиозно-сакральное видение мира, нежели географическую карту. Таковы древнейшие карты мира Вавилона и Египта, Греции и Рима, многие средневековые «mappae mundi», различные «карты-планы» идеальных городов или монастырей (например, изображения «Небесного Иерусалима»), карты-схемы мира индейцев доколумбовой Америки (например, песчаные рисунки у индейцев *навахо* или знаменитый камень Солнца ацтеков), восьмилепестковые

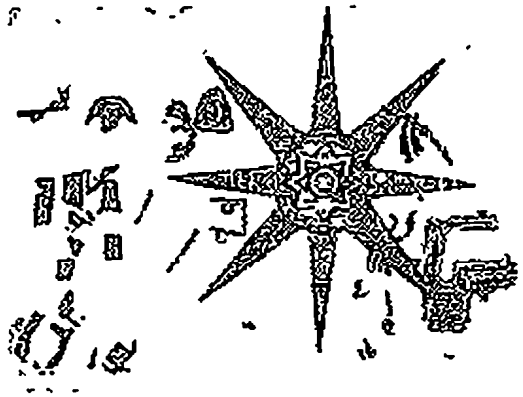
гавайский Цветок Солнца и австралийский камень чуринга и др. Мандалы сопоставляют с китайскими схемами вселенной на бронзовых зеркалах эпохи Хань, с символикой изображений на шаманских бубнах, с планами мегалитических сооружений Евразии (например, с камнями Стоунхенджа). Они широко используются в мантике и астрологии, являясь моделью космоса, с которой удобно работать, устанавливая связь между макро- и микрокосмом.

Финикийский алтарный стол VIII—VII вв. до н. э.

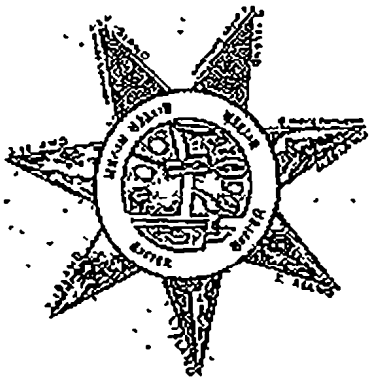


Золотой диск из Моордорфа сер. II тыс. до н. э.

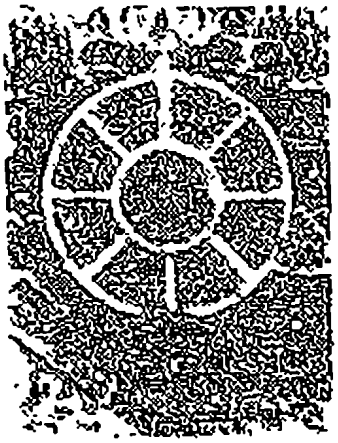
Китайское бронзовое зеркало династии Хань



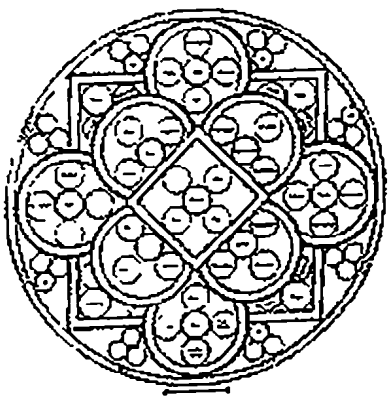
Фреска из Телейлат Гассул (ок. Мертвого моря) II тыс. до н. э.



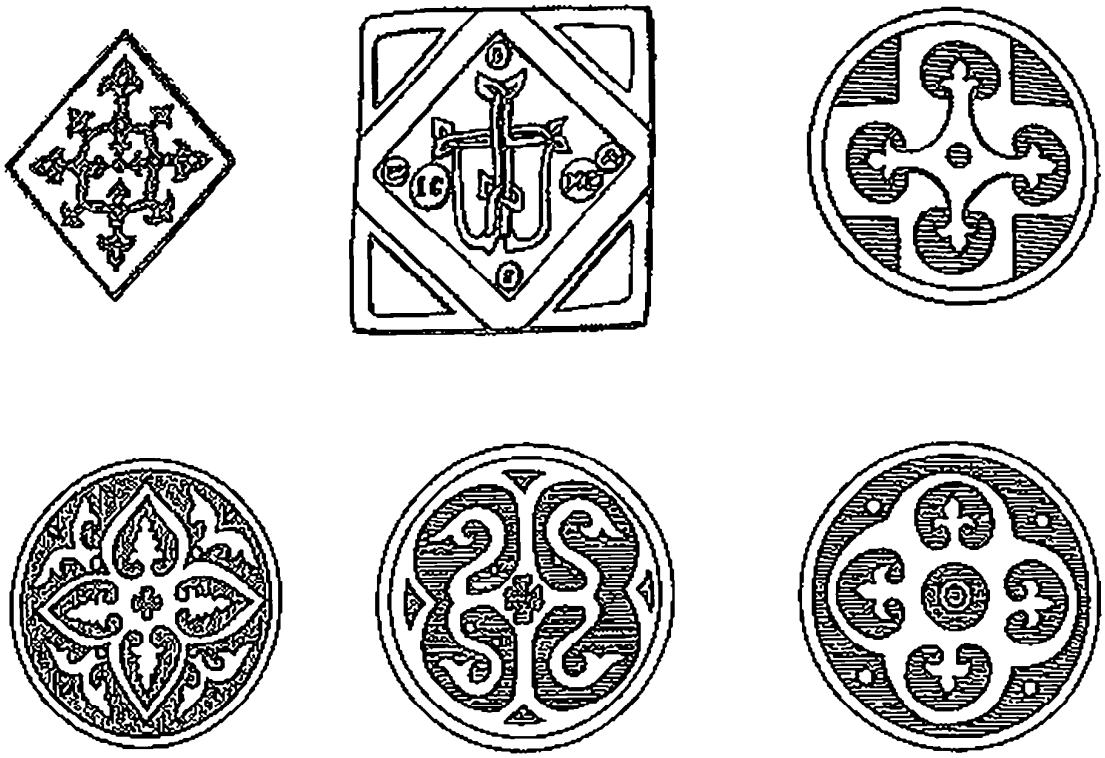
Реконструкция вавилонской карты мира ок. 600 г. до н. э.



Шамбала, северный рай тибетского буддизма



Реконструкция витража в Лозаннском соборе



Четырехчастная композиция в древнерусском орнаменте

Вот как описывает устройство полей для игры в мяч древних мексиканцев и их связь с космологией Э. Зелер: «Земля, как и поле для игры в мяч, распространяется во все концы, образуя центральную зону и четыре зоны по сторонам света, каждая из которых делится на две половины — правую и левую. Таким образом, появляется девять районов, у каждого из которых свой бог хранитель. Так объясняется мандала. В центре — бог огня „Господин бирюзы", „жилище которого в пупе земли" и который является господином четырех сторон света (nauhyo teculli). В каждом из четырех районов земли стоят по два бога-хранителя» (Seler, 16; перевод по: Семека, Символы, 110) Этот пример показывает универсальность принципа мандалы в описании вселенной у большинства архаических народов мира.

Как видно из вышеизложенного, для мандалы чрезвычайно важен центр и страны света, имеющие первостепенное значение в структуре изображения. «Универсальность Мандалы заключается в одной ее постоянной — *принципе центра*. Центр — начало Мандалы, начало и происхождение всех форм и процессов, включая и проявление форм во времени... Центр и полюса — вот ключи к пониманию Мандалы» (Аргуэлес, 8, 13; ср.: Jung, Mandala, 80). Аргуэлес видят в Мандале не только отражение космической структуры, но и мира человека: «В своей сути каждый человек — центр собственного компаса и собственных *карди-*

нальных точек — севера, юга, запада и востока... То, что находится впереди, сзади, слева и справа от него, становится четырьмя основными, кардинальными направлениями, то, что над- и под-, становится прошлым и будущим, а центром всегда остается индивидуум, носитель сознания вечного *настоящего*» (Там же, 9—11).

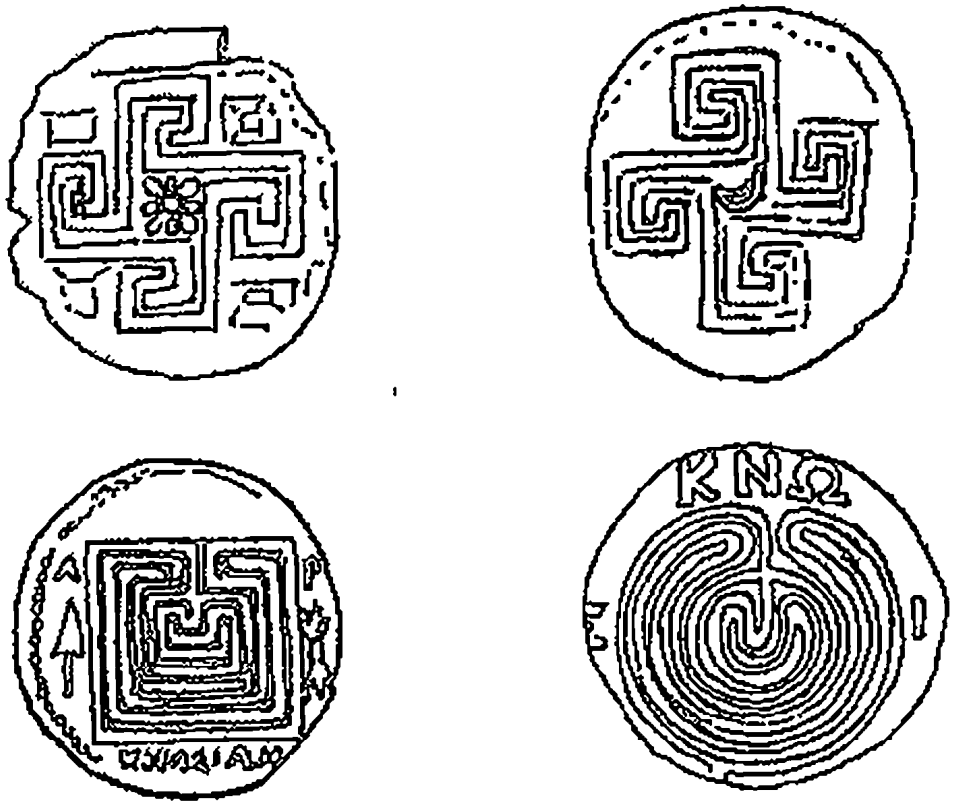
Будучи моделью космоса, мандала лежит в основе большинства сакральных построек, ориентированных по странам света и имеющих в плане квадрат и/или круг — египетские и мексиканские пирамиды и храмы, вавилонские зиккураты, иранские храмы огня, индуистские храмы, иудейский храм Соломона, христианские храмы, китайские и японские пагоды, буддистские ступы и т. д. (Там же, 38; ср.: Виноградова, 73—74 о связи японской мандалы с «системой организации храмового пространства, подчиненного идее космоса» и с регулярной прямоугольной планировкой средневековых городов Японии). Как мы видели в главе об Индии, основанию и строительству индуистского храма предшествовало составление «Vastū-puruṣa-mandala» — сакрального плана храма, а на самом деле космограммы, большого космоса в миниатюре (ср.: Rykwert, 163—168). Простейшая мандала города во многих цивилизациях — круг со вписанным в него крестом — представляется, по словам П. Ф. Смита, как «a symbol condensate of the entire universe» (Smith, 161).

Психоаналитические опыты, произведенные К. Г. Юнгом со своими пациентами, показали, что их графические опыты часто представляют собой мандалу, которую Юнг склонен считать «универсальным воздействием архетипа» (Jung, Mandala, 74; см. там же: «Ich habe mich dann durch mein eigenes Studium überzeugen können, daß Mandalas in allen Zeiten und Zonen gezeichnet, gemalt, in Stein gehauen und gebaut wurden, längst bevor meine Pazienten sie entdeckt haben»; ср. также с. 113).

Лабиринт

Собственно, мандала, рассмотренная выше, в некоторых случаях представляет собой разновидность лабиринта, который посвящаемый в таинство должен пройти в процессе инициации под руководством своего наставника (ср.: Rykwert, 163). Четыре стороны мандалы всегда имеют четверо ворот, пройдя через которые (мысленно, духовно или физически во время посещения храмового города), посвящаемый должен в конечном итоге прийти к центру, чтобы соединиться с главным божеством, обитающим там. Это посвящение обставлялось многими другими ритуалами и церемониями, в частности, необходимо было делать это в астрологически подходящий момент в подходящем месте (см.: Dale Saunders, 156). По мнению В. Р. Кабо, лабиринт может нести в себе идею как посвящения (инициации), так и погребального обряда, поскольку в обоих случаях речь идет о *переходе* (трудном пути) от жизни к смерти, от одного состояния (детство) к другому (взрослость) (Кабо, 262—263).

Лабиринт, появившись в Египте ок. 3000 г. до н. э., играл большую роль в ритуале в этой стране и на Крите (Deedes, Labyrinth, 3).



Изображения лабиринта на монетах из Кносса

Затем его изображение широко распространилось по средиземноморскому миру, в Греции и в Италии (II — первая половина I тыс. до н. э.), а через римлян и по всей Европе (см. работы E. Krause), особенно в северной ее части, вплоть до областей, примыкающих к Белому морю, в I тыс. до н. э. (см.: Виноградов Н. Н., Соловецкие лабиринты; Он же, Новые лабиринты; Гурина, 125—142; Куратов, 34—48; Формозов, Путешествия, 74; Olsen, 52—53). Известен лабиринт также в Индии, Австралии и Америке (Кабо, 254—267; Голан, 125).

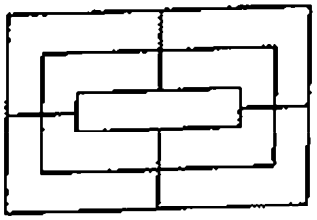
Сакральный смысл этого геометрического знака проявляется в размещении его на монетах, печатях и других царских инсигниях. На севере Европы лабиринт часто выкладывался на земле из камней или дерна. Любопытно, что геометрической основой лабиринта могли быть и круг (овал), и квадрат. В некоторых лабиринтах дорога от входа в него к центру оказывается тупиковой, если пойти налево, и ведущей к цели, если избрать путь направо, что соответствует архаической символике «правого-левого», но расходится с движением «по солнцу». В большинстве спиральных лабиринтов русского Севера спираль закручена слева направо (Куратов, 17).

А. Голан, исследовавший изображение лабиринта в древнейших памятниках различных архаических культур мира, классическим считает такой вариант, при котором знак лабиринта образован встречными спиралевидными завихрениями концов *креста*, что отличает лабиринт от свастики, в которой концы «завихрены» в одну сторону (Голан, 125). Это наблюдение позволяет рассматривать лабиринт как один из вариантов модели мира, связанный и с крестом, и со свастикой. Существование лево- и правосторонних свастик объясняет, таким образом, такое же направление пути в лабиринт. Второй вариант лабиринта предполагает в центре не крест, а диск или розетку. Крестообразные (или свастичные) в центре лабиринты известны на Крите, в Индии, на Северном Кавказе (Голан, 126; 129—130).

Связь лабиринта с более простыми символами пространства можно усматривать также в конструкции *нандьяварты* — мистической диаграммы индийского джайнизма, которая представляет собой лабиринт; в основе же последнего лежит свастика, линии которой переплетаются таким образом, что образуют девять углов лабиринта (Индуизм, 508).

Лабиринты в Риме и Северной Европе были связаны с какими-то ритуальными играми, которые назывались *Троя*; так, на этрусском изображении лабиринта написано truya, а Вергилий описывает древнеримские игры у лабиринтов, которые он называет Troia (Mattews, 158); Троей назывались лабиринты и у многих народов Северной Европы (Blegen, Troy; Голан, 126). При этом часто упоминалось об участии в этих играх вокруг лабиринта коня или всадников. Обычно предполагается, что основой всей этой символики, названия *Троя* и соответствующих игр послужило гомерово описание Троянской войны (Heller, 126; Knight, 445—458) Интересное объяснение предложил А. Голан, который считает, что «Троя — это исконное название лабиринта и олицетворявшейся им мифической крепости. По-видимому, в поэме Гомера предание об осаде греками города в Малой Азии смешалось с популярным мифом, и поэтому город, который в действительности назывался Илионом, прозвали Троей» (Голан, 130). В этом объяснении Голан во многом следует за Е. Краузе (см.: Krause, Herkunft; Idem, Troyaburgen), еще в конце XIX в. утверждавшим, что Троя Гомера вовсе не называлась Троей.

Возможно, близки к лабиринтам и так называемые *вавилоны* — квадраты или прямоугольники, концентрически вписанные друг в друга, с прямым или косым (или с обоими) крестами, идущими от центрального квадрата, например, такие:



Этот знак был распространен в Передней Азии и в Средиземноморье, а также на Северном Кавказе и в Восточной Европе (Голан, 131). Его форму обычно выводят из формы лабиринта; данное отождествление подкрепляется тем обстоятельством, что лабиринты Беломорья, как и каменные кольцевые выкладки в Германии местное население называет часто *вавилонами* (а также *стенами Иерихона, руинами Иерусалима*, см.: Krause, Troyaburgen, 107; Mattews, 150; Голан, 131). А. Голан, возражая против идентификации лабиринта и вавилона, признает вместе с тем существование семантической связи между ними, а именно — четырехчленность и крестообразность, символизирующие космос, мироздание, модель вселенной; недаром *вавилон* напоминает план и зиккурата, и мексиканской многоступенчатой пирамиды, и камбоджийского храмового комплекса (Голан, 131).

Мир как тело (антропоморфизм космоса)

Антропоморфизм архаических представлений человека о космосе имеет глубокие основания в палеопсихологии человека, не вычленяющего себя полностью из природного, космического окружения. Об этой нерасчлененности недавно писал исследователь истоков китайской и индийской философии А. Е. Лукьянов: «Зафиксированные в природно-человеческом теле сознание и язык не выделяются ни в какую специальную физическую природную или мыслительную абстрактную область и вместе с вещами природы движутся в объективных природно-родовых ритмах жизни: смены дня и ночи и четырех времен года (а сначала двух времен), чередования солнечных мужских и лунных женских циклов рождения существ и людей и т. д.» (Лукьянов, Становление, 12).

В соответствии с этим человек, с одной стороны, космизировал собственное тело, свой человеческий мир, с другой стороны, наделял мир антропоморфными чертами (ср. замечательные слова христианской писательницы XII в. Хильдегард Бингенской: O homo, aspice hominem! Homo enim caelum et terram atque alias facturas in se habet et forma una est, et in ipsa omnia latent, см.: Hildeg Causae et curae, Leipzig, 1903. P. 2). Еще раньше эту идею единства космоса и человека мы встречаем в эксплицитном виде у римских авторов Цицерона (De natura deor. II, 14, 37: «...homo ortus est ad mundum imitandum») и Макробия (Comm. in Somn Scip. II, 12, 11: «physici mundum magnum hominem et hominem brevem mundum esse dixerunt»).

А. Я. Гуревич отмечал: «В древности люди были еще не в состоянии вырваться из круга природного бытия и решительно противопоставить себя естественной среде. Их зависимость от природы и неспособность осознать ее в качестве объекта, на который они извне воздействуют, находит в области культуры свое наглядное выражение в идее внутренней аналогии человека — „микрокосма“ и мира — „мегакосма“, имеющих единую структуру и состоящих из одних и тех же элементов, а

также в образе „космического" человеческого тела — незавершенного, не отграниченного резко от окружающего мира и переливающегося в него, открытого в мир и вбирающего его в себя. Этот образ „гротескного тела", играющий принципиальную роль в древней и средневековой культурах, сохранял устойчивость в народном сознании на протяжении ряда эпох — вплоть до Возрождения, которое знаменует переход к иному мировосприятию и вместе с тем к новому осознанию человеком самого себя...» (Гуревич А. Я., Категории, 49—50; см. также: Der kosmische Mensch, passim; Bühler, 472—479; Маковский, 116—121).

Мифологии мира содержат множество примеров «космического человека» как образа мира — это и китайский Паньгу, и индийский Пуруша, и библейский Адам, и иранские Ормазд и Гайомарт, и орфический Зевс, и египетский Птах, и древнегерманский Имир (Топоров, О структуре, 46—50; Мелетинский, Поэтика, 202—204; Евсюков, Мифы, 78—109; Он же, Мифология, 39; Honimel, Mikrokosmos, 57—60; Maumann, 34—37).

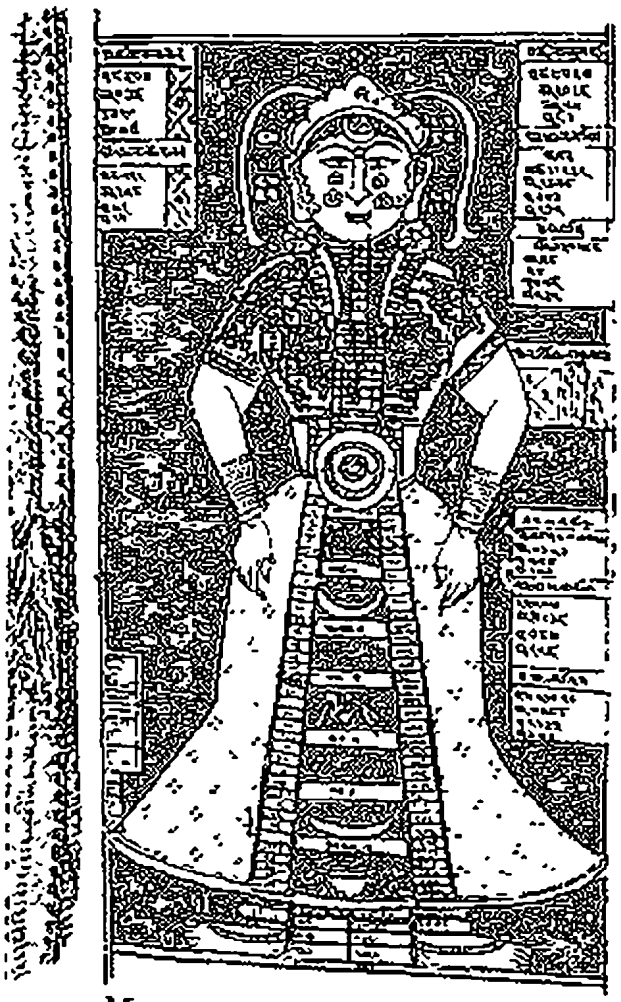
Один из парадигматических мифов в этом отношении — китайский космогонический миф о Паньгу — первочеловеке, после смерти заполнившем своим телом вселенную. В произведении III—IV вв. «У юн ли нянь цзи» рассказывается: «Первым родился Паньгу. Когда он умер, его тело претерпело превращения: дыхание стало ветром и облаками, голос — громом, левый глаз солнцем, правый — луной, четыре конечности и пять частей тела — четырьмя странами света и пятью пиками, кровь и моча потекли реками, жилы и мускулы легли земной поверхностью, плоть превратилась в почву, волосы [головы] стали звездами, волосы [тела] — травой и деревьями, зубы и кости — драгоценными камнями, семя и мозг — дождем и озерами» (Цит. по: Яншина, Формирование, 127).

Если в приведенном тексте, кроме упоминания четырех стран света, нет никаких других географических примет, которые показали бы нам какую-нибудь ориентацию космического человека, то в другом произведении — «Записи рассказов об удивительном» («Шу и цзи», ок. VI в. н. э.), кроме приведенных отождествлений частей тела с природными явлениями, мы встречаем и географическую локализацию их: «Люди между Цинь и Хань (т. е. в конце III в. до н. э.) говорили, что голова человека из рода Паньгу стала Восточным пиком, живот — Средним (центральным) пиком, левая рука — Южным пиком, правая рука — Северным пиком» (Там же) Таким образом, земля представляется в образе человека, лежащего на спине головой на восток, ведь только при такой позе правая рука у него окажется с севера, а левая — с юга.

Похожий миф существует и в Индии. «Ригведа» содержит в себе знаменитый гимн «Пурушасукта» (RV, 10, 90), который повествует об акте творения вселенной: боги разместили все элементы космоса, социальной и природной жизни в теле принесенной ими жертвы, которой стал «космический человек» Пуруша. При этом рот Пуруши — это

брахманы, руки — раджаньи или кшатрии, бедра — вайшьи, ноги — шудры, если брать отождествления в области сословной структуры варн. Далее, из духа Пуруши получилась луна, из глаза — солнце, из уст — боги Индра и Агни, из дыхания — ветер, из пупа — воздушное пространство, из головы — небо, из ног — земля, из уха — страны света и т. д. (см. текст в: Древнеиндийская философия, 30—32; ср.: Топоров, Пуруша, 351; Лукьянов, Становление, 93—94). Е. М. Мелетинский считает, что мифологический эпизод с Пурушей и другими существами, убитыми в целях создания мира, имеет своим прототипом ритуальное жертвоприношение (Мелетинский, Поэтика, 202—203).

В Индии существовала и графическая традиция изображения Пуруши. В «Васту-пуруша-мандалах» — планах сакральных объектов, выглядящих как квадрат с востоком сверху, — иногда в этот квадрат оказывается вписана фигура самого Пуруши с головой в северо-восточном углу мандалы. Соединение микрокосма и макрокосма воплощается в данном случае в соотнесенности человеческого тела и мандалы (известно, что йогическая доктрина предполагает рассмотрение своего собственного тела как мандалы, см.: Dale Saunders, 155).



Мир в виде женщины (индийская космограмма)

В Индии мы находим и уподобление царства, его основ (элементов), государственных институтов телу царя, стоящего во главе этого государства (см.: Романов, Древнеиндийские представления, 26—33).

Даже семь миров (слоев) подземной части космоса и семь надземного в индийской космологии отождествлялись в пуранах (см. «Адитья-пурана», «Бхавишья-пурана», «Вишну-пурана», «Вайю-пурана») с отдельными частями антропоморфного тела Солнца: от черепа до живота — семь верхних миров и от пупка до ступней — семь нижних (см.: Бируни, 220—222, 612—614). В одной из рукописей Saṃgrahaṇī-sūtra изображена космическая женщина, у которой в районе пупка находится мир людей, ниже располагаются 7 миров нижнего мира, в верхней части тела — миры небесные с духа-

ми созвездий; голова символизирует небо с дворцами богов, изображенными на лице.

В памятнике иранского зороастризма «Ривайате» (Rivāyat — «Предание»), который входил в состав пехлевийского богословского сочинения «Датастан-и-деник», рассказывается, как мир был создан из пламени священного огня, помещенного в антропоморфное тело: из головы было сотворено небо, из ног — земля, из слез — вода, из волос — растения, из правой руки — бык, из разума — огонь (текст см.: Zachner, Zurvan, 136—138; русский перевод в: Дрезден, 343).

Орфический гимн VI в. до н. э. (Orph. fg. 168 k), описывая Зевса, сравнивает его голову и лицо с небом, глаза — с солнцем и луной, верхнюю часть туловища — с воздухом, пояс — с морем, нижнюю часть тела и ноги — с землей (Hommel, Mikrokosmos, 58).

В гностической традиции первочеловек Адам (его имя и означает в др.-евр. «человек») также воспринимался как космический человек. Космос, структура которого задана четырьмя странами света, оказывался Адамом; его имя A-D-A-M расшифровывалось в греческой традиции как состоящее из начальных букв четырех стран света — востока (Ἀνατολή), запада (Δύσις), севера (Ἄρκτος) и юга (Μεσημβρία) (Boll, Offenbarung, 63; Siegemann, 30; Evans, 38—42; Böttrich, Adam).

По представлению древних германцев, боги — демиурги космоса, убив прародителя великанов Имира, положили его тело в основание мира: «Они взяли Имира, бросили в самую глубь Мировой бездны и сделали из него землю, а из крови его — море и все воды. Сама земля была сделана из плоти его, горы же из костей, валуны и камни — из передних и коренных его зубов и осколков костей... Взяли они и череп его и сделали небосвод. И укрепили его над землей, загнув кверху ее четыре угла, а под каждый угол посадили по карлику. Их прозывают так: Восточный, Западный, Северный и Южный» (Младшая Эдда, 24—25; ср.: «Речи Вафтруднира», 21 в «Старшей Эдде»). Здесь также космизация антропоморфного тела включает в себя и ориентацию по странам света. По мнению некоторых ученых, само имя «Имир» этимологически тождественно имени древнеиндийского первопредка Ямы (иранского Йимы) (см.: Мелетинский, Поэтика, 203; ср.: Лелеков, Отражение, 13 о типологическом и этимологическом сходстве скандинавских *асов*, построивших Асгард, и индийских *асуров*, воздвигших легендарную «квадратную Вару», — культурных героев, преодолевающих хаос).

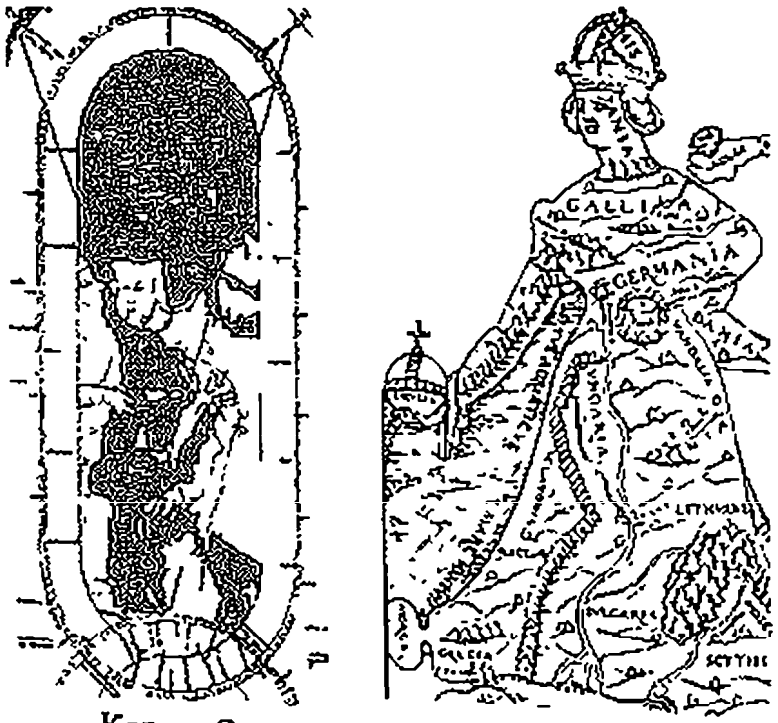
Представление о мире или его частях как о человеческом теле существовало у многих народов (см. аналогии в Месопотамии и у ацтеков: Мелетинский, Поэтика, 203—204; Кинжалов, 519; у малийских догонов: Иванов, Антропологические мифы, 88) и дожило до поздних времен, в частности, в картографических попытках изобразить мир.

Один из первой в Европе попыток представить карту мира в виде лежащего человека принадлежит древнегреческому автору VI в. до н. э.,

который в трактате «О [числе] семь», приписанном позднее математику и астроному пифагорейцу Гиппократу (V в. до н. э.), описывал в XI главе ойкумену как человека, лежащего головой на юго-запад (см. об этом изображении: Roscher, 149—150; Ельницкий, Знания, 50—53). Согласно этому трактату, ойкумена «в качестве головы имеет Пелопоннес, местожительство благомыслящих людей; Истм, соответствующий спинному хребту; Ионию — в качестве грудобрюшной преграды; Геллеспонт — в качестве бедра; Фракийский и Киммерийский Боспор — в качестве ног; Египет и Египетское море — в качестве (верхней части) живота; Понт Евксинский и Меотиду — в качестве (нижней части) живота и прямой кишки» (цит. по: Ельницкий, Знания, 51). Как видим, число семь, бывшее объектом исследования автора трактата, задало и членение на семь частей «мирового тела».

В оккультной традиции, связанной с Гермесом Трисмегистом, мы также находим сходное изображение земли в виде человека: «Земля подобна лежащему человеку с раскинутыми ногами и распростертыми руками, голова его находится к югу и ноги к северу» (Stob. Anthol. I, 411, 3 sqq). Замечательно здесь то, что, как и в предыдущем случае, голова человека находится на юге, что может свидетельствовать о предпочтении в Средиземноморье южной космологической (и возможно, картографической) ориентации.

Что традиции антропоморфного изображения мира сохранялись довольно долго, показывает тот факт, что еще в XIV в. итальянец Опицин (Opicinus de Canistris) создал карту Средиземного моря, в которой европейский и африканский континенты были изображены в виде мужской и женской человеческих фигур, склонившихся головами друг к другу в районе Гибралтара. В 1537 г. Иоанн Буций (Johannes Bucius) нарисовал карту Европы в виде человеческой фигуры, голова которой изображала Испанию, а низ фигуры находился на западном побережье



Карты Средиземноморья и Европы с антропоморфными изображениями (авторы — Опицин и Буций)

Черного моря. Таких карт было много в это и более позднее время (см.: Gandelman, 244—246).

Антропоморфное представление о мире не исключает чисто картографических сопоставлений его формы с другими существами, например, с птицей или конем (зооморфное представление).

В VII в. в географическом описании обитаемого мира, составленном исламским автором 'Абдаллāхом, находим такое уподобление мира птице: «Земля по своей форме делится на пять частей, как голова птицы, два крыла, грудь и хвост. Голова мира — Китай, а за Китаем народ, который называется Вāḳ-Вāḳ, а за Вāк-Вāком столько народов, что их может счесть только Аллāх. Правое крыло — Хинд, а позади Хинда море и нет за ним тварей. Левое крыло — ḫазары... Грудь мира — Мекка, Хиджāс, Сирия, 'Ирāк и Египет, а хвост — от Зāт ал-Хумāм к западу. И худшее, что в птице, — хвост» (Крачковский, 4, 51). Отметим традиционно восточную ориентацию этой птицеподобной «карты».

В «Брихадараньяка-упанишаде» есть зооморфный образ вселенной, складывающийся из фигуры жертвенного коня: «ОМ! Поистине, утренняя заря — это голова жертвенного коня, солнце — его глаз, ветер — его дыхание, его раскрытая пасть — это огонь Вайшванара; год — это тело жертвенного коня, небо — это его спина, воздушное пространство — его брюхо, земля — его пах, страны света — его бока, промежуточные стороны — его ребра, времена года — его члены, месяцы и половины месяца — его сочленения, дни и ночи — его ноги, звезды — его кости, облака — его мясо, пища в желудке — это песок, реки — его жилы, печень и легкие — горы, травы и деревья — его волосы, восходящее (солнце) — его передняя половина, заходящее — его задняя половина. Когда он оскаливает пасть, сверкает молния; когда он содрогается, гремит гром; когда он испускает мочу, льется дождь; голос — это его голос» (Брихадараньяка, 67). И здесь, в соответствии с восточной ориентацией индийской культуры, голова коня-вселенной оказывается обращенной к востоку.

Глава 2. СТРАНЫ СВЕТА В СИСТЕМЕ СИМВОЛИЧЕСКОЙ КЛАССИФИКАЦИИ

«...В космогонических схемах, относящихся к различным традициям (например, в индийской, китайской, древнемексиканской и др.), достаточно эксплицитно соотнесены страны света, боги и животные, времена года, стихии, органы тела, цвета, иногда геометрические формы, некоторые географические сферы, социальные ранги, специальные атрибуты. Поэтому близкие представления могут быть переданы в коде „географическом", „календарном", „зоологическом", „цветовом", „анатомическом" и т. д.»

Е. М. Мелетинский, Поэтика. 233

Общие замечания

Основой ритуала, магии, астрологии и возможности воздействовать на явления природного и социального порядка являлась присущая многим архаическим народам так называемая *символическая классификация*, в рамках которой все сущее (боги, люди, звери, растения, минералы, страны света, местности, планеты, атмосферные явления, социальные группы, черты характера и т. д.) имеет явные или тайные закономерности взаимопроникновения, взаимозаменяемости и параллелизма своего существования в объектах другого класса бытия. «Такие классификационные таблицы представляют собой нечто вроде сети отношений, являющейся языком описания мира и основой так называемого „координирующего" или „ассоциативного" мышления...» (Топоров, О числовых моделях, 17; Он же, Модель мира, 163). Это явление было выявлено еще Л. Леви-Брюлем, который назвал этот закон архаического мышления «партиципацией» (сопричастием) (см.: Леви-Брюль, Первобытное мышление, 65, 89, 188; ср.: Мелетинский, Поэтика, 43, 233).

Характерно, что эта классификация бывает, как правило, четырех- или пятиэлементной; «такие четверки (или пятерки) элементов были соотнесены с многочисленными другими четверками (или пятерками), обозначавшими страны света, времена года, время суток, числа, вкусы, запахи, животных, растения и т. п., и, следовательно, были основным средством классификации и описания мира» (Топоров, О структуре, 54). Если говорить о странах света и их символическом обозначении, то чаще всего их символами являются элементы, цвета, времена года и животные. Естественно, что и понятия «переднее», «заднее», «правое», «левое» — одно из важнейших соответствий этим символическим рядам. Так, скажем, для китайцев такие понятия, как «восток», «левое», «голубое», «весна», «дерево», «дракон» являются коррелятами (недаром

у Германа Гессе Magister Ludi Иозеф Кнехт в основу своей ежегодной Игры решает положить «старинную конфуцианскую ритуальную схему китайского дворика, ориентированного по странам света, с его воротами, стеной духов, соотношением и назначением хозяйственных и жилых построек, подчиненностью их созвездиям, календарю, семейной жизни, с его символикой и правилами закладки сада»; см.: Гессе, 247). Однако основой построения такой многочленной классификации является, несомненно, система бинарной оппозиции.

Страны света в системе бинарной классификации

В архаических культурах Евразии (как, впрочем, и всего мира) фиксируется устойчивая система бинарных оппозиций, характеризующих структуру физического, психического и социального миров (большую работу по их вычленению провел К. Леви-Стросс (Lévi-Strauss, La pensée sauvage, 54, 64—65, 70, 77—81, 88, 123, 151, 183, 187—189, 190—191, 225—228; см. также: Tuan, Topophilia, 16—23; Иванов, Бинарные структуры, 206—233; Он же, Чет, 85 след.; 96—104; 106—108). По всей видимости, это одна из особенностей мышления человека вообще — представлять все явления и процессы окружающей жизни в виде антиномических пар (Tuan, Topophilia, 16—18), что имеет свое основание в таких действительно существующих и важных для человека оппозициях, как жизнь и смерть, мужчина и женщина, Солнце и Луна, свет (день) и тьма (ночь), холод (зима) и тепло (лето) и т. д.

Е. М. Мелетинский, глубоко исследовавший природу бинарных оппозиций, считает их «первоначальными „кирпичиками" мифологических классификаций» (Мелетинский, Поэтика, 230). Для нас важна связь между психобиологическими, природно-космическими и социально-культурными параметрами бинарных оппозиций, отмеченная Мелетинским: он пишет, что последние соответствуют прежде всего «простейшей пространственной и чувственной ориентации человека (*верх/низ, левый/правый, близкий/далекий, внутренний/внешний, большой/маленький, теплый/холодный, сухой/мокрый, тихий/громкий, светлый/темный*, парные различия цветов и т. п.), которые затем „объективируются" и дополняются простейшими соотношениями в космическом пространственно-временном континууме (*небо/земля, земля/подземный мир, земля/море, север/юг, запад/восток, день/ночь, зима/лето, солнце/луна*), в социуме (*свой/чужой, мужской/женский, старший/младший, низший/высший*) или на грани *социума* и *космоса*, *природы* и *культуры* (*вода/огонь, огонь солнца/огонь очага, сырой/вареный, дом/лес, селение/пустыня* и т. д.), вплоть до более абстрактных числовых противопоставлений (*чет/нечет, три/четыре* и т. д.) и таких фундаментальных антиномий, как *жизнь/смерть, счастье/несчастье* и т. п., а также магистральной мифологической оппозиции *сакрального/мирского*. По-

видимому, такое бинарное (троичные, четверичные и тому подобные противопоставления большей частью легко сводимы к двоичным, бинарным) контрастирование в самом восприятии окружающего мира дискретно расчленяет его „непрерывность"» (Мелетинский, Поэтика, 230—231; ср.: Иванов/Топоров, Славянские системы, 204).

Нетрудно заметить, что эта характеристика созвучна развиваемому мной тезису о первоначально биологической природе пространственного членения мира, затем наложения его на космический порядок, а со временем — и на социальный. Страны света появляются как члены бинарной оппозиции на второй стадии — космизации явлений, связанных со строением человеческого организма. Последние исследования в области функциональной асимметрии полушарий головного мозга человека показывают, что двоичные противопоставления (бинарные оппозиции), в том числе и оценочные (по принципу «положительное-отрицательное») обусловлены асимметрией человеческого мозга, приводящей к противопоставлению, например, левого и правого (Иванов, Чет, 106—108).

Известно, что в рамках дуальной организации мира и космоса некоторые элементы оппозиции маркированы положительно (верхний, правый, мужской, старший, близкий, свой, светлый, сухой, видимый, белый или красный день, весна, небо (в отношении к земле), земля (в отношении к преисподней), огонь (к влаге), дом, восток (к западу), юг (к северу), солнце. Противоположные члены оппозиции получают отрицательное значение, хотя есть и отклонения (Мелетинский, Поэтика, 231—232).

Одна из самых известных бинарных классификаций принадлежит пифагорейцам. Аристотель (Metaph. 986 a, 22—26), ссылаясь на мнение пифагорейцев, писал, что «имеется десять начал, расположенных попарно: предел и беспредельное, нечетное и четное, единое и множество, правое и левое, мужское и женское, покоящееся и движущееся, прямое и кривое, свет и тьма, хорошее и дурное, квадратное и продолговатое» (цит. по: Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. I. М., 1976. С. 760). Из этих оппозиций явствует, что, например, правое, мужское, светлое отмечены как положительные качества, а левое, женское, темное — как отрицательные.

Замечено, что в рамках бинарной оппозиции в разряд положительных элементов, связанных с верхом, солнцем, правым, мужским, теплым, светлым, днем, весной или летом и т. д., попадают также страны света, отмеченные почти во всех архаических культурах мира положительно-сакральным значением. Как правило, это восток в оппозиции к западу и юг в оппозиции к северу. Этот вывод подтверждается многочисленными данными, собранными в I Части работы.

Правое и левое в картине мира

Понятия «правое — левое» в системе архаического мышления тесно связаны с ориентацией в пространстве, в том числе по странам света (о понятии «правое — левое» в геометрии, кристаллографии, математике, астрономии см.: Вернадский, 165—178).

Глядя на «киблическую», сакральную страну света, человек определял ее для себя как переднюю, остальные приобретали значение левой, правой и задней. Реликты такой номинации стран света сохранились во многих языках Евразии (см. в древнеиндийском, иранском, семитских, возможно, германских и славянских).

Вот что пишет В. Д. Тян об ориентации древнекитайских городов, дворцов, храмов, жилищ, могил: «Так как в древнекитайской традиции южное направление доминировало и главные элементы любого сооружения должны были ориентироваться на юг, то четыре стороны света: восток, запад, север и юг именовались соответственно левое, правое, заднее, переднее направление» (Тян, 120).

Любопытную критику античных языческих представлений о правой и левой стороне как имеющих значение в религиозной практике и прорицаниях, дал в начале IV в. н. э. христианский апологет Арнобий, который старался продемонстрировать вымышленный, искусственный характер римских божеств:

«Левые (Laevi) боги и левые (Lacvae) богини являются хранителями областей, находящихся только слева, и враждебны правым сторонам. На каком основании, в каком смысле это говорится, ни сами мы не понимаем, ни вами (язычниками. — А. П.), как мы полагаем, это не может быть приведено в соответствие с ясностью общедоступного понимания. Ведь, прежде всего, мир сам по себе не имеет ни правых, ни левых, ни верхних, ни нижних, ни передних, ни задних сторон (Iam primum enim mundus ipse per se sibi neque dexteras neque laevas neque superas regiones neque imas neque anticas habet neque posticas). Ведь то, что является округленным и со всех сторон ограниченным совершенно шарообразным сводом, не имеет никакого начала, никакого конца: где нет конца и начала, не может какая-либо часть этого быть началом. Итак, когда мы говорим: это левая сторона, а это — правая, мы не исходим из положения мира, который весь равен себе, но исходим из нашего положения и местонахождения, так как мы устроены так, что называем одну сторону правой, а другую левой по отношению к себе: однако же, сама сторона, которую мы называем левой или правой, не остается по отношению к нам постоянной и неизменной, но соответствует нашему расположению, в зависимости от случая и момента времени, и так образы формируются в соответствии с нашими сторонами (Haec ipsa, quae laeva appellamus et dextera, in nobis nihil habent perpetuum, nihil fixum, sed prout nos casus atque eventus conlocaverit temporis, ita nostris sumunt ab lateribus figurationes). Если я буду наблюдать вос-

ходящее солнце, то холодный пояс и север будут слева у меня; если же я поверну голову в другую сторону, то слева у меня будет запад, который находился в противоположной от солнца стороне. Если я брошу взгляд назад в закатную сторону, то юг и полдень получат название левого, если же обстоятельства времени заставят меня повернуть в эту сторону, то случится так, что из-за изменения положения тела восток будет казаться левым. Из этого легко можно будет заключить, что в природе нет никакой правой, никакой левой стороны, но есть расположение, время и зависимость положения, принятого нашим телом в соответствии с обстоятельствами. Раз все это так, то каким образом и при каких условиях будут существовать боги левых сторон, когда известно, что одни и те же стороны являются то правыми, то левыми? Или чем заслужили правые стороны от бессмертных богов, чтобы жить без всякой защиты, ведь их всегда выделяли как счастливые и во всех отношениях благоприятные?» (Arnob. Adv. nat. IV, 5; перев. И. В. Максимовой в кн.: Религия и община, 208—209).

Блестящая, построенная на Платоновой аргументации шарообразности полемика Арнобия все же нисколько не умаляет того факта, что в большинстве языческих культов, как, впрочем, позже и в самом христианстве (!), ориентация по странам света относительно собственного положения человека была широко распространена. Так, в одном из своих видений христианская писательница XII в. Хильдегард Бингенская следующим образом описывает страны света: «Господь обратил лицо своего создания Адама, когда он его оживил и поставил на ноги, к востоку; таким образом он установил, что по его правую руку лежит благословенная южная область мира, а по левую — глубочайшая тьма, т. е. север» (Hildeg Liber divin oper [PL, 197, 876 B]; ср.: Augustin. in PL. 39, 1865—1866: «In dextera enim intelligitur amor Dei, in sinistra vanitas vel cupiditas mundi»). Любопытно недоумение Арнобия по поводу восприятия римлянами левой стороны как несущей удачу, ведь ему известно, что большинство народов предпочтительной и благоприятной считает правую сторону.

Реплика Арнобия была направлена против этрусско-римского обычая делить сакральное пространство на четыре четверти; это одно из самых ярких проявлений пространственного релятивизма в культурах Евразии. Так, римский автор Фест пишет: «Если ты будешь взирать от места пребывания богов на юг, то слева находятся восточные части мира, справа — западные (A sede deorum cum in meridies spectes, ad sinistra sunt partes mundi exorientes, ad dexteram occidentes, см.: Fest., s. v. *sinistrae*), а агрименсоры разбивали в соответствии с сакральным принципом освящаемое и планируемое пространство на «переднее» (antica), «заднее» (postica), «правое» (dextera) и «левое» (sinistra).

Революционную в своем роде работу об этом аспекте архаического сознания написал в 1909 г. Р. Хертц (Hertz, La prééminence de la main droite Étude sur la polarité religieuse). В русле его постановки вопроса воз-

никла большая литература, выясняющая значение «правого — левого» в разных архаических культурах. Большинство самых значительных работ в этой области собрано в книге, изданной в 1973 г. известным этнологом Р. Нидхэмом (см.: Right and Left; в этом же сборнике опубликован и английский перевод статьи Хертца).

Помимо физиолого-психологического смысла выделения правой руки как наиболее сильной и способной к действиям (ср.: Plin. NH, 7, 77: vires corporis dextra parte maiores), что связано, по-видимому, с генетическими особенностями устройства левого и правого полушария человека, в частности, с доминантностью левого полушария, управляющего движением правой руки (см.: Иванов, Чет, 85—87; Он же, Об одном типе, 115), Хертц настаивает также и на культурном смысле преобладания правого, с помощью которого человек создает систему координат, гомологизируя макро- и микрокосм. Деление окружающего человека мира, космоса на две части — правую, мужскую, благую, священную, с одной стороны, и левую, женскую, зловещую, профанную, с другой, — создает основу для включенности «правого-левого» в общую картину мира (ср.: Tuan. Space, 43—44).

Вообще, следует упомянуть о ведущейся уже со времен Хертца дискуссии о том, имеет ли преимущественное положение правой руки, правой стороны (только) биологическое происхождение, или оно связано (больше) с выделением правой стороны как сакральной в результате обращения человека к восходу Солнца как подателю жизни на Земле (см., например, обзор: Downey J. E., 109—142). Во втором случае правая сторона как солнечная (южная) противопоставляется левой как темной и холодной (северной) и встраивается в систему бинарных оппозиций — свет/тьма, тепло/холод, север/юг, сакральное/профанное, доброе/злое и т. д. В связи с этим встает вопрос, а не эта ли встроенность человека в космический порядок определила изначально преимущественное положение правой руки, которое затем в ходе социальной истории человечества культивировалось, тренировалось, воспитывалось с детства и стало таким образом частью психосоматической характеристики человека, развив в этом направлении и левое полушарие мозга, отвечающее за деятельность правой стороны тела. Тем более, на возможность такого решения указывает отсутствие у приматов (например, шимпанзе) выраженной праворукости (подробнее обсуждение этой проблемы см.: Hertz, 553—580; Chelhod, Contribution, 242—246). Возражения против второй концепции, связанные с тем, что аборигены Австралии, живущие в Южном полушарии с иным видимым движением Солнца, тогда должны были бы иметь преимущественной левую сторону и руку (чего в действительности не наблюдается), снимаются Дж. Челходом в том плане, что почти все жители Южного полушария являются выходцами из Евразии и могли сохранить свои верования и обычаи и в новой природной среде (см.: Chelhod, Contribution, 254).

Положительные коннотации правой стороны видны в локализации различных частей загробного царства в разных культурах Евразии. В иудаистской традиции сад Эдема располагается «справа», а Геенна — «слева» от Господа (Midrash к Ps. 90, 12 (196 a); у Платона души праведных идут после смерти «направо и вверх на небо», а грешников — «налево и вниз» (Plato, Resp 10, 614c); по Вергилию, в подземном царстве есть две дороги: одна ведет направо к стране блаженных Элизиуму, другая — налево в Тартар, где мучаются души грешников (Verg. Aen. 6, 540—543). С. Моренц считает это представление общим всему эллинистическому миру (Morenz, Rechts, 69—70). Замечу, что еще у Гете, чуткого ко всякого рода символизму, при изображении рая и ада в V акте II части «Фауста» даны следующие ремарки: для ада — Der greuliche Höllenrachen tut sich links auf и для рая — Glorie von oben, rechts.

Предпочтение правой стороны перед левой в большинстве культур доказывается также этнографическими данными (см. на материале американских индейцев: Hocart, Kings, 273—277; многие другие культуры представлены в сборнике: Right and Left).

В последние десятилетия была детально изучена символика «правого-левого» в различных языках Африки. Так, в языках банту правая рука явно превалирует над левой. Она ассоциируется (в чисто лингвистическом плане) с понятием приема пищи (eating hand), часто называется «мужской» рукой (male hand), считается «сильной» (strong), «большой» (great) или даже «рукой» par excellence (просто hand). Левая рука ассоциируется, напротив, с женским началом, слабостью и недостаточностью (Werner, Note, 112—116, нумерация страниц по изданию в Journal...; ср. также: Толстой, О природе, 169—183). Вместе с тем, в Восточной Африке встречается предпочтение левой руки (стороны) (Иванов, Чет, 97). Поскольку такая инверсия была характерна также для древнего Египта, можно предположить континуитет в таком восприятии «правого-левого».

В высшей степени знаменательно, что как в раннехристианской церкви, так и в китайском домашнем храме предков мужчины должны занимать пред алтарем правую (у христиан — южную, у китайцев — восточную), а женщины — противоположную, левую сторону. На двух крайних полюсах Евразии действуют, таким образом, одни и те же модели в восприятии правого-левого! По современным данным, женщины в любом обществе стремятся занять левую сторону помещения, что подводит к вопросу о генетическом механизме такой предрасположенности (см.: Иванов, Чет, 85).

В то же время исследователи обнаруживают в некоторых архаических культурах предпочтение левой стороны (Иванов, Об одном типе, 117—118) Так, О. Шрадер отмечал, что, если индийцы, греки и германцы видели в правой стороне благоприятное предзнаменование, то для римлян таковой была левая (Schrader, 663—664; см. критику: Jevons, 22—23). На принципиальном предпочтении правой или левой стороны у

разных народов Евразии построил А. Л. Фротингем (Frothingham, Orientation) свое исследование об ориентации в древних культурах. Ориентировавшиеся на север должны были, по Фротингему, иметь предпочтительной (lucky) правую сторону (руку), ибо там восходит солнце, и наоборот, считавшие сакральным направлением юг видели в левой (восточной) стороне благоприятный смысл. В частности, северноориентированные греки, имевшие сакральную правую сторону, оказали, согласно теории Фротингема, большое воздействие на принятие римлянами (которые ориентировались на юг и, значит, отдавали предпочтение левой стороне) чуждой им системы ориентации (подробнее см. главу «Этруски и Рим»). Различия между греческой и римской (италийской) системами ориентации Фротингем видит в композиции греческих и римских изображений богов, героев и императоров (на рельефах, мозаиках, монетах и т. д.), когда в греческих второе по значимости лицо располагается слева от главного персонажа, а в римском — наоборот, справа; позже такие же принципы композиции были унаследованы восточным (греческим) и западным (римским) христианскими изобразительными течениями (см. о многочисленных несовпадениях с этой теорией в памятниках императорского Рима в: Pekáry, 101).

Так же и в китайской культуре, обращенной к югу как сакральной стороне, левое (восточное) оказалось предпочтительным перед правым (западным) (Granet, Right, 43—58; Tuan, Space, 44).

Ритуальное движение по ходу солнца и против

В связи со значением, которое придавалось в различных культурах Евразии правому и левому, находится предпочтение ритуального движения по кругу слева направо (по движению солнца) движению справа налево (против движения солнца). Э. Унгер в часто встречающемся в Месопотамии перечислении стран света против движения солнца видит следствие астрономических наблюдений над движением луны и планет, которые движутся именно в этом, обратном для движения солнца и неподвижных звезд, направлении (Unger, Orientierungs-Symbolik, 47). Можно, очевидно, считать доказанным, что движение «посолонь» следует солярному календарю и мировоззрению, а обратное — лунарному (Röck, Bedeutung, 255—302). В. Каланд также считал, что индоевропейцы, почитавшие солнце и обращавшиеся во время молитвы к востоку, при круговом обходе или сакральном вращении вокруг своей оси должны были с неизбежностью следовать движению солнца по небесной сфере, т. е. через юг к западу и затем через север обратно к востоку (Caland, Lustratiegebruik, 306—308). С. Эйтрем, в свою очередь, обратил внимание на возможность иного объяснения: благоприятность движения слева направо могла быть связана с предпочтительностью правой стороны (руки) вообще, столь характерной для большинства архаических культур; воспри-

нятие же этого движения как связанного с движением солнца возникло также довольно рано (Eitrem, 30; ср.: Seidenberg, 287—305).

Движение по солнцу или против существует во многих культурах Евразии и проявляется в большом числе различных ритуалов, церемоний и литургий; сакральный характер такого движения очевиден (см. подробнее главы I Части; ср. также: Caland, passim; Eitrem, 6—75, где собран большой сравнительный материал). Движение «посолонь» (так у славян, в Индии оно называлось *прадакшина*, в Риме — dextratio; оба слова означают буквально «движение направо») встречается в движении вокруг своей оси при молитве, при обходе очага, жертвенника, святыни, статуи бога, почитаемого человека, дома, поселка, города и страны при совершении ритуальных действий (в Индии такой обход назывался еще parikrama, в греческом языке — «ἀμφιδρόμια», в латинском, кроме dextratio, — decursio или circumambulatio). Сакральная сущность таких обходов отчетливо видна в объездах страны новым властителем после своей коронации (ср. коронационные обряды древних индийцев, камбоджийцев, хеттов, египтян, германцев и др.).

Анализируя процедуру коронации царя в Индии, как она отразилась в «Сатапатха-брахмане» (V), А. М. Хокарт пишет: «We have already described how Mahasudassana [the new king. — A. P.] on becoming emperor set out to circumambulate his new realms, beginning in the East and following the course of the sun. At each of the four quarters he received the homage and fealty of the vassal kings In the ritual as laid down in the Brahmanas the king is made to „ascend" successively the East, the South, the West and the North, but this circumambulation takes place immediately round the altar on the sacrificial ground» (Hocart, Kingship, 80; ср.: Seidenberg, 287—288).

Большой материал о движении по кругу вождей и царей в раннесредневековой Европе, Африке, Северной Азии и Океании собрал и проанализировал Х. С. Пайер (Peyer, 1—20). При гаданиях по полету птиц их появление слева от наблюдающего и полет слева направо (при наблюдении лицом на восток — с севера через восток на юг) были, по-видимому, благоприятным знамением для всех индоевропейских народов (Jevons, 23). Движение по кругу в ритуальных танцах (русские хороводы представляют собой отзвуки таких танцев) также имитировало движение солнца и других светил (см. подробнее: Oesterly, The Sacred Dance, passim, esp. 37, 94—96).

Особенно ярко благоприятность и связь с жизнью, добром и счастьем движения «посолонь» и, наоборот, неблагоприятность и связь с царством мертвых движения против Солнца проявляются в индийской ритуальной практике (см. о *прадакшине* в главе «Индия»). Эти два вида движения отражены в двух типах свастики, у которых направление поворота последних членов креста может быть «правым» (или «мужским») или «левым» (или «женским»). У сибирского народа кетов все ритуалы совершались посолонь, будь это свадебные обряды, изготовление новых

атрибутов шамана; обходить жилище, костер, очаг в чуме можно было только слева направо; более того, даже охотники, выходя на охоту, двигались по лесу или по тундре всегда по движению солнца (Алексеенко, Представления, 87).

По наблюдениям этнографов, в американском племени *омаха* существовала церемония «поворачивания ребенка» (Turning the Child). Когда младенец начинал ходить, его ставили на камень лицом к востоку. Жрец, держа младенца за плечи, поворачивал его слева направо, чтобы его лицо смотрело к югу. Если ребенок сопротивлялся или пытался повернуться справа налево, зрители испускали крики тревоги — это казалось неблагоприятным предзнаменованием для будущей жизни младенца. Церемония продолжалась: ребенок должен был увидеть далее запад, затем север, и, наконец, снова повернуться к востоку (Fletcher, 117).

По-видимому, изначальной связью с погребальным обрядом следует объяснять тот факт, что в Греции, Риме, Византии и затем в новой Европе все соревнования по бегу на стадионе или конные ристания на ипподроме проходили в направлении против часовой стрелки. К этому выводу нас приводит анализ пассажа из «Илиады» Гомера, повествующий о конных ристаниях, которые устроил Ахилл после похорон своего друга Патрокла. Судя по тексту (см.: Il., 23, 334—340), бег на колесницах проходил против движения солнца, справа налево, что объясняется заупокойным характером всего этого действа (ср. аналогичные обряды с той же ориентацией в древней Индии, у древних тюрков, финно-угров, монголов и других народов Евразии). Конные ристания и другие «спортивные соревнования» (в Риме, например, бои гладиаторов), проводившиеся рядом с могилой погибшего героя в его честь, составляли во многих обществах часть похоронного ритуала, превратившись в ὁ ἐπιτάφιος ἀγών (см.: Eitrem, 9—14; там же указания на тексты). Ристания в честь Патрокла в силу парадигматичности гомеровского текста навсегда стали для европейского спорта образцом для подражания, которому мы следуем и по сей день.

Римский поэт конца I в. н. э. Стаций в своей эпической поэме «Фиваида» дает при описании погребального обряда ценные сведения о направлении движения при объезде костра. Так, сначала семь конных отрядов аргивян под предводительством своих царей объезжают трижды погребальный костер справа налево (sinistro orbe), т. е. против движения солнца. После этого был разведен второй костер, на котором сжигали «свежезаколанных овец и быков», и на этот раз те же отряды прошли в обратном направлении — «вправо», по распоряжению предсказателя, чтобы отвратить «предвещание скорби и новую смерть» (luctus abolere novique funeris auspicium) (Stat. Theb. 6, 213—227). Таким образом, направление объезда по движению солнца должно было иметь защитительное, апотропическое действие (см.: Eitrem, 43).

Интересными представляются попытки связать направление письма (слева направо или справа налево) в разных культурах с общекосмологическим направлением, характерным для данной культуры (ср.: Campbell L. A., 79), однако вопрос этот пока не разработан.

В архаических культурах мы встречаем также два вида надевания на себя одежды — слева направо и наоборот. Так, иконография жителей Вавилона позволяет думать, что они носили одежду (плащ, покрывало) протянутой от левого плеча через спину на правое, что означает движение против солнца (по луне) (Unger, Orientierungs-Symbolik, 46). У греков было принято носить верхний плащ — гиматий, — наоборот, накинутым слева направо (по движению солнца), другой способ казался варварским (ср.. Aristoph. Av. 1567—1568: «Ты что ж, чудак, налево перекинул плащ? || Закинь направо, как велят обычаи)». В то же время архаические римляне должны были носить плащ, закрепляя его на левом плече (Frothingham, Orientation, 324).

Удивительно сходна реакция на неправильно закинутый плащ у китайца Конфуция, который сказал, что если бы не были отбиты нападения варваров, то «мы все ходили бы непричесанными и запахивали бы одежду налево» (Крюков/ Софронов и др., 256). Как известно, запáх на левую сторону символизировал в Китае потусторонний мир, поэтому так облачали только покойников (Сычев/Сычев, 33—34).

Все наоборот у современных кетов в Северной Сибири: они в жизни носят одежду, запахиваемую на левую сторону, а при погребении запахивают полу направо, объясняя, что в том мире все наоборот (Алексеенко, Представления, 104).

Сохранившийся до сих пор обычай носить одежду, запахиваемую справа налево у женщин и слева направо у мужчин, коренится, вероятно, в древней оппозиции двух рядов символической бинарной классификации: солнце — луна, мужское — женское, правое — левое и т. д., обнаруживаемой в большинстве архаических культур Евразии. Таким образом, можно образно сказать, что женщине присуще движение налево по аналогии с движением ее патронессы — луны, а сын и слуга солнца — мужчина — движется по дороге, проложенной его божественным покровителем — слева направо (ср. различение «левой» и «правой» свастики, названных соответственно «женской» и «мужской»).

Так древние космологические и астрономические представления живут до сих пор (хотя и неосознанно) в нашем современном быту. В этой связи интересен рассказ исследователя скандинавской литературы и мифологии проф. Курта Шира (Мюнхен) о своем опыте в Исландии. Еще будучи студентом, он поехал на стажировку на этот остров и для подработки нанялся на хутор на сельскохозяйственные работы. Однажды он должен был поместить мешки с зерном в круглый подвал и стал делать это, начиная справа от двери. Пришедший позже хозяин выразил свое недоумение неправильным с его точки зрения направле-

нием «складирования» и потребовал переложить их в направлении «посолонь» (устное сообщение К. Шира).

Интересно отметить, что историки изобразительного искусства, анализируя принципы пространственной композиции полотен, рельефов и других изображений, констатируют, что «стремительное движение легче выразить в изображении, когда оно идет слева направо, чем наоборот» (Алпатов, 96; ср. 97), и что «направление диагонали, идущей от левого нижнего угла в верхний правый, воспринимается как восходящее и набирающее высоту, направление же другой диагонали представляется нисходящим» (Арнхейм, 43 со ссылкой на: Wölfflin, 213—224). Обычно это объясняют привычкой глаза, образовавшейся от чтения слева направо. Г. Вельфлин, М. Алпатов и Р. Арнхейм, скептически относясь к этому объяснению, не в состоянии предложить иного.

М. Гаффрон пытается объяснить это явление работой правого и левого полушарий головного мозга, при которой правая сторона видимого пространства воспринимается более отчетливо, поэтому зрение стремится сконцентрироваться сначала на левой стороне изображения, откуда и проистекает физиологическое и интеллектуальное внимание слева направо (Gaffron, 329). Даже если принять эту точку зрения (см. также: Иванов, Чет, 106), думается, не лишним будет иметь в виду, что ежедневно на протяжении всей истории человечества наблюдаемое движение важнейшего для жизни человека дневного светила — Солнца *слева направо* могло утвердить в сознании человека (или вернее, подтвердить в его физиолого-психологических ощущениях) сакральность и благостность именно такого направления.

Четырех- и пятичленные классификации

«Один, два, три — а где же четвертый?..»
Платон, «Тимей», 17а

В предыдущей главе уже упоминалось, что четырехчастность пространственной картины мира задана именно наличием четырех стран света, что она является основной в архаическом мировосприятии и порождена психофизическим опытом человека, наложившимся затем на сходные явления космоса и общества (ср.: Gordon, 211: «The choise of the number *four* derives from the symmetry of the human body itself — a symmetry which suggests a four-part division of the horizon: a front and a back, a left and a right side»).

Однако существуют символические классификации с иным числом членов (чаще всего с пятью, иногда с шестью).

Есть ли здесь какие-то закономерности и как это связано с четырьмя странами света? Не опровергает ли это обстоятельство наш тезис о первичности ориентации по странам света в картине мира и об универсальной символике вещей и явлений?

Обратимся, например, к китайскому опыту.

Ярко выраженная пятичленная символическая классификация древнего Китая (*у син*), в которой пятый первоэлемент как будто не являлся дополнительным, а исконно входил в пятерицу космических и человеческих дел, явлений и вещей, оценивается в историографии различно. Одни, как А. И. Кобзев, например, видят в этом оригинальнейшую черту китайского сознания, китайской эволюции, китайской цивилизации, отличающую ее от всех прочих — четырехчастных (Кобзев, 287—288; ср.: Торчинов, 196). Другие исследователи (среди них Т. П. Григорьева, Ю. Б. Козловский, Н. И. Конрад, И. С. Лисевич, В. Н. Топоров) сближают пятичленную классификацию китайцев с таковой же в древнеиндийской и древнегреческой философиях, да и в других архаических культурах. Особенно энергично эту точку зрения защищает А. Е. Лукьянов, который пытается выстроить во всех трех цивилизациях «пятичастный крест», ориентированный по странам света (Становление, 34—56; Он же, Истоки, 42—52). Анализируя трактат Плутарха «Об „Е" в Дельфах», где древнегреческий автор приводит много философских и мифологических оснований сакральности числа 5 (в греческом алфавите оно обозначалось буквой Е), Лукьянов констатирует, что «здесь на поверхность выходит глубинный пятичастный мировоззренческий принцип, восходящий в аполлоновской космической сущности к далекой предфилософии, что позволяет говорить о сходных чертах формирования западной и восточной философии» (Становление, 47; ср.: Он же, Истоки, 46—52).

Кобзев отказывает греческой философии в пяти первоэлементах, считая, что их было только четыре (земля, вода, воздух, огонь), да к тому же в другом наборе, нежели китайские (земля, вода, огонь, дерево, металл). Пятый элемент (эфир), который, как известно, добавляли к четырем пифагорейцы, Платон и Аристотель, Кобзев характеризует как маргинальный и неорганичный прочим. Да и генезис, смысл и функционирование первоэлементов в Греции совсем иные, чем в Китае. Кто же здесь прав?

Представляется, что формула исходной пространственной модели в архаичном сознании (будь то на уровне макро- или микрокосмическом) «4+1», где четыре страны света задают твердые параметры вселенной и непосредственного окружения человека, а центр (это в сущности Я) или молчаливо подразумевается и тогда не считается, или прямо учитывается, своей вариативностью снимает остроту проблемы — 4 или 5, и переводит все в плоскость степени осознания центра как отдельного члена структуры. Очевидно, в Китае эта степень была достаточно высокой. Верно наблюдение Е. С. Семеки: «Четырехчленная структура, включающая локапал [богов-хранителей стран света. — А. П.], в Китае неизменно имеет пятый центральный элемент, что связано с весьма характерным для всей древнекитайской культуры, а также социальных отношений,

подчеркнутым значением центра»(Семека, Символы, 103—104). Причину пятичленности буддистского космоса Семека также видит в «ярко выраженной идее центра, т. е. пятого члена этой системы, представленного Буддой» (Там же, 94).

На это можно было бы возразить, что в Китае, а уж тем более в Греции пять элементов изначально вовсе не означали пространственных отношений, это были «стихии», вещества, элементы, явления и т. д. Мы же постоянно говорим о четырех странах света и центре как о модели космоса, пространства вообще... И здесь позволим себе воспользоваться некоторыми наблюдениями самого Кобзева о генезисе китайской теории пяти элементов.

Указав на традиционные корреляции элементов со странами света и на южную ориентацию китайских топограмм, Кобзев замечает: «Вообще пространственные значения элементов наряду с числовыми принадлежат к ряду их главных значений. Синологами даже обсуждается проблема: не является ли теория пяти элементов производной от учения о пяти странах света, или пяти направлениях (*у фан*), игравшего важную роль в идеологии китайского общества эпохи Инь...» (Кобзев, 295; ср.: Быков, Зарождение, 54—55). Несколько ниже, анализируя в нумерологическом аспекте 4 основные последовательности в перечислении элементов в Китае, Кобзев пишет: «В содержательном плане исходные четыре последовательности, вероятно, должны были отражать движение главного космического объекта — Солнца. И, видимо, близок был к истине В. Эберхард, считавший, что все разнообразные порядки пяти элементов имеют системный характер и обозначают солнечный и лунный циклы, соотнесенные со странами света» (Там же, 295, 314; ср. 315). В более поздней работе (Китайская философия, 338) Кобзев уже более определенен: «Истоки учения об *у син* восходят к древнейшим (конец 2 тыс. до н. э.) представлениям о пятеричном устройстве земной поверхности (*у фан* — „пять сторон света", *у фэн* — „пять ветров-направлений")...».

В итоге сам Кобзев склоняется к выводу, что именно ориентация по странам света (4+1) могла быть основой всей китайской символической классификации. Страны света оказываются пространственным костяком, на который в Китае наслаивались прочие ряды классификации, что ясно видно из такого важного конфуцианского памятника, как «Книга обрядов» (Ли цзи). Там говорится: «Итак, человек — средостение неба и земли, в нем крайность пяти стихий... Поэтому совершенномудрые, устанавливая свои принципы, должны были сделать их источником небесное и земное, первопричиной — светлое и темное, сделать временa года правилом, Солнце и звезды — путеводной нитью, Луну — мерилом...» (Древнекитайская философия, II, 106—107; ср. 108, 314). «Солнце восходит на востоке, а заходит на западном полюсе, с его положением и сообразуется вся тьма вещей» — читаем мы в другом китай-

ском трактате «Чжуан-цзы» (Мудрецы Китая, 260). Итак, движение небесных светил и как результат — смена времен года — вот важнейшие структурообразующие факторы в пятичленной системе Китая (ср. в Индии: «В ведийском представлении о вселенной движение светил — наиболее важное регулирующее начало мирового порядка. Солнце — первое среди них — почитается особо и чрезвычайно часто упоминается в гимнах» — Бонгард-Левин, Цивилизация, 38).

Кстати, если в нумерологических штудиях задаться вопросом о «содержательном плане» троицы («универсальная модель мироздания» у китайцев считается «троично-пятеричной»), то можно было бы вспомнить в параллель к пятичленности горизонтального пространства о трехчленности мира по вертикали (верх/небо/боги, середина/центр/земля/люди, низ/подземное царство/демоны), что имеет к тому же очевидную физиологическую причину (о китайском числе три как вертикальной величине наряду с горизонтальным «пятичленным крестом» см. также: Лукьянов, Становление, 107—108; Он же, Истоки, 21, 24).

Итак, возможная изначальность пространственной структуры в пятичленной классификации Китая (не забудем, что пространство, как и время, относятся к первичным и важнейшим характеристикам бытия) показывает, что ориентация по странам света в архаическом сознании могла быть и, вероятно, была основой конструирования и осмысления всего универсума (ср. впрочем: Рифтин, Китайская мифология, 655—656 о том, что под влиянием пятиричной системы пяти стихий «четырехчленная модель мира превращается в пятичленную, соответствующую пяти ориентирам в пространстве (четыре стороны света + середина или центр)»). Недаром первоначальная форма начертания иероглифа 5 выглядит как изображение перекрестка дорог, а сама пятерка, по мнению М. Гране, становится символом центра в квадратном и по странам света ориентированном пространстве (Granet, La pensée, 285)

Еще несколько слов о проблеме четырех- или пятичленности ряда элементов в Индии. Как известно, представители индийского материализма *локаятики* (первые века н. э.) считали, что мир состоит из четырех первоэлементов (mahabhūta) — земли (pṛthivī), воды (ap), жара (огня — tejas) и ветра (воздуха — vāyu); как видим, они почти полностью совпадают с первоэлементами греков. Но это было неслыханное новшество, за которое на них ополчились все школы индуизма, буддизма, джайнизма и других конфессий. И было за что! Ведь локаятики отрицали существование пятого элемента — чувственно невоспринимаемой бесконечной «акаши» (ākāṣa) — эфира, или пространства (Бонгард-Левин/Ильин, 27; существование эфира в качестве самостоятельного природного элемента отрицал также в конце V в. н. э. знаменитый индийский математик и астроном Арьябхата, см.: Бонгард-Левин, Цивилизация, 215). Пять упомянутых первоэлементов (*панчабхута*) получили особое развитие в учении упанишад, присутствуют у таких мыслителей древней Индии,

как Аджита Кесакамбали, в индуистских учениях «санкхьи», «вайшешики», в джайнизме (Бонгард-Левин, Цивилизация, 71, 228; Бонгард-Левин/Ильин, 532, 537) и были непременным условием любого «идеалистического» восприятия природы (ср.: «Брихадараньяка-упанишада», I, 4, 17: «Пятирично это жертвоприношение, пятирично жертвенное животное, пятиричен человек, пятирично все, что существует. Тот, кто знает это, достигает всего [сущего]»). Как известно, сам Шива имел эпитет *панчанана* (букв. Пятиликий), что символизирует «его природу как состоящую из 5 „великих элементов" (*махапанчабхута*), или стихий, а также 4 основных направления плюс центр, что в целом в представлении шиваитов отражает всеобъемлющую сущность бога» (Индуизм, 328; о пяти элементах в Индии и Средиземноморье см.: Böhtlingk, 149—151; Held, 120; Kirfel, Die fünf Elemente; Кейпер, 44—45, 109).

Ф. Б. Я. Кейпер писал в связи с этим: «Уже давно было отмечено, что преобладающая роль числа „пять" в Веде (ср. „пять племен" — páñca jánāḥ, páñca kṛṣṭíḥ, páñca carṣaníḥ, páñca kṣitíḥ) обусловлена тем фактом, что пять (т. е. включая центр) сторон горизонта („пять сторон" — IX. 86. 29) представляют в ведийских писаниях весь мир» (Кейпер, 109). Итак, мы снова встречаем четыре страны света и центр как основу пятичленной структуры мира и соответствующей символической классификации.

Напомню, что и манихейство развивало учение о пяти светлых (добрых) и пяти темных (злых) стихиях, в борьбе между которыми происходит становление мира: это воздух (Дым), огонь (Разрушительный огонь), вода (Вредная вода), ветер (Бурный ветер) и свет (Тьма) (Смагина, Манихейство, 90). Пять стихий также образовывали развернутую символическую классификацию, в которую входили и страны света (см. выше главу «Манихеи и мандеи»).

Итак, мы видим, что помимо четырех обычных «сущностей» (эссенций — от лат. essentia) в любой религиозно-мифологической или философско-идеалистической (а именно таким был мировоззрение большинства архаических обществ) необходима была «пятая сущность» (квинтэссенция — от лат. quinta essentia), которая или связывала бы остальные четыре (индийское «пространство»), или давало бы им божественный внеземной импульс, толчок, энергию (эфир).

В этой связи любопытна функция пятой страны светы в Китае — центра. Она отождествляется с элементом «земля» (почва) и описывается как управляющая всеми остальными странами света, явно обладая неким «квинтэссентным» свойством (ср. «Хуайнань-цзы»: «Центр — земля, его бог — Желтый Предок (Хуанди), помощник которого Владычествующий над Землей (Хоуту) держит веревку и управляет четырьмя странами земли...» (текст см.: Яншина, Формирование, 44 и Лукьянов, Истоки, 41—42). В. Н. Топоров считает, что появление пятого члена классификации связано с особым положением центра, который добавляется

к четырем ориентирам именно пространственного ряда (Топоров, О числовых моделях, 15—16).

Существенность для мировоззрения древних культур Евразии символической классификации и принципы ее построения подтверждаются, а в ряде случаев дополняются и объясняются тем материалом, который собрали этнографы, наблюдавшие в последние два века так называемые примитивные общества Америки, Африки и Австралии (о четырехчленной в своей основе структуре космоса в архаических культурах мира см. подробно: Семека, Символы, 92—119).

Еще в 1903 г. классики социальной антропологии Э. Дюркгейм и М. Мосс на материале американских индейцев, австралийских аборигенов и древнего Китая показали, как функционировали «примитивные» (мы бы сказали сейчас: «архаические») системы классификации, которые в качестве первичной натурфилософии объясняли человеку весь мир, связывали идеи, унифицировали знания и давали цельную картину мира (Durkheim/Mauss, 81).

Так, например, у американских индейцев *зуньи*, по этнографическим данным, все пространство делилось на семь регионов — север, юг, запад, восток, зенит, надир и центр, к которым относились все явления и предметы во вселенной; для нас чрезвычайно важно, что первоначально этих регионов было всего четыре (страны света), что подтверждает вышеприведенные соображения об исконности четырехчленной структуры. Поэтому нижеследующая таблица отражает распределение различных явлений только по этим четырем регионам:

страны света:	север	юг	запад	восток
времена года:	зима	лето	заморозки	весна
элементы:	воздух	огонь	вода	земля
цвета:	желтый	красный	голубой	белый
животные:	пеликан журавль куропатка	барсук	медведь койот	олень антилопа индюк
растения:	вечнозеленый дуб	—	—	весенняя трава
занятия:	сила война	тепло с/хоз-во медицина	мир охота	магия религия

К зениту относились небо, солнце, орел, игра света среди облаков, к надиру — вода, лягушки, жабы, гремучие змеи и черный цвет, к центру — попугай (macaw) и все цвета сразу (Cushing, Outlines, 321—441; Cushing, Zuni, 9—45; Durkheim/Mauss, 43—44).

Каждый клан зуньи относился к какому-то из этих подразделений, имея своим тотемом или зверя, или растение, или даже солнце, и есте-

ственно, что все они коррелировали с какой-нибудь страной света. В соответствии с классификацией войной занимались по преимуществу кланы, связанные с севером, охотой — с западом, религиозной деятельностью — с востоком, врачеванием и сельским хозяйством — с югом.

Такие же связи между социальной организацией, клановым тотемизмом и ориентацией по странам света усматривают в обществах индейцев пуэбло, индейцев сиу, австралийцев и других так называемых «примитивных» народов, сохранивших архаические черты пространственного восприятия (Durkheim/Mauss, 54—65). Их символические классификации также состоят из четырех (по странам света), пяти (страны света + центр), шести (страны света + зенит и надир) членов (см.: Tuan, Topophilia, 18—20). Их сходство с пространственными представлениями, которые мы обнаруживаем — часто во фрагментарном и смазанном виде — в «высоких» культурах древности (см. символические классификации в культурах Евразии в I части), помогает при реконструкции истории восприятия пространства в масштабах всего человечества и на протяжении всей его истории.

Страны света и числовая символика

Рассмотренные выше вопросы двух-, трех- и четырехчленной структуры пространства затрагивают особую сферу истории культуры — *нумерологию*, историю чисел и счета. Это специальная область науки, вторгаться в которую я не намерен, однако некоторые наблюдения, сделанные в ней по отношению к сакральным числам архаических культур, могут оказаться небезынтересными для понимания наших проблем.

Задача облегчается тем, что в отечественной историографии имеется глубокий и всесторонний очерк числовой символики в архаических текстах, сделанный В. Н. Топоровым на материале различных культурных традиций и с привлечением почти исчерпывающей библиографии проблемы (Топоров, О числовых моделях, 3—58).

Значение числовой символики для изучения древних культур заключается в том, что «в архаичных традициях числа могли использоваться в ситуациях, которым придавалось сакральное, „космизирующее" значение. Тем самым числа становились образом мира (*imago mundi*) и отсюда — средством для его периодического восстановления в циклической схеме развития, для преодоления деструктивных хаотических тенденций» (Топоров, О числовых моделях, 5; ср. 52: «некогда Число и Счет были сакрализованными средствами ориентации и „космизации" Вселенной»; о символике чисел в культурах Евразии ср.: Гачев, 173—181).

Исходя из архаической семантики и функций сакральных чисел в древних культурах, я вижу следующее значение первых пяти членов числового ряда в приложении к нашей — пространственной — пробле-матике.

Единого (1) не существует в природе, это Целостная Нерасчленённость, Идеал, Абсолют, Бог, к которому следует стремиться; ср. учение Плотина о числе: «Всякое божественное число единично... Всякий Бог есть совершенная в себе единица (ἕνας), и всякая совершенная в себе единица есть бог» (Антология мировой философии. I. 1. М., 1969. 555, 556; ср.: Топоров, О числовых моделях, 18—20). В древнеиндийской «Чхандогья-упанишаде» (6, 2, 1) говорится: «Вначале все это было Сущим, одним, без второго».

Все в мире, с момента его превращения из Хаоса в Космос, дуалистично, число 2 отражает исконную сущность вещей, природы, человека, пространства и времени (верх и низ, правое и левое, переднее и заднее, Небо и Земля, день и ночь, свет и тьма, мужчина и женщина, добро и зло, чет и нечет и т. д.) (ср.: Топоров, О числовых моделях, 20).

Характерно, что в китайской оппозиции *инь* и *ян* Топоров видит древнейшую классификацию космических процессов, с помощью которой «задавался код структуры вселенной и открывались широкие перспективы нумерологических операций» (Топоров, О числовых моделях, 11). Теорию пяти элементов Топоров рассматривает как средство вторичной классификации, выводившейся в конечном итоге из первичной классификации *инь/ ян*, символизировавших Небо и Землю (Топоров, О числовых моделях, 12—13). В космогоническом сочинении неоконфуцианского автора Чжоу Дуньи (XI в.) «Объяснение схемы Великого Предела» прямо говорится: «Пять стихий — это только одно — *инь* и *ян*» (цит. по: Буддийский взгляд, 210). Тем самым подтверждается точка зрения о двоичности (четверичности), лежащей в основе пятичленной системы китайской нумерологии (см. выше разбор точки зрения Кобзева). Кстати, Топоров привел множество текстов, показывающих, что пятичленная классификационная система была свойственна не только древнему Китаю, но и космологическим системам Индии и других стран, в частности, грекам, буддистам и манихеям (Топоров, О числовых моделях, 13—16).

Естественным образом удваиваясь, число 2 дает столь же сакральное число 4 (четыре страны света, четверо богов, четыре времени года, четыре алемента, четыре века и др.). Топоров считает, что «число 4 прообразует статическую целостность, идеально устойчивую структуру» (Там же, 23). Известно, что пифагорейцы, особенно почитавшие число 4, должны были давать следующую клятву: «Я клянусь тем, кто дал нашей душе четверицу — источник и корень вечной природы» (Ναὶ μὰ τὸν ἀμετέρᾳ ψυχῇ παραδόντα τετρακτύν, || παγὰν ἀενάου φύσεως ῥιζώματα τ' ἔχουσαν; ср.: Philo Alex. De opificio mundi, 15, 47; Petr. Chrysol. 11: semper est quadrata perfectio). Я. Гонда, специально рассмотрев многочисленные ведические обряды, оперирующие числом 4, считает, что формула 2 X 2 = 4 являлась для индийцев символом super-perfection (Gonda, Vedic Ritual, 36—37).

Что же такое числа 3 и 5? На мой взгляд, сами по себе в пространственном отношении они ничего не представляют. Это 2 и 4, к которым прибавлена единица (ср.: Топоров, О числовых моделях, 21). Пытаясь найти причину особой сакральности числа три (большой вклад в выявление такой «трехчастной идеологии» индоевропейцев внес французский исследователь Ж. Дюмезиль; см.: Дюмезиль, Верховные боги; Dumézil, L'idéologie и многие другие работы), Топоров указывает на то, что число 3 представляет собой «идеальную структуру с выделяемыми началом, серединой и концом» (ср.: Aristot. Cael. I, 1, 268 a 1—23: «Ибо, как говорят пифагорейцы, „целое" и „все" определяются через число три: начало, середина и конец составляют число целого, и при этом троицу») и служит для «организации любой *временно́й* [курсив автора] последовательности», образуя трехфазовую структуру (Топоров, О числовых моделях, 22—23). Таким образом, оказывается, что само число 3 более приспособлено для описания временно́го, нежели пространственного континуума. В связи с этим заслуживает внимания предположение А. Голана о том, что графема креста с точками в трех междукрестьях наряду с такой же с точками в четырех междукрестьях в древних изображениях «выражала представление о троичности бога земли во времени и четырехчастности земного мира в пространстве» (Голан, 142).

В плане же пространственных отношений 3 и 5 — это всегда 2 и 4, рассматриваемые антропо- (позже также социо-) центрически. Анализ того же трактата Чжоу Дуньи приводит исследователя к выводу, что человек «считается всей китайской культурной традицией своего рода космическим фактором, равномощным и равнозначным другим универсальным началам мира — Небу и Земле. Так образуется классическая космологическая триада (*сань цай*) — Небо, Земля и Человек, в которой Человек занимает центральное положение объединяющего элемента» (Торчинов, 199). Изначальные Верх и Низ, плюс посреди стоящее Я, — так получаются три вертикальные сферы структуры космоса (ср. иное толкование «трихотомичного деления» космоса — как результата двойного противопоставления «верха» и «низа» в: Мелетинский, Поэтика, 214; ср.: Эшби, 423: «...многие тернарные отношения более естественно истолковываются как бинарные отношения между переменной и парой»; Иванов, Чет, 93—95; Он же, Верх и низ, 234: «трехчленные системы возникают внутри двучленных (дуальных) мифологических систем благодаря повторному наложению оппозиции „верх-низ" на одну из частей дуальной системы»).

Восход и Заход, плюс промежуточная позиция солнца в зените на Юге, — так возникают три горизонтальных ориентира. Соответственно, 4 страны света, рассматриваемые из центра Человеком, дают число 5 (см. в Китае). Тот же Топоров, не склонный преувеличивать значение числа 4, отмечал, что «пентады (пять элементов, аспектов бытия, огней, ликов Шивы и т. п. ...) чаще всего выводимы не из членения декады, а

из тетрад с отмеченным центром, выражающих аспект полноты и единства» (Топоров, О числовых моделях, 30; Он же, О структуре, 54; ср.: Иванов, Бинарные структуры, 207: «Пятичленные структуры по отношению к четырехчленным, как и девятичленные по отношению к восьмичленным, с исторической точки зрения можно рассматривать как результат введения центрального элемента (центра), связанного со становлением государства»). А. К. Байбурин, анализируя модель дома, как она мыслилась при его закладке, также отмечает ее пятичленность (четыре угла и центр), «полученную путем операции над четырехчленной (4 + 1) и по этому принципу восходящую в обширный класс нечетных числовых комплексов, построенных по формуле n + 1 (3, 7, 9, 33...)» (Байбурин, Жилище, 77; ср. в ведической культуре число 5, получаемое из 4 + 1 (центр), как символ совершенства и законченности, Gonda, Vedic Ritual, 37; Кёйпер, 44—46, 109).

Интересно, что К. Г. Юнг также интерпретирует триаду как незавершенность квартернарной структуры (ср.: Юнг, Архетипы, 254: «Тройка... не является естественным выражением целостности, в то время как четверка представляет минимум условий для суждения о целостности»).

Недаром во многих мифологиях верховный бог, владеющий всей вселенной, имеет (часто и иконографически) четырехликий образ. Таковы литовский Перкунас, славянский Свентовит, китайский Хуан-ди, индийские Брахма и Варуна, египетский бог-творец Хнум, воплощавший в своем облике четырех быков, манихейский «четырехликий Отец Величия», римские «четырехликий Янус» и Меркурий и др. Удвоение исконно двучленной пространственной структуры, становящейся четырехчленной, демонстрирует образ Януса, которого мы чаще представляем себе как «двуликого» бога (ср.: Иванов/Топоров, Славянские... системы, 34).

Девятичленная структура пространства, отраженная, например, в геомантической графике и нумерологии древнего Китая и в девятичленной индийской мандале, представляют собой такое же сочетание 8 стран света (4 главных + четыре промежуточных) и Центра.

Вот как описывает, например, ал-Бируни генезис и внешний вид индийской «мандалы» (Бируни, 264—265): индийцы «сначала дали названия четырем странам света, а потом добавили к ним названия промежуточных направлений между каждыми двумя из них. Таким образом, у них получилось восемь горизонтальных направлений, как они изображены в следующей схеме:»

юго-восток		юг		юго-запад
	агнея	дакшина	найррита	
восток	пурва	Мадхьядеша т. е. Срединное царство	паччима	запад
	айшана	уттара	вайва	
северо-восток		север		северо-запад

Именно Срединное царство (Индия) образует девятый, центральный член пространственной структуры, состоящей из восьми направлений. Кстати, Бируни ориентировал эту мандалу на юг, как это было принято в исламской традиции; в индийском варианте верх схемы занимал бы, очевидно, восток.

Число семь явно дает сумму числа три (вертикальная структура космоса) и числа четыре (горизонтальная модель мира), являя собой полноту характеристики космоса, космологического пространства (Топоров, К происхождению, 95).

Н. Л. Жуковская, анализируя нумерологическую символику в монгольской культуре, приходит к выводу, что «...число один — начало всего, отправная точка; два — дихотомическая схема устройства мира; бинарные оппозиции; три — трихотомическая схема, освоение вселенной по вертикали; четыре — ориентация по странам света, освоение вселенной по горизонтали» (Жуковская, Категории, 151).

Вторичный характер многих более дробных, чем четыре, разделений горизонта в архаических культурах (а их могло быть 8, 16, 32) хорошо показал Цицерон: «Этруски разделили небо на 16 частей. Ведь это было нетрудно — удвоить те четыре части, которые мы имеем, а затем еще раз удвоить» (Cic. Divin. 2, 18, 42).

Зооантропоморфная символика стран света в рамках трех- и четырехчленной классификации

Зооморфная символика стран света была широко распространена в архаических культурах всего мира. Так, в алгонкинских мифах (*оджибве*) в качестве стражей стран света выступают четыре птицы, у индейцев пуэбло (*навахи*) четыре медведя, белки, дикобразы (Леви-Брюль, Первобытное мышление, 138; Золотарев, 154; Мелетинский, Поэтика, 215—216; Семека, Символы, 113); таковы четыре (или восемь) змиев или сло-

нов — символов стран света в древнеиндийских текстах, четыре быка в Египте (подробнее см.: Семека, Символы, 114—115).

Интереснее вопрос о различных животных, символизировавших разные страны света. Их набор может варьироваться, но чаще всего встречается один и тот же ряд существ, взятых из животного мира. Я имею в виду ряд, состоящий из птицы, зверя, рыбы и человека. Каким образом он возник и что означает, мы и попытаемся сейчас выяснить.

В известных ветхозаветных словах напутствия Яхве только что созданному человеку говорится о его господстве над тремя сферами мира — над морем (θάλασσα) с его рыбами, небом (οὐρανός) с птицами и землей (γῆ) с животными (Gen. 1, 26, 28, 30). Таким образом, вертикальная трехчленность космоса выражается здесь в символах птицы, рыбы и зверя.

Как показывает сравнительная мифология, космологическим представлениям большинства архаических культур свойственна такая зооморфная классификация — «четкая трехчленная, вертикально проецируемая система: *птицы — копытные — змеи-рыбы* (шире — класс хтонических животных), причем птицы связываются *с верхом* композиции, *с небом*, копытные — *со средней* частью, *с землей*, змеи-рыбы — *с низом, с подземным* царством» (Топоров, К происхождению, 93; Мелетинский, Поэтика, 214). Замечу, впрочем, что в некоторых культурах эти сферы членились несколько иначе. В Китае и Индии, например, различали небо, землю и воздушное пространство между ними («Земля, небо и воздушное пространство — три сферы, на которые делился мир человека ведической эпохи», см.: Норман Браун, 289), хотя биологически детерминированные верх, центр и низ при этом вполне сохраняли свое значение исходных ориентиров; ср. иную, но тоже трехчленную систему космоса в греческой мифологии, где три брата господствуют на небе (Зевс), на море (Посейдон) и на земле или под землей (Аид, или Плутон).

Чтобы продемонстрировать универсальность трехчленной зооморфной модели мира в его вертикальном измерении, приведу лишь два примера из различных культурно-исторических и этнических регионов Евразии.

В древнекитайском трактате «Каталог гор и морей» (Шань хай цзин, 29) рассказывается о фантастическом существе *лу*: «Там водится рыба, похожая на быка. [У нее] змеиный хвост, плавники и крылья по бокам. Она издает звук, похожий на мычание». Признаки птицы, быка, рыбы и змеи, по мнению китаистов, символизируют тут уровни вертикальной структуры природного организма — от подземного (змея) до небесного (птица) (ср.: Лукьянов, Истоки, 11).

Напомню также известный рассказ Геродота о скифских «дарах» персидскому царю Дарию, вторгшемуся в Скифию (Herod. IV, 131—132): скифы послали царю птицу, мышь, лягушку и пять стрел. Персы пытались разгадать скифскую загадку, и правильный ответ гласил: «Если

вы, персы, не улетите в небеса, превратившись в птиц, или не скроетесь в землю, подобно мышам, или не прыгнете в озера, превратившись в лягушек, то не возвратитесь назад, будучи поражены этими стрелами». Подробно рассмотревший этот сюжет Д. С. Раевский считает, что «в рассказе Геродота три посланных животных отчетливо соотнесены с тремя „мирами", с тремя зонами вертикального космоса: птица — с небом, мышь — с землей, лягушка — с водой» (Раевский, Модель, 65).

Эти же три символа трех миров — птица, зверь и рыба — стали использоваться и для обозначения трех стран света, т. е. уже в горизонтальной системе координат (это заметил уже Röck, Bedeutung, 296—297).

В том, что вертикальное членение мира легко переходит в горизонтальное, нет ничего странного, и мы в этом неоднократно убеждались в I Части нашего исследования; такие переходы осуществлялись в космологиях многих архаических народов (Мелетинский, Поэтика, 216—217; см. подробнее: Евсюков, Мифология, 59—61 с указанием литературы; ср.: Лушникова, 253 о том, «как проецируется на земную плоскость по отношению к сторонам горизонта сакрально-положительный верх и сакрально-отрицательный низ вертикального членения пространства»).

По замечанию В. Н. Топорова, «в космогонических мифах четырехчленная модель выступает как реализующаяся в горизонтальной плоскости (в общем виде — север, восток, юг, запад), тогда как трехчленная соотносится с вертикальной осью (в общем виде — небо, земля, преисподняя)» (Топоров, О числовых моделях, 24).

Особенно ярко связь между вертикальными и горизонтальными мирами проявилась в космологических представлениях народов Северной Евразии. Верхний, средний и нижний миры как бы проецировались на поверхность земли, и верхний, небесный мир добрых богов оказывался на юге, средний — там, где жили люди, а нижний ассоциировался с мрачным (подземным/подводным) миром мертвых на севере, где обитали злые духи (см. работы А. Ю. Айхенвальд и др., В. В. Напольских, Е. Д. Прокофьевой, Е. А. Алексеенко, В. М. Кулемзина и др.). Трое последних исследователей считают даже, что «пространственное членение мира на верхний и нижний по горизонтали, видимо, предшествовало вертикальному членению, где верхний мир совпадал с небесным. Развитие этих последних представлений связано уже с собственно шаманскими верованиями» (Алексеенко, Представления, 91; ср. сходную точку зрения: Прокофьева, Старые представления, 112—113; Кулемзин, 171).

Представляется, что отождествление трехчленной вертикальной пространственной структуры с горизонтальной происходит наиболее легко в тех культурах, где из четырех стран света особую роль играют какие-то две, как, например, север и юг у северных народов Евразии (восток и запад не имели здесь такого значения, как в южнее расположенных культурах). В таких ситуациях три члена вертикали — верх, середина и низ — легко могли накладываться на трехчленную же гори-

зонтальную структуру — юг (перед, верх, верховья рек), центр (мы, пуп земли, наша земля), север (задняя сторона, низ, низовья рек). Обратную картину проекции вертикальной структуры космоса на географическую горизонталь предполагает для скифской культуры и мифологии Д. С. Раевский. Уникальное для Северной Евразии географическое положение Восточной Европы, где жили скифы и где реки текут в основном с севера на юг, приводило, по-видимому, к восприятию севера как высокой горы, сакральной страны света, а юга — как нижней и воспринимаемой менее положительно (Раевский, Скифо-сарматская мифология, 448—449: «Это представление служит инструментом для согласования горизонтальной и вертикальной космологических моделей путем отождествления понятий верх-горы-север и низ-море-юг»).

Анализ трехчленной вертикальной структуры скандинавского космоса, воплощенной в мировом древе Иггдрасиль с зооморфной символикой верха (орел), середины (олени) и низа (змей), приводит Е. М. Мелетинского к выводу о соотношении вертикальной модели мира с горизонтальной, при которой низ (царство мертвых Хель) отождествляется с севером (Мелетинский, Поэтика, 249—250; ср.: Петрухин, Погребальная ладья, 81 о «логике мифологической географии, согласно которой север ассоциируется с низом (подземным миром), а юг — с верхом (небом)»). В культурах с более развитыми четырехчленными горизонтальными картинами мира такое наложение вертикали на горизонталь менее очевидно.

Итак, можно предположить, что зооморфная символика вертикальных сфер, переходя в горизонтальный план, начинала ассоциироваться со странами света; но каким образом четвертым членом этой четверки стал человек?

По мнению Фр. Река, в древности вообще различались только три страны света — запад, юг и восток, в соответствии с тремя фазами луны; при этом северная сторона горизонта представлялась как нечто несовершенное. Переход к солярной ориентации привел к внедрению четырехчленного восприятия стран света (Röck, Bedeutung, 299—300). В отличие от Река И. С. Лисевич, также предполагая (на китайском материале), что в древности «сколько-нибудь значительными представлялись человеку только Восток, Юг и Запад», считает, что это как раз те «страны света, где пребывает солнце», а «Север, где солнца нет, и Центр — то место, где находится сам человек, наблюдающий вселенную», добавились к трехчленной структуре горизонтального мира позже, «и этот факт как бы знаменует огромную перемену в мировоззрении древнего человека, осознавшего свое место и значение во Вселенной» (Лисевич, 264).

Как видим, объяснение первоначальной трехчленности стран света может быть как лунарным, так и солярным, что и понятно — три фазы луны, будто бы маркирующие три страны света (в течение месяца!), не более знаменательны, чем три страны света, посещаемые в течение дня

солнцем. На севере же, как известно, не проходит путь ни дневного, ни ночного светила.

Факт, однако, остается: световая часть горизонта, включающая в себя восток, юг и запад, имела для архаического человека преимущественное значение, что наблюдается во многих древних культурах Евразии.

Вот почему в большинстве символических классификаций, которые отождествляли страны света с образами животных, присутствуют только трое животных, четвертое место (как раз север) приписывается обычно человеку, как бы взирающему с севера на четыре страны света. Это обстоятельство — северная позиция человека — демонстрирует, вероятно, исконное, изначальное сакральное направление человека Северного полушария к южной, солнечной стороне горизонта. Любопытно, что почти в одних и тех же словах и, видимо, независимо друг от друга об этом космическом созерцании южной полусферы написали славист Б. А. Рыбаков (Язычество славян, 64—65; см. в главе о славянах) и китаист И. С. Лисевич (264).

Я думаю, что человек как хозяин трех стихий выступает здесь по принципу дополнительности. В Ветхом завете Яхве, сотворив последовательно три рода животных, живущих в воде, на небе и на земле, следующим актом творения создает человека — четвертого члена космического порядка и прямо отдает ему под начало первые три стихии: «Владычествуйте над рыбами *морскими*, и над птицами *небесными*, и над всяким животным, пресмыкающимся *по земле*» (Gen. I, 28).

Интересно отметить, что и четыре стихии (элементы), часто выступающие символами стран света, также дают композицию, сложенную из трех символов вертикальной структуры космоса (воздух-земля-вода) и огня, который среди остальных элементов является наиболее «антропогенным», т. е. связанным с человеческой деятельностью.

В китайской классификации, как мы видели, восток ассоциируется с драконом («в древнем Китае, как и у большинства других народов, змеи-драконы олицетворяют собой водную стихию» — Яншина, Формирование, 59), юг — с птицей (небесная стихия), запад (или центр, который при круговом расположении пяти членов классификации располагался на юго-западе) — с тигром (земля), а север — с неким Воинственным существом (воином или Черной черепахой) (см. текст из «Хуайнаньцзы» в главе о Китае). Человек как символ севера выступает в индийской и буддистской символических классификациях; см.: Семека, Символы, 117). Интересно, что у индейцев зуньи и других народов Америки север также ассоциируется с войной и разрушением.

В связи с китайской зооантропоморфной классификацией стран света следует заметить, что едва ли прав В. Н. Топоров, который считает, что «в китайской традиции Белый Тигр является представителем всех четвероногих, Черная черепаха — моллюсков, Феникс — всех птиц, Го-

любой дракон — всех животных, покрытых чешуей» (Топоров, Животные, 441). Как мы видели, три вида животных характеризуют три сферы вертикального космоса, а не разряды биологического значения (моллюски, чешуйчатые и т. д.).

Виды животных, конечно, могут быть различными в зависимости от среды обитания данного народа, но один принцип остается неизменным — они должны были символизировать три стихии. Так, китайский дракон соответствует в символической классификации стран света скандинавской рыбе, митраистской и перуанской змее, мексиканскому крокодилу, литовской щуке; китайские птица (фазан) и тигр соответствуют митраистским орлу и льву; на этом месте у жителей Юкатана и Гватемалы выступали орел и ягуар, а у перуанцев — кондор и дикая кошка; греческий магический папирус из Египта отождествляет Гермеса-Тота на востоке с ибисом, на юге — с волком, на западе — с собакоголовой обезьяной, на севере — со змеей.

Есть следы зооантропоморфной персонификации стран света и на Ближнем Востоке.

В вавилонско-ассирийском искусстве четыре вида священных гениев изображались в виде быка, орла, льва и человека. Это представление послужило основой видения ветхозаветного пророка Иезекииля (1, 10), которое затем перешло и в новозаветную символику «Откровения» Иоанна (4, 7), видевшего вокруг трона Господня четыре существа, «исполненных очей»: «И первое животное было подобно льву, и второе животное подобно тельцу, и третье животное имело лице, как человек, и четвертое животное подобно орлу летящему». Если в иудейской символике четыре «животных» были связаны с четырьмя херувимами (лев с Михаилом, бык с Гавриилом, человек с Уриилем, орел с Рафаилом), то в христианской теологии и искусстве они стали атрибутами и символами четырех евангелистов (Матфей ассоциируется с ангелом в человеческом образе, Марк — в образе льва, Лука — жертвенного быка, Иоанн — орла) (Röck, Bedeutung, 288—289). Вспомним, что в конце II в. н. э. св. Ириней прямо отождествлял четырех евангелистов с четырьмя странами света (III, 11, 8; см. нашу попытку отождествить библейских «животных» с определенными странами света в главах «Иудея» и «Христианство» Части I).

Ближневосточный бык и китайский дракон (рыба, крокодил, змея в других культурах) оказываются типологически тождественны, так как бык иранско-восточноазиатского дуоденарного астрологического цикла соответствует крокодилу вавилонского додекаора (Ibidem, 290; ср. сопоставление зооантропоморфной символики стран света Китая, Японии, Ассирии, Иудеи, Египта, древней Греции и американских индейцев в: Топоров, Животные, 441).

«Четыре животных», олицетворяющих собой четыре страны света, выступают в фантастических образах многих религий ближне- и пере-

дне-восточного и средиземноморского ареала, причем все четыре облика часто воплощались в одном существе. Так, согласно одной из версий орфической теогонии, третьей после Воды и Земли «первопричиной» рождения мира выступает следующий образ: «змея с головами быка и льва, между которыми было лицо бога. На своих плечах он нес крылья, а его имя было Хронос Агераос (Нестареющее время)» (Ван-дер-Варден, 177). Финикийское божество Эл изображалось на монетах из Киликии с четырьмя крыльями, львиной и змеиной головами. Позднеегипетский «пантеистский Бэс» имел тело карлика с четырьмя крыльями и четырьмя руками, птичьим и крокодильим хвостами и львиными масками на коленях и на фаллосе. Одно из центральных божеств митраистского пантеона Леонтокефал (или Эон, или Deus aeternus) имело львиную голову, мужское тело, крылья и змею, обвивающую тело; некоторые изображения Леонтокефала сопровождаются символами четырех времен года или четырех ветров.

Митраистский леонтокефал

Наконец, манихейская традиция описывает Царя Тьмы как чудовище с головой льва, крыльями и плечами орла, руками и ногами демона (т. е. человека), телом дракона и хвостом рыбы (дракон и рыба символизируют водную стихию). Приведшая все эти параллели Е. Б. Смагина (Смагина, Истоки, 40—58; там же литература вопроса) указывает на то, что здесь представлен образ синкретического «владыки космоса», «божества космоса и времени», «владыки стихий», но не делает попытки соотнести «четыре животных» с четырьмя странами света. Думается, приводимый материал убедительно доказывает существование такой соотнесенности.

Итак, четыре зооантропоморфных хранителя четырех стран света могут выступать как отдельные образы и как единый синкретичный образ, символизирующий единство четырехмерного пространства. Но существует и еще одна возможность изображения четырехчленности мира — в диахронии, через последовательное превращение человека в различных (типологически тех же, что и в первых двух случаях) животных.

Так, в мифах и сказках большинства народов мира часто описывается превращение героя (бога) в различные существа, символизирующие три стихии (в индийской мифологии есть термин, означающий такое перевоплощение Вишну и других богов — *аватара*, см.: Индуизм, 37—38). В главе «Греция» мы отмечали такие аватары Аполлона и Гермеса в позднегреческих магических папирусах из Египта, где эти боги в разных частях (странах) света являлись в образе то крокодила (змеи), то ястреба (ибиса), то дракона, то волка, а то «ребенка, восседающего на лотосе» (ср. также олицетворения стран света в виде зооантропоморфных сыновей Хора в Египте; см. главу «Египет»). В скандинавской «Саге об Инглингах» (7) Один превращается последовательно в рыбу, птицу и лесного зверя; в «Пополь-Вух» — книге мифов индейцев *киче* — рассказывается подобная же история о царе, который «семь дней пребывал в личине змеи..., на семь других дней он превращался в орла, на семь других он становился ягуаром... В другие семь дней он превращался в свернувшуюся кровь...» (Пополь-Вух, 120; Röck, Bedeutung, 276; ср. цепочку ассоциаций: кровь → война → воин → человек → север). Фр. Рёк приводит массу других примеров соотнесенности четырех стран света с четырьмя образами из древних культур Америки (для Мексики: крокодил, коршун, обезьяна, смерть; для индейцев Юкатана: змея, орел, ягуар, человек; для перуанцев: змея, кондор, дикая кошка, воин (Röck, Bedeutung, 274—276).

В литовской сказке о золотом мосте бог является сначала в образе старика, затем превращается в лошадь, затем в орла и щуку (Röck, Bedeutung, 280). Типологически близка к этому ситуация, когда в сказке братьев Гримм о трех языках глупый графский сын понимает язык кур (животных земли), птиц (животных воздуха) и лягушек (животных воды), в результате этих аватар становясь владыкой трех стихий. О британских пиктавах сообщалось, что их татуировки имели образы рыбы, птицы и быка, что также должно было показать власть человека над тремя природными стихиями (Ibidem, 297).

В югославянском фольклоре эпический образ Змея — Огненного Вука, несомненно, содержит в себе ту же архаическую идею перевоплощения духа первопредка в различные существа, ряд которых выглядит следующим образом: змей — орел — волк — героическая личность (см. подробнее: Велецкая, 36).

Один из самых замечательных примеров четырех хранителей стран света дает Исландия. На современном гербе этой страны изображены четыре мифических существа, держащих исландский флаг и восходящих к одному из рассказов древнеисландской саги (подробнее см. главу «Германцы»). Существа эти, защитники четырех углов Исландии, предстают в виде дракона, птицы, быка и горного великана.

Типологически те же существа и элементы, что и в других культурах (например, в китайской), только сочетающиеся в противоположном

порядке, приводят Рёка к выводу, что здесь мы имеем дело с лунарной ориентацией (Röck, Bedeutung, 291).

Рёк считает такое сходство не случайным, но свидетельствующим об изначальной общности этого отождествления стран света с образами животных, об одном, общем для всех народов истоке (Ibidem, 281).

Последний тезис Рёка кажется мне сомнительным (да и сам Рёк не в состоянии назвать культуру, которая одарила этими образами мир). Ведь отождествление трех природных стихий с характерным для каждой животным (коль скоро такое отождествление в рамках символической классификации делается) настолько естественно приводит к выбору птицы, зверя и водоплавающего животного, что здесь и нет надобности искать заимствований, тем более что, как показывает сам Рёк, в качестве конкретных представителей этих трех родов животных каждый раз выбирается то, которое характерно для данной среды обитания.

Если принять тезис Рёка, тогда и само членение космоса на три мира — небесно-воздушный, земной и подземно-подводный, — из которого, как мы видели, возникли три зооморфных образа, следовало бы рассматривать как некую модель мира, которая не является автоматическим рефлексом любого архаического сознания, а распространялась путем передачи от одной культуры к другой. Наш материал, как и данные этнографии, показывают, что скорее всего и это представление относится к архетипическим явлениям палеопсихологии, характеризующим восприятие (особенно сакральное) пространственных отношений.

Мы видели выше, что в зооантропоморфной классификации север отводится обычно человеку. Неслучайно, по-видимому, и образ птицы часто соотносится с югом (ср. китайскую и библейскую символику стран света), ведь при северной позиции человека Северного полушария, взирающего на юг, южная сторона становится «передней» в горизонтальном плане, обычно коррелирующей, как мы убедились, с «верхней» (воздушной) сферой в вертикальном плане, а ведь именно птица олицетворяет в архаических культурах верхний мир космоса. В связи с этим следует вспомнить, что само солнце, обращение к которому составляет суть взгляда на юг, часто представлялось в виде (огненной) птицы; такие представления мы находим в «Ригведе» (солярная птица Гаруда), у древних германцев, славян, индейцев Америки, в Месопотамии (орел как символ *полуденного* солнца), в Египте (птица Бенну как представитель солнечного бога Ра), в классической древности (птица Феникс как олицетворение Солнца) и т. д. (см. подробнее: Голан, 100).

Кстати, не из Северной ли Евразии, в которой весенний прилет с юга птиц символизирует приход весны, тепла и жизни, происходит этот топос? Прауральский космогонический миф о возникновении Земли приписывает утке (или другой водоплавающей птице) главную роль в создании суши, а «утка, как и другие водоплавающие птицы (гуси, лебеди и т. п.), совершающие сезонные перелеты на юг, связана с южной

сторонoй, где в верховьях мировой реки находится небесная страна добрых богов» (Лушникова, 256). Вспомним также, что в северноевразийских культурах существуют номинации стран света, связанные с направлением сезонных миграций птиц, например, в финно-угорских языках. Впрочем, здесь мы вступаем на зыбкую почву гипотез, которые требуют отдельного изучения.

Цветовая символика стран света

«И когда заклубится закат, по углам залетая,
Пусть опять и опять предо мной проплывут наяву
Синий буйвол, и белый орел, и форель золотая...
А иначе зачем на земле этой вечной живу».

Б. Окуджава, Грузинская песня

К одному из самых употребительных в архаических культурах классу аналогий, особенно со странами света, относятся цветовые обозначения (см. о них: Atkinson; Röck; Saussure; André; Ludat; Pritzak; Laude-Cirlautas, Gabain, Berlin/Kay; Nowotny; Tuan, Topophilia, Hermann/Cagiano di Azevedo; Золотарев; Кононов; Иванов, Цветовая символика, и др.). Китайская система цветообозначений стран света представляется наиболее разработанной и универсальной; она охватывала все сферы жизни древних китайцев — от построения космологических моделей мира до обозначения территориально-административных и политических образований и цвета одежды воинов различных флангов войска (Röck, Bedeutung, 261—264; Ludat, 146—148).

Буддийские мандалы, являющиеся наиболее концентрированным выражением «космограммы» с четко обозначенными странами света, непременно выделяют различные направления различными цветами. Как правило, север там ассоциируется с зеленым, восток — с белым, юг — с желтым, запад — с красным цветом. В древнем Китае и у кочевников Евразии была принята несколько иная система цветообозначения. В Индии и у индейцев Америки она также отличается от других. Ниже приводится таблица соответствия цветов странам света (американские параллели собраны в: Röck, Bedeutung, 265—274):

страны света	восток		юг		запад	север
Китай:	синий/зеленый		красный		белый	черный
тюрки:	голубой		красный		белый	черный
Индия:	белый		желтый	↔	синий/черный	красный
Буддизм:	белый		голубой		красный	желтый
Ваджраяна:	голубой		желтый		красный	зеленый

Библия:	красный	желтый/зеленый	белый	черный
славяне:	белый	красный	синий	черный
Греческая астрология	желтый	красный	белый	черный
мексиканцы:	1. синий	красный	белый	желтый
	2. зеленый	голубой	желтый	красный
	3. красный	синий	зеленый	желтый
апачи:	1. черный	белый	желтый	синий
	2. желтый	зеленый	черный	белый
майя:	красный	желтый	черный	белый
ацтеки:	белый	голубой	красный	черный
дакоты:	красный	черный	желтый	синий
зуньи:	белый	красный	голубой	желтый
чироки:	красный	белый	черный	синий
навахо:	черный ↔	белый	желтый	синий
омаха и сиу:	красный	черный	желтый	синий

В научной литературе уже давно ведется оживленная дискуссия по поводу существования единой «общеевразийской» цветовой символики стран света. Речь идет не о Евразии в нашем понимании (как весь континент), а о ее северной части от Китая и Дальнего Востока до Ирландии. Еще Х. Людат видел в некоторых названиях Восточной Европы (белые и черные хорваты, сербы, Черная, Червоная и Белая Русь) наследие тюркской символики стран света, заимствованной кочевниками в Китае (Ludat, 138—155; ср.: Иванов, Цветовая символика, 164—165).

При всем расхождении ассоциаций цветов со странами света набор цветов почти везде один и тот же. Это связано с тем, что, как установили новейшие нейросемиотические исследования, основной треугольник обозначений цветов во всех языках образуют цвета *белый, черный* и *красный* (так называемые three basic colours). Таким образом, система номинации цветов в символических классификациях является, по сути, общей для всего человечества и равным образом проявляется в ритуалах и мифологических представлениях разных народов (Berlin/Kay, 7—45; Иванов, Цветовая символика, 167; Агеева, 149—150). В средневековой алхимии черный, белый и красный цвета также считались цветами первого класса (Рабинович, 45).

Выдающийся английский этнолог В. Тэрнер, долгое время изучавший религиозные воззрения африканского племени *ндембу*, выделил в символике разветвленной системы ритуалов аборигенов те же три цвета — красный, белый и черный, которые составляли основу цветовой символической классификации (см. его работу «Цветовая символика в

ритуале ндембу. Проблема первобытной классификации» в: Тэрнер, 71—103). Ссылаясь на близкие параллели в восприятии этих «основных» цветов у других племен Африки, а также Австралии, Северной Америки и в древней Индии, он пришел к заключению, что они принадлежат «к числу древнейших символов, созданных человеком» и являются «концентрированными обозначениями больших областей психобиологического опыта, затрагивающими как разум, так и все органы чувств, и связанными с первичными групповыми отношениями» (Там же, 101—103).

Вероятно, те же три цвета играли какую-то роль и в цветовой символике ислама; так, в суре 35:25 (27) Корана говорится: «А в горах есть дороги — белые, красные — различных цветов, и вороные — черные. И среди людей, и животных, и скота — различные цвета» (ср. 16:13; перевод И. Ю. Крачковского; ср.: Иванов, Цветовая символика, 176).

В древней Индии красный, белый и черный цвета составляли основу цветообозначения, позже к ним добавился четвертый цвет — желтый (Gonda, Vedic Ritual, 44—47). По данным лингвистов, в древнерусских памятниках XI—XII веков встречаются в основном упоминания белого, черного и красного цветов и реже — синего, желтого и зеленого (Бахилина, 11—23).

Вяч. Вс. Иванов высказал интересное предположение о том, что господствующая роль цветового треугольника может основываться на работе речевых зон левого полушария мозга. Далее он пишет: «Поскольку вербализация некоторых основных пространственных оппозиций, служащих для ориентации, также связана с теми же речевыми зонами,... представляется возможным, что соотнесение трех основных цветов (черный-белый-красный) с тремя сторонами света может иметь достаточно глубокие нейропсихологические истоки» (Иванов, Цветовая символика, 175).

Естественно, что конкретное распределение цветов по странам света зависело от культурной традиции; этим и объясняются различия в различных «розах цветов» (Там же, 175—176). Общесеверноевразийской цветовой розой считается обычно черный цвет для севера, красный для юга, белый для запада и какой-нибудь иной (голубой, зеленый, синий, желтый, пегий и т. д.) для востока; в Центральной и Южной Азии и в Америке соотношение цветов и стран света несколько иное (Там же).

По сравнению с китайской цветовой символикой стран света восток и запад в индийской культуре имеют прямо противоположные цветовые характеристики; китайский красный юг соответствует по цвету индийскому северу, а индийский юг, вопреки ожиданию, не черный, как китайский север, а желтый. Отметим интересное совпадение: китайская культура ориентирована на юг, а индийская — на север; не по этой ли причине произошла почти зеркальная переориентация цветовых обозначений стран света?

Что же касается отождествления различных цветов с варнами, то следует прежде всего заметить, что само индийское слово varna, как и иранское pišra (каста, сословие) означают первоначально «цвет», в чем, вероятно, следует видеть отражение древней символической классификации (Benveniste, La vocabulaire, 279). Некоторые исследователи видят в цветовом обозначении сословий определенные этические коннотаты; так, белый цвет олицетворяется с нравственной чистотой, красный — с энергией и решительностью, черный — с порочностью и невежеством (см. подробнее: Бонгард-Левин/Ильин, 164). Основание для такого объяснения находится в самих индийских источниках (см.: «Махабхарата», XIV, 36—39; «Бхагавадгита», XIV, 5—18; «Законы Ману», XII, 24—50; ср.: Бонгард-Левин/Ильин, 164, 638).

Здесь следует задаться вопросом, откуда берутся цветовые обозначения стран света? От душевных ли качеств живущих на севере благочестивых (= белых) брахманов, или наоборот, запад был черным изначально (солнце садится), и к нему приписали шудр — низкое, черное сословие! Что было в начале — страна света со своим цветом, или социальное разделение со своим цветом, потом наложенное на страны света? Вопрос этот весьма сложен и едва ли до конца разрешим.

Л. П. и В. Л. Сычевы считают, что цветовые символы в древнем Китае первоначально были связаны с временами года, а уже позже к этому ряду классификации были присоединены первоэлементы (Сычев/Сычев, 22). Так, зеленый цвет символизировал весну, всходы, зелень, из элементов — Дерево, из планет — Юпитер с его голубовато-зеленым светом; красный — «лето красное», Огонь и красноватый Марс и т. д. (Сычев/Сычев, 22—23). Таким образом, цвет той или иной стране света мог быть придан по аналогии не только с характеристикой времени года, но и со свойствами элементов и планет.

Вполне возможно, что китайцы так и понимали цветовую символику своих стран света, и что это не просто произвольная интерпретация современных исследователей (ср.: Никонов, 164: «север „черный", то есть бесплодный, плохой, суровый, юг „красный" — „цветущий, яркий, горячий" и т. д., — скорее эмоциональные эпитеты, элемент фольклора»).

Думается, что наложение тех или иных цветов на страны света могло идти тем же путем, что и в случае обозначения направлений с помощью зооморфных символов, которые перешли в горизонтальную сферу из вертикальной (см. выше). С древнейших времен в мифологиях многих народов зафиксирована цветовая символика трехчастной вертикальной структуры мира. Исходя из наличия трех основных цветов, архаический человек обозначал, как правило, Верхний мир богов белым цветом (что соответствовало свету, исходящему от дневного неба); при этом известно, что первоначально именно определения «светлый» и «темный» выступали в бинарной оппозиции друг к другу вместо «бело-

го» и «черного». Нижнюю, противоположную небу часть вселенной естественно было обозначать «черной» (темной) по цвету земли и понимать под ней саму землю или — при переходе от двоичности восприятия вертикального пространства к троичности путем выделения Центра — Нижний (подземный) мир. Третий основной цвет, известный древним, — красный — мог закрепиться за срединной сферой, населенной людьми. Известно, что в древнем Египте белый цвет в изобразительном искусстве был символом дня и Верхнего мира, в то время как черный — ночи и подземного мира мертвых. В грузинской мифологии трем вертикальным мирам космоса соответствуют белый, красный и черный цвета (см.: Огиаури/Сургуладзе, 603).

Мне представляется, что аналогично «опрокидыванию» вертикальной оси координат на горизонталь и переносу трех «животных» (или трех стихий) — символов трех вертикальных сфер — на три страны света в горизонтальной плоскости (+ человек), также и цветовая символика трех стран света могла заимствоваться из символики вертикальной структуры мира; в качестве символа четвертой страны света везде выступали какие-то второстепенные цвета, как правило, желтовато-зеленоватый, или голубо-зеленый; ср. обозначения стран света в Ветхом Завете (Sach. 6, 1—6): красный, черный, белый и «пегий» (т. е. пестрый), в Новом Завете (Apc. 6, 1—8): красный, черный, белый и «бледный» (т. е зеленовато-желтый) (ср.: Meyers/Meyers, 321: «There is no universal fourth color, and the appearance of „yellow" or „green" as a fourth category in Hebrew apparently takes place sometime during the six century»). В древнеиндийской Kauśika-sūtra (120, 1, 7, ср. Gonda, Vedic Ritual, 47) упомянуты четыре коровы; три из них красного, черного и белого цвета, а четвертая — «хорошо сложенная» (sūrupa)!

Черный цвет, как цвет низа, остался почти повсеместно символом северной страны света, которая в Северной Евразии рассматривалась чаще всего как «нижняя» страна света. Остальные цвета, как мы видели, расходятся довольно сильно, хотя можно, как кажется, отметить бóльшую частоту красного цвета в приложении к югу и белого — в приложении к западу (ср., однако: Иванов/Топоров, Славянские... системы, 193—201 о том, что у большинства народов белый или красный цвет ассоциировался с востоком, а черный с западом или севером, хотя встречаются и иные варианты соответствий).

Конечно, распределение цветов по странам света на более позднем этапе их закрепления и осмысления должно было подчиняться совсем другим закономерностям, и здесь на первый план может выступать иная символика цвета — астрономическая (цвет планет, особенности прохождения солнца), метеорологическая (характер дующих ветров), геологическая (цвет почв), вегетативная (цвет растительности) и этическая (связь стран света и символизирующих их цветов с добрым (= светлым, белым) или злым (= темным, черным) началом.

Интересно, что этическая цветовая символика может наслаиваться на обычную и создавать квазипротиворечия в ориентационной практике одного и того же народа. Так, известно, что у тюрков обычным обозначением южной стороны был красный цвет, а западной — белый. Тем не менее, дихотомия черного (злого) и белого (доброго) имела зачастую большее значение и сочеталась с дихотомией неблагоприятного севера и благого юга. Отсюда, например, обозначение левой, северной половины якутского дома, имеющего вход на сакральном востоке, как *хара дьиэ* (черный дом), а южной, правой части — *урун дьиэ* (белый дом) (см.: Габышева, Лексика, 5).

У большинства сибирских народов распространена символическая классификация, при которой небесному (доброму) богу (солнцу, дню, свету, верху) приносится в жертву белое животное (олень), причем делается это днем (утром), и животное должно быть обращено мордой к востоку; при жертвоприношении богу подземного мира (злому духу, луне) животное должно быть черного цвета, обращено мордой к западу и церемония совершается ночью (на закате дня) (см.: Иванов/Топоров, Славянские... системы, 199—201).

Хтоническим цветом считался у индийцев черный цвет, благоприятным — белый, и двойственные ассоциации имел красный: с одной стороны, он символизировал плодородие, воспроизводство, секс, любовную силу, с другой, — кровавую опасность (Gonda, Vedic Ritual, 44—45). Двойственность ассоциаций демонстрируют в различных архаических культурах белый и черный цвета: черный мог символизировать мудрость, могущество, материнскую силу (мать-Земля), но также и зло и смерть; белый наряду с позитивными характеристиками (свет, чистота, духовность, божественность) мог ассоциироваться также с умиранием и смертью (Tuan, Topophilia, 25—27). Поэтому, вероятно, черный и белый часто меняются местами в различных культурах, символизируя северную или западную страны света.

Некоторые исследователи предполагают, что существовала какая-то общая евразийская (доиндоевропейская) древняя система цветовой символики стран света, которая проявилась особенно цельно в китайской системе цветообозначения стран света (см. об этом: Huisman, 98—99). Это допущение позволяет объяснить цветовую символику названий, далеко отстоящих друг от друга, принадлежащих ареалам различных культур и в различное время. Скажем, обозначение Черного (северного) моря уже в древнеиранской и затем в тюркской традиции, Красного (южного) моря уже в античной и позднейшей географии, Белого (западного, т. е. Средиземного) моря в тюркской традиции и т. д. На мой взгляд, такое сходство в номинации стран света через цветовые символы вполне можно объяснить универсальностью и архетипичностью цветовой символической классификации.

Как мы видим, Б. Окуджава избрал «правильных» животных для символического показа «всего мира» (птица, наземное животное и рыба), цвета же (синий, белый и золотой), будучи сами по себе весьма впечатляющими и эстетически точными, не отвечают архетипическому набору цветов, символизирующих страны света. Конечно, едва ли поэт думал об этом, хотя космические мотивы в его песне, несомненно, присутствуют: «царь небесный» (ср. Яхве в окружении четырех «животных» у Иезекииля и Иоанна Богослова), «вечная земля», «закат (= смерть?), летающий по (четырем?) углам» (= странам света?).

Глава 3. СВЯЩЕННОЕ НАПРАВЛЕНИЕ

«Adoramus versus orientem; primo quidem propter divinae majestatis indicium, quod nobis manifestatur in motu coeli, qui est ab oriente. Secundo propter paradisum in oriente constitutum. Tertio propter Christum qui est lux mundi et oriens nominatur (Zach. 6, 12) et qui ascendit super coelum coeli ad orientem (Ps. 67, 34) Et ab oriente etiam exspectatur venturus secundum illud Matthaei. sicut fulgur exit ab oriente et paret usque ad occidentem, ita erit et adventus filii hominis»

Thomas Aquin.
Summa theologiae, 2, 2, 84 a. 3

Общие замечания

«Священное направление» как понятие имеет в историографии несколько терминов. Можно вместе с К. Талквистом называть его «ориентацией киблы» (Qibla-Orientierung) — по священному направлению мусульман в сторону Мекки, другие называют его «sacred direction» (Landsberger, Sacred Direction; Diebner, Orientierung; Gordon, Sacred Directions), или Kultrichtung (Martiny, Die Kultrichtung), но суть его остается той же — это направление к какой-то стране света, которое в данной культуре, у данного народа, или в данной сфере сакрального или мирского представления, действа, церемонии воспринимается как главное, священное, сакральное, имеющее силу (см. в эпиграфе обоснование восточной «киблы» христиан, данное Фомой Аквинским; перев. см. в главе «Христианство»). Именно от этой — «передней» — стороны идет отсчет пространственных параметров других объектов, других стран света, которые могут даже получать названия «задний», «правый», «левый» и др. Какая страна света и почему предпочиталась в той или иной культуре, была ли она всеобъемлющей и единственной, могла ли она смениться на другую — эти и другие вопросы возникают при рассмотрении систем ориентации в древних культурах.

Как рождались названия стран света?

В 1983 г. Сесил Браун опубликовала исследование под названием «Откуда происходят названия стран света?» (Brown, Where Do Cardinal Directions Terms Come From?), в котором она проанализировала названия стран света в 127 языках всех основных языковых семей мира и пришла к некоторым интересным выводам.

Один из них заключается в том, что в древности языки не имели определенных терминов для обозначения стран света, их заменяли относительные термины, отражавшие ориентацию в пространстве относи-

тельно местных примет ландшафта (Brown, 122). Большинство названий стран света (45) образовано от понятий, связанных с восходом и заходом солнца (восток и запад); лишь в 13 (из 127) языках с движением солнца ассоциируется юг и в 8 — север. Это обстоятельство свидетельствует о движении солнца как главном для жизни человека ориентире и о значении востока как начала этого движения.

Исследование Браун показало, что лишь в 81 языке существовали названия всех четырех стран света, в 12 — только востока и запада, в 5 — востока, запада и юга, остальные комбинации встречаются лишь в 1—2 языках (Ibidem, 144). Этот вывод, во-первых, подтверждает наше наблюдение (см. предшествующие главы) о первоначальном выделении в рамках бинарной классификации только двух из четырех стран света — востока и запада. Во-вторых, он показывает, что, если в каком-либо языке выделяются три страны света, то таковыми могут быть только восток, юг и запад; а как мы видели в предшествующей главе, именно они легли в основу первоначальной зооморфной классификации стран света, происходящей из зооморфной символики трех вертикальных сфер архаического космоса.

По значимости и распространенности названий стран света в языковой практике человека следующее после востока место занимает запад, затем юг и потом следует север (Ibidem, 143—147). В некоторых языках существуют понятия востока и запада и отсутствуют обозначения юга и севера. Так, Таллквист сообщает, что в Марокко до сих пор различают всего два направления ветров — западное и восточное (Tallqvist, 108), хотя сам он считал, что «предположение, что когда-то человек мог различать только две страны света — восток и запад, теоретически оправданно, но исторически едва ли доказуемо» (Ibidem, 129). Как видим, исследование Браун доказывает, что это все же так.

Многие названия стран света произошли из ориентиров атмосферного характера (холодная или теплая погода, различные ветры), это в основном обозначения юга и севера, они встречаются в 19% всех изученных языков. Часто люди ориентировались по течению рек («выше» или «ниже» по течению) и по другим приметам местной окружающей среды (горы, скалы, долины и т. д.).

В 27 языках названия стран света выражаются в понятиях «внизу», «вверху», «спереди», «сзади», «справа», «слева» и т. д. Любопытно, что понятие «верх» связано, как правило, с севером, «низ» — с югом (поскольку изучаются современные языки, автор предполагает здесь воздействие современного представления о севере как «верхе» карты). При этом восток чаще всего ассоциируется с «передним», запад — с «задним», юг — с «правым», север — с «левым». На основании этих данных автор делает вывод, что «the most common canonical posture for humans involves an east-west axis and an eastward orientation is usually preferred over a westward one» (Brown, 136).

Выводы Браун подтверждают и расширяют наблюдения К. Таллквиста о возникновении названий стран света, которые получили свои наименования, по его мнению, от ветров, а также по расположению относительно морей, рек, гор, долин, движения солнца и звезд (Tallqvist, 165—166). Существуют еще и другие экзотические номинации — по полету птиц, завтраку, обеду и ужину и т. д. (Tallqvist-Brown). В романской розе ветров одна из стран света, а именно северный или северо-западный ветер *мистраль* (итал. maestrale, испан. maestral, прованс. mistral), соответствующий римскому ветру circius, был назван так по имени новопровансальского поэта Фредерика Мистраля (Mistral), который воспел в своем творчестве этот ветер (Tallqvist, 161).

Существовала ли одна «общенациональная» ориентация?

Как я показал во Введении, большинство споров о том, какая ориентация свойственна какому народу, коренятся в презумпции существования у каждого народа на протяжении всей его истории и во всех сферах жизни одной, так сказать, «общенациональной» ориентации. Действительно, рассматривая ориентацию древних культур Евразии, мы встречались с такого рода «моноориентированными» культурно-историческими системами, вроде религии мандеев или христианства.

Однако такие «моноориентации» являются лишь редкими исключениями, подтверждая общее правило, которое заключается в наличии нескольких вариантов ориентации, сосуществующих в рамках одной культуры или сменяющих друг друга под влиянием новых религиозных и социально-политических импульсов.

С. М. Широкогоров хорошо показал, как первоначальная система ориентации северных тунгусов, приспособленная к жизни в горах, позже изменилась под влиянием южных тунгусов и монголов, ориентировавшихся в условиях степи; северные тунгусы заимствовали у монголов некоторые их термины ориентации, которые вытеснили соответствующие тунгусские; другие тунгусские термины были переосмыслены (Shirokogoroff, 187).

Условия проживания в северных районах Евразии привели к тому, что индоевропейцы (кельты, германцы, славяне) наряду с исконной (солярной) ориентацией к востоку развивали свойственные обитателям Северной Евразии представления о юге как сакральной стороне. Почти во всех культурах ориентационные навыки, связанные с условиями окружающей среды (течением рек, расположением гор и т. д.), со временем если не вытеснялись совсем, то сильно отодвигались на задний план ориентацией, основанной на солярной идеологии (прекрасные примеры тому дают культуры Междуречья и Египта).

Таким образом, изучая ориентацию в древних культурах, мы сталкиваемся, как правило, не с одной «общенациональной» ориентацией

народа или религии, в с целой «розой ветров» направлений, которые играли ту или иную роль в жизни общества. В таком случае, выделяя по возможности какую-то определяющую, основную сакральную страну света как характерную для данной культуры, не следует забывать о возможном существовании иных ориентационных принципов, принятых или в разных сферах жизни народа, или в разные исторические периоды.

Материал I Главы показывает, что прав Ф. Н. Шемякин, утверждая, что «ориентация по странам света есть явление исторически довольно позднее. Ей предшествовала ориентация, основанная на географических признаках местности. Ими могли быть неподвижные местные предметы, например, горы, или же движения воды или воздуха, сохраняющие постоянное направление, например, течение рек и ветры» (Шемякин, 44; см. также: Seidenberg, 315—318). Наложение на такую «географическую» ориентацию более поздней солярной приводило к возникновению в одной культуре противоречивой языковой, да и содержательной, картины.

Говоря о какой-то одной ориентации, особенно в планировке храмов и жилищ, а также в культе, нельзя также обойти вопрос (поставленный во Введении), какую сторону из двух, находящихся на «культовой оси», следует считать определяющей ориентацию в каждом конкретном случае — фасад храма (вход в жилище) или противоположную от входа часть с алтарем (скинией или культовым изображением божества) (см. подробнее ниже в главе «Храм как модель космоса»). От того, чью позицию мы возьмем за основу — божества, взирающего из глубины целлы на вход, или адоранта, от входа приветствующего божество, зависит, как мы назовем ориентацию не только храма (скажем, храм Соломона ориентирован на запад или на восток?), но и всей культуры, поскольку храмово-культовая ориентация часто «задает тон» всей «общенациональной» ориентации (с этой проблемой мы столкнулись при определении ориентации в Китае).

Вероятно, здесь не обойтись без понятий «небесной» и «земной» ориентации. В таком случае «небесная» ориентация будет предполагать «взгляд бога» на землю (скажем, в Китае и у этрусков он направлен на юг; ср. у Феста замечательный оборот речи: «Если будешь смотреть от места пребывания богов на юг... — A deorum sede cum in meridiem spectes...), а «земная» — направление молитвы людей (в Китае она ориентирована на север). При обожествлении императора (как в Китае) ему, единственному из смертных, предоставлялась возможность «небесного» взгляда на юг, что предопределило южную ориентацию многих других сакрально-космологических воззрений китайцев.

Что такое смещение двух «взглядов» часто приводит к путанице в вопросе об ориентации различных народов, свидетельствует пример А. Голана, который, говоря о почитании восхода солнца, пишет, что «в древно-

сти греки, египтяне, евреи, жители Кавказа располагали храм дверями на восток, чтобы восходящее солнце озаряло помещение через открытую дверь», но тут же оговаривается, что «по другим данным, в язычестве священным считался запад», при этом в пример приводятся те же евреи и античные храмы (Голан, 35).

«Роза ветров» в ориентационной практике древних народов

Разные страны света имели различное значение в сакральной и мирской сферах жизни архаических культур.

Восток

Восточная сторона уже по статистике, приведенной выше, является наиболее распространенной среди «киблических» стран света, ассоциируясь с восходом солнца — подателя жизни на Земле (Huisman, 97—108). Практически во всех архаических культурах Евразии, как мы видели в I главе, восток, даже если другие «священные направления» вытеснили его из культового обихода, сохранял свое сакральное значение, часто являясь основной «священной стороной». Мы отмечали также, что в Северной Евразии, где целительное тепло исходит с юга, юг в ряде случаев становится на место восточной страны света.

Юг

В меньшей степени, чем на севере Евразии, считался священным юг в южных ее областях, где южное солнце часто означало зной, засуху, гибель. Там восток мог полностью выполнять свою сакральную функцию. Тем не менее и в ряде культур Южной Евразии юг сохраняет значение сакральной стороны (Китай, Иран, Египет), что связано, вероятно, с астрономическими наблюдениями и ярко выраженными южноориентированными приметами местного ландшафта. При сакральной северной ориентации, зафиксированной, например, у древних индийцев, юг может иметь отрицательное значение, ассоциируясь с царством мертвых.

Запад

Эта страна света менее других поддается сакрализации в положительном смысле; в большинстве культур она связывается с закатом солнца, а значит — с прекращением жизни, царством мертвых, стороной дьявола. Поэтому ориентация на запад, как правило, возможна только хтоническая, связанная с погребальными обрядами, зловещей мантикой и колдовством. В некоторых культурах, отчетливо ориентированных на «жизнь после смерти» (Египет и буддизм), запад может приобретать

большое значение в религиозной жизни, становясь сакральной стороной горизонта.

Север

Мог ли север быть благоприятной стороной для народов, живших севернее горного пояса Евразии? Едва ли. В этом убеждают представления кельтов, германцев, скандинавов, славян, финно-угров, тюрков и других народов Северной Евразии. Слишком близко было смертоносное влияние ледяной Арктики, слишком губительным для жизни. Ассоциация севера с зимой, столь характерная для символической классификации архаического мировоззрения, неизбежно отрицательно сказывалась на оценке северной страны света (подробнее см.: Kretzenbacher, 301—329).

Рассматривая пространственные представления тюрков Южной Сибири, современные исследователи пишут: «Зима сродни глубокому сну (=смерти), а лето — бодрствованию (=жизни). Резко различно их эмоциональное восприятие. Лето любили все. Старики радовались, что перезимовали, дети могли свободно бегать, скот пасся на лугах. В целом лето воспринималось как положительное время и в этом смысле было противопоставлено зиме. Зима понималась как угроза голода, глубокий сон природы, время разгула вредоносных сил, наступление хаоса, умирание года. Длинные зимние ночи воспринимались как самое тяжелое время. Зимой пригодное для передвижения и проживания пространство „сжималось", ночь и холод окружали жилище» (Львова и др., 48).

Вместе с тем в Южной Евразии север не воспринимался столь отрицательно, напротив, для жарких, засушливых районов, расположенных южнее евразийского горного пояса, прохлада, приносимая северными ветрами, часто воспринималась как спасительная и благотворная. Вероятно, с этим, а также с расположением на севере священных гор связаны реликты почитания северной стороны, отмеченные в I части книги.

Современные исследователи, характеризуя античные представления о странах света, считают, что «представление о севере как о „верхе", парадизе и месте обитания богов соуживается со всеми ориентациями. При этрусской ориентации на юг авгур смотрит „с" севера, от престола богов; при ориентации на север человек обращен „к" небесной обители; восточная и западная ориентации не мешают считать север более высокой областью и местом обитания богов... В основе данной мифологемы лежит, видимо, наблюдение за движением звезд: северное полушарие для его насельников — это как бы гора с вершиною на севере, за которую заходят звезды, а, по Анаксимену, и солнце (Vorsokr. 13 A 7)» (Н. В. Брагинская в коммент. к: Плутарх. Застольные беседы. Л., 1990. С. 496).

Северная ориентация, основанная на наблюдении над движением небесной сферы и установлении на севере неподвижного полюса, со-

пряженная с представлением о существовании там высокой мировой горы — места пребывания высших божеств, сосуществовала в представлении архаического человека с другими и, в частности, с солярной ориентацией. Последняя была более распространенной в обыденном и географическом сознании, вторая — в области астрологической космологии и теологии.

Прав поэтому К. Таллквист, писавший: «В том, что северная ориентация практически подавила все прочие системы ориентации и стала во всем цивилизованном мире единственно принятой, заслуга прежде всего компаса» (Tallqvist, 150; ср., однако: Gordon, 218—227, который считает, что китайская ориентация на север, почитание севера в персидско-месопотамском ареале, сохранившееся надолго в мировоззрении гностиков, мандеев и манихеев, и имплантированное в западное христианство в XI—XII вв., послужило основой северной ориентации позднейшей европейской культуры).

Ориентация и широтный горный пояс Евразии

А. В. Лушникова, исследовавшая представления о севере и юге у индоиранских и финно-угорских народов, пришла к выводу о том, что здесь «мы имеем зеркально противоположные горизонтальные модели пространства — уральскую и индоиранскую. У древних ариев север выступал сакрально значимой стороной и соотносился с понятием „верх", отрицательно маркированный юг связывался с понятием „низ"; для уральцев реконструируется обратное распределение» (Лушникова, 258). При этом автор оставил будущим исследователям задачу объяснить указанный феномен. Попробуем предложить одну гипотезу, возможно, имеющую право на существование.

При нашем движении сначала по южному «подбрюшью» Евразии, а затем по Северной Евразии выявляется интересная закономерность в ориентационных привычках разных народов.

Большинство южных культур имеет определенную склонность к северу, северной части земли, горизонта, космоса, эта сторона земли считается лежащей «выше», там помещаются высокие горы, там чаще всего бывает резиденция богов (ср. взгляды индийцев, жителей Месопотамии, мандеев, иудеев, манихеев, греков, этрусков, римлян; большой материал об этом собран в: Holmberg-Harva, 20—50; ср. также: Lauha, 36—38). И наоборот, у народов Северной Евразии север почти повсеместно считался «низким», «задним», связанным с царством мертвых и т. д., в то время как югу приписывались противоположные — положительные и «высокие» качества (кельты, германцы, славяне, финно-угры, тюрки, монголы).

Помимо того простого объяснения, что для северных народов север, расположенный слишком близко, был неблагоприятен для жизни, а для южных наоборот, мне видится здесь и еще одна возможная причина.

Дело в том, что Северную Евразию отделяет от Южной огромная по протяженности горная цепь, протянувшаяся от Гималаев и Тянь-Шаня на востоке через Иранское нагорье и Кавказ, Крым и Карпаты (или Балканские горы) к Альпам и Пиренеям на западе. Эту пограничность по горам Средней Евразии видели и древние: так, греки считали, что от Малой Азии начинается горный хребет — Тавр, который тянется вплоть до Восточного океана (см., например, мнение греческого географа Эратосфена о том, что «Тавр... простирается по прямой линии... и делит всю Азию в длину на 2 части — северную и южную»; apud Strabonem, II, I, 1; подробнее см.: Пьянков, 180—184). Ал-Бируни писал: « ...в обитаемой части мира есть высокие горы, связанные друг с другом как позвонки спинного хребта, которые простираются по средним ее широтам, от востока на запад в длину, проходя через Китай, Тибет, [страну] тюрков, потом — Кабул, Бадахшан, Тохаристан, Бамийан, ал-Гур, Хорасан, Мидию, Азербайджан, Армению, Византию, [страну] франков и ал-Джалалика (Галисию)» (Бируни, 196).

Великая евразийская горная цепь и могла стать, на мой взгляд, естественной границей, не только разграничивавшей народы Северной и Южной Евразии, но и определившей направление сакральной ориентации к этим горам при возникновении ориентационных систем.

На первый взгляд, в эту схему не вписываются Китай, Египет, Иран и арабы с исламом, которые не имеют ярко выраженной северной ориентации, находясь в то же время южнее этого горного пояса. Но это только на первый взгляд.

Китай не имеет на своем севере высоких гор, здесь единственный раз прерывается горный евразийский барьер, поэтому у китайцев не было необходимости и возможности связывать что-то хорошее с севером, откуда, кроме опасных наездов кочевников, нельзя было ждать никакой «горней» благодати. Символичным выглядит строительство китайцами Великой китайской стены, как бы продолжающей горную границу на севере и ставящей вместо отсутствующего естественного барьера между югом и севером Евразии искусственную границу (ср. замечание Л. Н. Гумилева о Китайской стене как эрзаце гор: «Реки редко бывают пограничными рубежами, так как почти всегда легче пересечь реку, нежели, например, горный хребет или полосу пустыни. Поэтому в древности границей Китая и Центральной Азии была Китайская стена», см.: Гумилев, 10).

С другой стороны, мы видели, что и для Китая не была чужда мысль, очевидно, навеянная почитанием Полярной звезды, о северном источнике божественной благодати (см. главу «Китай»).

Египет можно сразу исключить из нашей схемы, поскольку эта страна находится в Африке: для нее севером было Средиземное море. Также отрезанной от евразийского горного пояса выглядит Аравия, нахо-

дящаяся на юге Аравийского полуострова, отделенного от гор Малой Азии несколькими народами.

Северная ориентация индоиранцев, пришедших на свою вторую родину из областей, расположенных севернее евразийского горного пояса (степи, простирающиеся в Северном Причерноморье и Прикаспии), объясняется обычно рельефом местности Восточной Европы. Там реки текут, в основном, на юг, вследствие чего на севере помещаются мифические горы (скифские Рипеи, индийская Меру, иранская Хара Бэрзэйти) (см.: Бонгард-Левин/Грантовский, 36—37, 148, 151, 153), часто отождествляемые с Уральскими горами (Лушникова, 254). Оказывается, таким образом, что сакральный «высокий» север индоиранцев продублирован сакральной географией как их первоначальной родины, так и вновь обретенной. Надо заметить, что рельеф местности в Восточной Европе, действительно, уникален по сравнению с другими частями Северной Евразии: реки, текущие с севера (по распространенному тогда мнению, — с северных гор) и впадающие в южные моря (Черное, Азовское, Каспийское), — явление, характерное только для Южной Евразии с ее полюсами — горы на севере и моря на юге.

Вместе с тем древние иранцы, как мы видели в главе об Иране, имеют также ярко выраженную южную ориентацию; заманчиво было бы объяснить ее сохранением типичной для североевразийцев южной (в сторону «Тавра») ориентацией. Однако отсутствие следов такой ориентации у древних индийцев делает это предположение малоубедительным. Вероятно, тот факт, что южная ориентация была присуща только зороастризму, который на первых порах своего развития вел — в лице Заратустры — борьбу против враждебных северных кочевников, помогает объяснить столь неожиданное для индоиранцев почитание юга.

Существование довольно значительных элементов южной ориентации у вавилонян и шумеров ограничивается Таллквистом астрономо-астрологической сферой (Tallqvist, 119); в любом случае, в культурах Месопотамии ясно прослеживается также ориентация в сторону севера.

Таким образом, мы можем, кажется, говорить об особом типе ориентации, присущем народам Евразии, а именно, об ориентации в сторону евразийского широтного горного пояса, который имел сакральное значение для всех окружающих его с севера или юга народов. Поскольку парадигматическим проявлением ориентации к этим горам является индуистско-буддистское почитание горы Меру, понимавшейся как величайшая вершина Евразии, я думаю, было бы уместным назвать такой тип ориентации *Меру-ориентацией*.

Что касается причин возникновения Меру-ориентации, то они вполне ясны. Горы жителями равнин всегда воспринимались как locus sacer, как освященное присутствием божества место, как резиденция небесных богов, как место соединения двух миров — среднего, человеческого

и верхнего, небесного, божественного (см. подробнее: Holmberg-Harva, passim; Топоров, Гора, 311—315; Голан, 92).

Небольшой экскурс в ближневосточное представление о космической Горе. В Ветхом Завете речь часто идет о Священной Божественной горе — резиденции Яхве, и часто она оказывается на севере (см. главу «Иудея»). Согласно Иезекиилю, 28, 12—14, рай (Эдем) также находится на этой Божественной горе. Известно также, что из рая берут начало четыре реки, две из которых имеют вполне земную локализацию — Евфрат и Тигр (Gen. 2, 10—14). Если следовать этой (не совсем, вероятно, безупречной) рационализации мифа, то гора, на которой находится рай, резиденция Бога и начало райских рек, должна находиться на севере от Месопотамии и Иудеи, где начинается течение Евфрата и Тигра, т. е. в районе Армянского нагорья, составляющего часть евразийского горного пояса. Именно здесь находится гора Арарат, оказавшаяся во время всемирного потопа самой высокой на земле (см. подробнее: Lauha, 41—43). Так по некоторым косвенным данным можно восстановить изначальную пра-Меру-ориентацию древних евреев.

Верхний мир богов и нижний мир мертвых обычны в картине мира многих народов (Jensen, 10, 215, 254). Развитие космографических взглядов приводило к пониманию земли как горы вообще, а затем гора осмысляется как отдельно стоящая на севере (так и в Вавилоне, и затем в Библии) (Kirfel, Kosmographie, 31*).

В конечном итоге именно горам (горе) приписывали роль axis mundi — мировой оси, вокруг которой вращалось мироздание (см. уже у ведических индийцев, в индуизме и буддизме, у древних китайцев). У большинства южноевразийских народов существовало представление о великих горах на севере, где обитали боги и за которые заходило солнце во время своего ночного пути. Здесь в качестве примера можно упомянуть Косьму Индикоплова, который еще в VI в. н. э. изображал Евразию (а для него это был практически весь мир) с горами на севере, за которые заходит солнце, — представление, за которым стоит длительная индийская, вавилонско-сирийская и греческая традиция (еще Анаксимен и Гераклит считали, что солнце исчезает ночью за высокой северной горой, см.: Eisler, 2, 631).

Течение рек, начинающихся в горах Евразийского горного пояса и текущих на юг или на север, также способствовало формированию представлений о «верхней» (в терминах двоичной классификации — «благой, священной, божественной») и «нижней» (= «зловещей, мрачной, загробной») частях земли, которые в двух половинах Евразии имели прямо противоположную ориентацию.

Иная попытка объяснить преимущественно южную ориентацию народов Северной Евразии заключается в признании культурно-социальной значимости древних богатых культур Юга в глазах «новых» народов Севера. Так, Е. В. Аничков писал о «культурном юге Европы»,

куда были обращены стремления германцев и славян: «туда стремятся и их торговля, и их завоевание, все их интересы и потребности, связанные с ростом благосостояния» (Аничков, XXVI). Действительно, если рассматривать историю народов Северной Евразии, то и кельты, и германцы, и славяне, и тюрки, и монголы в своей экспансии, как правило, двигались на юг как в поисках лучших условий существования (на юге сытнее и теплее), так и в надежде завладеть богатствами, созданными древними цивилизациями Юга, а позже, с принятием христианства, ислама и буддизма большинством северноевразийских народов, к этому Drang nach Süden присоединилось благоговейное преклонение перед главными религиозными святынями этих религий, расположенными в южном поясе Евразии. Тем самым Юг становился привлекательной и вожделенной стороной, определяющей к тому же направление миграции.

На мой взгляд, эта теория объясняет только частичные аспекты явления. Так, она касается более позднего периода в истории северноевропейских народов, и не учитывает особенностей многих других народов северной Евразии, чьи судьбы и миграции отличались от европейских, но характер ориентации оставался таким же.

Ориентация и космология

В ходе исследования мы имели возможность много раз убеждаться в том, что помимо ориентационных принципов и навыков, обусловленных непосредственной средой обитания человека, большую роль в формировании ориентационных представлений играли факторы космического характера, почерпнутые из наблюдений древнего человека за космическими феноменами и проецируемые им на свой мезо- и макрокосмос. Наибольшее значение здесь имели приобретенные довольно рано познания о движении небесной сферы и небесных светил. Еще Плиний Старший писал: «Все наши нынешние знания о небе, полезные для сельского хозяйства, опираются главным образом на наблюдения... восхода неподвижных звезд, их захода и четырех важнейших точек: двух Тропиков, или солнцестояний, и двух равноденствий, которые делят год на четыре четверти по различным временам года» (Plin. NH, 18, 25). По мнению А. А. Гурштейна, наблюдение за движением солнца в архаических культурах должно было с неизбежностью «привести к выделению „на стезе" Солнца... четырех и только четырех особых точек: весеннего и осеннего равноденствий (уравнивание светлого и темного времени суток при восходе Солнца строго на востоке), летнего солнцестояния (высшее полуденное положение Солнца над горизонтом) и зимнего солнцестояния (наименьшая полуденная высота Солнца над горизонтом)» (Гурштейн, 155; собственно возможности определения различных точек солнцестояния в древних обществах посвящена работа П. Штефана: Stephan, Ortung; она показывает, что уже в далекой древ-

ности велись наблюдения за точками восхода солнца в эти дни, не в малой степени для коррекции сельскохозяйственного календаря).

О том, что такие наблюдения велись с древнейших времен, свидетельствует сравнительно недавно сформировавшаяся отрасль археологической науки — *палеоастрономия* (или *археоастрономия*, или *астроархеология*), находящая на всем земном шаре древние сооружения, которые рассматриваются как астрономические «обсерватории» древнего человека (см. работы: Hawkins/White; русский перевод: Хокинс/Уайт; Proctor, Stephan, Ortung; Hoyle; Hawkins; Archaeoastronomy in America; Aveni, Concepts; Idem, Possible Astronomical Orientations; Broda; Coggins; Dow; Dursin; Ethnoastronomy and Archaeoastronomy; Native American Astronomy; Urton; Archaeoastronomy in 1990s; Парсамян; Жулкус/Климка и др.; в 1996 г. в Москве прошла международная конференция, посвященная проблемам археоастрономии, см.: Археоастрономия). Простейшие сооружения — площадки, камни, колонны, скалы, возможно, деревья, особым образом расположенные на местности, давали возможность определять точки восхода и захода различных небесных тел (в основном солнца и луны) в различные сезоны с целью определения календарных изменений. Одним из самых замечательных примеров таких обсерваторий считается мегалитический комплекс в Стоунхендже в Великобритании (см. о нем подробнее: Хокинс/Уайт; Newham).

Комплекс в Стоунхендже был построен в юго-западной Англии на Солсберийской равнине в период между 1900 и 1600 гг. до н. э. Строительство проходило в несколько этапов. Сначала был вырыт большой кольцевой ров диаметром около 112 м, разомкнутый на северо-востоке на ширину ок. 10 м. Ось входа была ориентирована на точку восхода Солнца в день летнего солнцестояния. Внутри по периметру рва строители выкопали 56 ямок (так называемые «лунки Обри») диаметром от 0,8 до почти 1,8 м и глубиной от 0,6 до 1,2 м. Метрах в 30 от северо-восточного «входа» на площадку был установлен 35-тонный камень длиной 6 м, шириной 2,4 и толщиной 2,1 м, который называется Пяточным камнем. В это же время примерно на кольце лунок Обри были установлены четыре больших камня, образовывающие между собой прямоугольник с длинными сторонами, перпендикулярными оси площадки, ориентированной на северо-восток. Все стороны этого прямоугольника и одна из диагоналей оказались имеющими астрономическое значение, а пересечение диагоналей было близко от центра круга.

На заключительном этапе строительства площадка по кругу была обнесена вкопанными в землю огромными валунами из сарсена. Вокруг центра были сооружены в виде подковы пять трилитов (два вертикальных камня с положенным на них третьим), а по кругу — кольцо из 30 камней, перекрытых сверху горизонтально положенными плитами. Подкова из трилитов открывалась на северо-восток, и ее ось совпадала с

осью, ориентированной на Пяточный камень к точке восхода Солнца в день летнего солнцестояния.

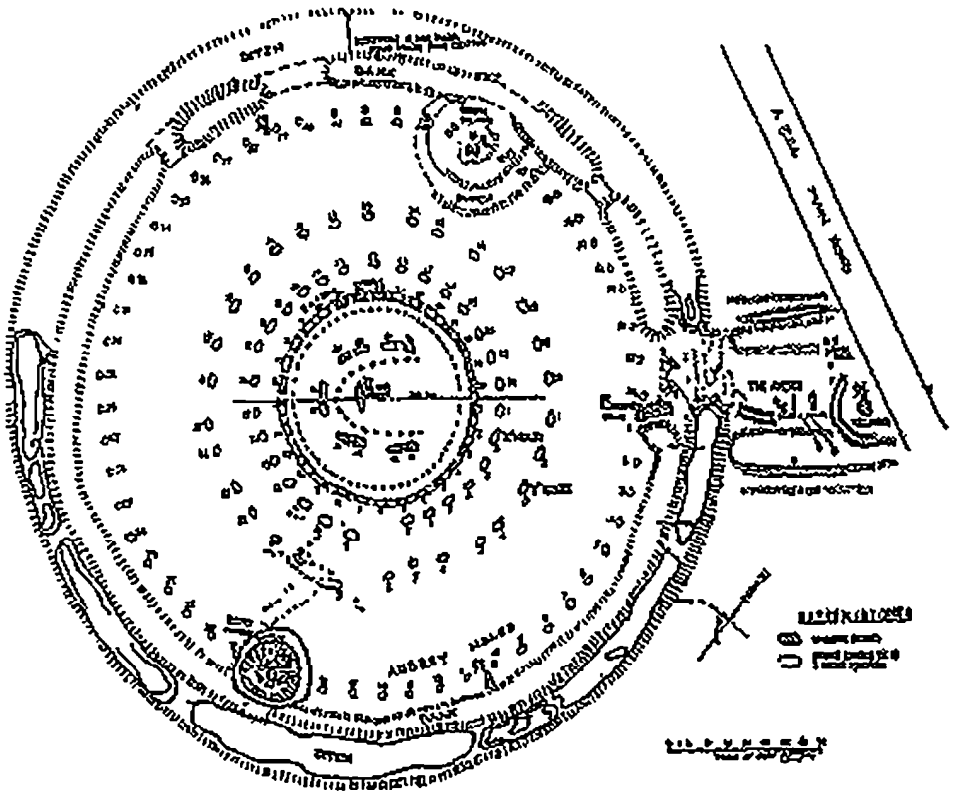


Схема мегалитического комплекса в Стоунхендже

Расчеты, произведенные Дж. Хокинсом с помощью ЭВМ, показали, что важнейшие направления, которые образовывались различными объектами Стоунхенджа, были не случайными, а указывали на крайние положения (восходы и заходы, высшие и низшие положения на небе) Солнца и Луны, а также служили предсказателями затмений Луны (Хокинс/Уайт, 146—160, 179—190).

Астрономическое и сакральное значение Стоунхенджа, призванного определять календарные даты по расположению светил по странам света, хорошо выразил Хокинс: «Это монументальное сооружение, возникшее как простое кольцо, разорванное в направлении восхода Солнца в день летнего солнцестояния, превратилось в прямоугольник, вписанный в окружность, и в массивный „храм" сложной конструкции из камней, установленных в форме подков и колец из арок. Однако самая древняя ориентация (на точку восхода Солнца в день летнего солнцестояния) не была утеряна; наоборот, ее сохранили, многократно продублировали и выделили среди прочих направлений. Аналогичным образом были сохранены, продублированы и сделаны более подчеркнутыми и другие направления. И точно так же, как первые строители использовали каждый важный камень для дублирования направления на Солнце и Луну, строители, пришедшие им на смену, располагали свои кольца

и подковы столь искусно, что каждая гигантская арка трилита вместе с одной из арок внешнего кольца обязательно давала направление на одно из крайних положений Солнца или Луны» (Хокинс/Уайт, 155).

Схожие «обсерватории», в которых наблюдали восход звезд (в частности, Сириуса) и других светил, вероятно, существовали в английских Эйвбери и Калленише (Хокинс/Уайт, 112—117; 235—242), во Франции (Фролов, Происхождение календаря, 31), в Армении (Парсамян, 137—146), в Прибалтике (Жулкус/Климка, 126—136) и других частях Земли (см.: Stephan, Ortung, 19—25; Археоастрономия).

Современные археоастрономические изыскания приводят к существенному для нас выводу, что именно четырехчленная структура мира, опирающаяся на выделение четырех положений Солнца в его годовом движении, послужила, по-видимому, основой выделения среди 12 знаков Зодиака трех «квартетов», сменявшихся на протяжении шести тысячелетий до н. э. Согласно этой теории, выдвинутой недавно А. А. Гурштейном (Гурштейн, 153—161; см. обсуждение этой гипотезы в ВДИ, 1995, 1, 161—199), сначала (6000—4000 гг. до н. э.) такими космическими реперами были Близнецы (связывались с весенним равноденствием), Дева (летнее солнцестояние), Стрелец (осеннее равноденствие) и Рыбы (зимнее солнцестояние); об архаичности этого квартета свидетельствует, в частности, астрологическая символика этих знаков Зодиака в виде четырех стихий — Воздуха, Земли, Огня и Воды. Позже (4000—2000 гг.) в результате прецессии (передвижения из-за смещения оси вращения Земли точки весеннего равноденствия и, следовательно, трех прочих) весну маркировало созвездие Тельца, лето — Льва, осень — Скорпиона, зиму — Водолея. В период с 2000 г. до н. э. и до начала нашей эры эти точки Солнце проходило через Овна, Рака, Весы и Козерога; с тех пор и до наших дней четыре точки эклиптики Солнца в его прохождении через зодиакальный пояс образуют весной Рыбы, летом — Близнецы, осенью — Дева, зимой — Стрелец.

О наблюдениях за годовым и ежедневным видимым движением солнца и о солярной терминологии, закрепленной во многих обозначениях стран света, говорилось уже достаточно. Ритуальное движение жрецов и прочих участников сакральных действий вокруг жертвенника, алтаря, храма, а выступающего в роли верховного жреца царя по своим владениям по движению солнца — с востока через юг и запад на север — также обусловлено движением главного светила, а также сферы неподвижных звезд, которые для наблюдателя, смотрящего в Северном полушарии на юг, вращаются слева направо. Это движение является характерной чертой ритуала почти всех народов Евразии (подробнее см. в предыдущей главе).

Космологический смысл такой *прадакшины* хорошо виден в описании движения царя в древнехеттских текстах. «Совершая поездки по стране — модели Вселенной, отождествлявшейся с „плотью“ правителя,

царь, видимо, воспроизводил вращение космических сил, „рождение" нового сезона (смену одного времени года другим), выступая в функции Солнца. То, что своими поездками по территории царь имитировал движение Солнца по небосклону, показывает прежде всего сходство описаний поездок царя и описания „объезда земли богом Солнца" в хеттском гимне Солнцу (KUB, XXXI, 127, I, 52; 58—61)» (Ардзинба, 23). О значении движения луны как для календаря, так и для ориентации по странам света см. выше в предыдущей главе.

Как мы видели, даже в одежде и способе ее ношения запечатлелись сакральные моменты движения небесной сферы, когда «движение» надеваемого куска материи слева направо оказывалось аналогом космического движения.

Названия стран света во многих индоевропейских языках оказываются связанными с понятиями «выше» (север) и «ниже» (юг), что расценивается некоторыми исследователями как отражение отклонений годового движения Солнца, его эклиптики (см. подробнее: Huisman, 99—108).

Очень рано, вероятно, еще в каменном веке, человек, наблюдая движение небесных светил, отметил относительную неподвижность северных созвездий, вращавшихся вокруг общей небесной оси, наклоненной к северу, что дало ему возможность, во-первых, зафиксировать существование полюса вообще и, значит, оси мира, а во-вторых, — научиться ориентироваться в (ночном) пространстве относительно этих звезд (Полярная звезда, Большая Медведица) (Tallqvist, 148). А. Б. Фролов считает, что выделение Полярной звезды как элемента ориентации свершилось уже в верхнем палеолите: «Такой важный ориентир, как Полярная звезда, был выделен очень рано в связи с формированием представления о четырех сторонах горизонта: в искусстве и всей материальной культуре верхнего палеолита разделение северного, южного, западного и восточного направлений стало устойчивой традицией» (Фролов, Происхождение календаря, 25).

Полярная звезда выступала ориентиром у многих народов Евразии — у китайцев, индийцев, иранцев, вавилонян, мандеев, арабов, греков, финно-угров, тюрков и др. О ее значении как оси мира говорят уже названия, данные ей в разных культурах.

Полярная звезда воспевается у индийцев как «стержень звезд», как «центр вселенной», как «шнур, который держит вселенную», как «опора вселенной», как «пуп вселенной» (Хираньякеши, I, 6, 14). Иранцы называли ее «Мех-и мийан асман», что означало «Гвоздь в середине неба» (см.: Дрезден, 344). Енисейские кеты называли Полярную звезду «Матерью звезд» (Конам), «Пупком звезд» (Ес'тыγл' koh), «Середины неба пупок» (Ес'таттыγлдэ koh) (см.: Алексеенко, Представления кетов, 78). У селькупов она называлась «Неба срединная звезда» (Нутк,ыль кыш-ка) (Прокофьева, Старые представления, 108), у алтайцев — «Золотой

кол» (Алтын казык) (Дьяконова, Религиозные представления, 279), у финнов — «Гвоздь земли» (Maapnaela) (Айхенвальд и др. 164) и т. д. Местонахождение главного божества у аборигенов Крайнего Севера в Сибири связывалось с Полярной звездой, которой приносили жертвы (Народы Дальнего Востока, 43).

У греков Большая медведица называлась «Повозкой» (ἅμαξα) (как и у шумеров, аккадцев, индийцев, тохарцев, римлян, древних германцев, латышей, славян, см.: Иванов/Топоров, Индоевропейская мифология, 529) или «Медведицей» (ἄρκτος) и рано стала обозначать северную часть горизонта. Получившиеся отсюда обозначения северного ветра ἀπαρκτίας и ἀρκτικός вскоре стали наряду с северным ветром Бореем (Βορέας) названиями этой страны света. Латинское наименование Большой медведицы — «Повозка» (septemtriones) также дало обозначение севера и северного полюса в виде septemtrio, — слова, которое продолжает жить в этом качестве во многих романских языках (ср. итал. settentrione, франц. и испан. septentrion, португ. septentrião).

Чтобы объяснить наклон проходящей через северный полюс мировой оси, многие народы (NB — Южной Евразии!) развили теорию повышения земли к северу, что породило широко распространенное мнение о существовании на севере Евразии высоких гор (Kirfel, Kosmographie, 2*; по мнению Кирфеля, эта идея могла передаваться от одного народа другому). В Северной Евразии, где реки в основном текли в Северный Ледовитый океан, север считался, как мы видели, наоборот, «низменной», «низкой» стороной.

Ориентация и астрология

Большое значение в жизни архаических обществ имела астрология, основанная на наблюдениях за звездным небом и построенная на культе обожествляемых звезд. Астрология могла, очевидно, развиваться только в условиях языческого многобожия. Так, начиная с середины I тысячелетия до н. э. мы видим ее пышный расцвет в Китае, Индии, Иране, Месопотамии, Египте, Греции и Риме (см. работы: Bouché-Leclercq, Cumont, Jastrow, Kugler, Святский, Eberhard, Thierens, Boll/Bezold/Gundel, Lindsay, Weidner, Веселовский, Hunger, Ван-дер-Варден и др.). В религии Яхве евреям запрещалось почитание звезд и любой вид астрологии (см.: Dt. 4, 19, Is. 47, 13, Sap. 13, 2; Dan. 2, 2; 2, 4; 2, 10; 4, 4). Подобное же осуждение астрологии наблюдается и в христианстве. Тертуллиан в своей борьбе с астрологами считал, что евангельские волхвы (маги), которым «звезда на востоке» помогла найти родившегося Спасителя, символизировали конец языческой возможности вмешиваться в божественную волю, а также переход власти от язычества к Христу (Tertull. De idololatria, 9; ср.: Коер, 199—208).

Среди источников по истории древней астрологии особое место занимает «Astronomica» — ученая поэма римского автора начала I в. н. э. Марка Манилия (Marcus Manilius). Это настоящий компендий астрологических знаний, накопленных и систематизированных в процессе развития этой науки от Вавилона и Египта до греко-римской античности. Нижеследующие выписки из Манилия показывают, какое место занимала астрология в построении и осознании модели мира в архаических культурах (цитаты ниже даны по русскому переводу Е. М. Штаерман, см.: Марк Манилий).

В самом начале Манилий ставит целью «добраться до сути, как небо правит всем живущим на земле посредством созвездий» (32). Уже здесь четырехчастность мира подчеркивается замечательными словами о четырех элементах — земле, воде, воздухе и огне, из которых состоит Вселенная: «Бог есть соединение свойств четырех элементов, они сформировали сферу мироздания» (34). Принцип разлитой в мире «симпатии», делающий возможной науку астрологию, результируется из этого божественного соединения четырех стихий: «Священным жестом Бог приводит мир в согласие и правит согласно тайному принципу; он связывает все и вся в мире друг с другом, так что силы и свойства всех элементов складываются, преобразуются и проявляются в различных формах» (35—36).

Среди прочих характеристик звездной сферы Манилий упоминает два круга, идущие от полюса к полюсу через ось перпендикулярно друг другу (имеются в виду *колюры*); они «разделяют небо и пояс созвездий на четыре равные части, а год — на четыре сезона» (43). Один колюр проходит через полюсы и точки равноденствий, другой — через полюсы и точки солнцестояний; таким образом, они дают возможность построить в небесной сфере геометрическую фигуру, основанную в конечном счете на странах света. Манилий называет их «кардинальными точками» (*колышки* в русской астрологической терминологии). Значение этих точек в астрологической теории и практике чрезвычайно велико: «Их четыре, неподвижные в целом мире, созвездия же вечно летят через них... Эти места обладают исключительной силой, их влияние на судьбу — величайшее, известное нашей науке, ибо на них как бы зиждется целостность вечных небес. Если бы они не принимали на себя, не поддерживали с двух сторон, сверху и снизу, не связывали воедино пребывающий в вечном кружении мир, он разлетелся бы и расстроилась бы машина Вселенной» (76; ср. 87: «если все определяющие кардинальные точки найдены неверно, исказится картина неба, положение звездных храмов не будет соответствовать моменту рождения»).

Связь астрологических храмов (templa — мест прохождения Солнца вокруг Земли) с традиционными воззрениями на характер стран света хорошо видна на примере «кардинальной точки» заката. «Там мир проваливается под землю, туда уходят звезды. Она [т. е. точка заката] смотрит в лицо опускающемуся Фебу, провожает взглядом его спину.

Не удивительно, что ее считают дверью мрачного бога [т. е. Плутона], владелицей конца жизни и врат смерти» (79). Заметим, что сам термин «храм» (templum) заимствован Манилием из римской практики гаруспиций и ауспиций, предполагавшей деление неба или гадательной печени на определенные части.

Воздействие небесных светил на земную жизнь человека проявляется в параллелизме их движения и расположения с природно-географическими, биологическими и социальными факторами.

Оказывается, что влияние небесных явлений на земные становится возможным вследствие такого же членения земли на четыре части, на которые поделено небо: «Мир разделен, как и небо, на четыре части: рождение и угасание дня, полуденный жар и ты, Гелика [т. е. Большая Медведица]. Из этих четырех мест происходят четыре ветра, ведущие друг с другом войну в пустоте неба» (112). Далее Манилий дает краткий, совершенно в традициях античной этногеографии, очерк географии ойкумены. При этом, между прочим, начиная описывать от Гибралтара Средиземное море (112), он характеризует Ливию как находящуюся «справа» (dextra); Испанию, Галлию и Италию как лежащие «слева» (laeva). Италия у него выдается «вправо» (dextram in undam), Адриатическое море углубляется «влево» (laeva), как позже и Эгейское (in laevum). Но, на мой взгляд, это вовсе не говорит о восточноориентированной карте, так как несколько позже, плывя как бы на юг от Геллеспонта к Египту, он описывает народы Азии как лежащие «слева» (laeva), т. е. выдерживается принцип перипла, не фиксирующего абсолютные страны света (см. подробнее ниже в главе 7).

В 4-й книге (113—115) Манилий разворачивает перед читателем зодиакальную географию — каким регионам земли соответствуют какие знаки зодиака, буквально, «какие звезды над какими властвуют землями» (diversis dominantia sidera terris — 112). При этом вырисовывается следующая картина:

Aries (Овен) — Геллеспонт, Пропонтида, Сирия, Персия, Египет
Taurus (Телец) — Скифия, Азия (за горами Тавра), Аравия
Gemini (Близнецы) — Евксинский Понт, Фракия, Индия
Cancer (Рак) — Эфиопия
Leo (Лев) — Фригия (из-за львов Кибелы), Каппадокия, Армения, Вифиния, Македония
Virgo (Дева) — Родос, Иония, Греция, Кария
Libra (Весы) — Италия
Scorpio (Скорпион) — Карфаген, Ливия, Хаммония, Кирена, Сардиния и другие острова
Sagittarius (Стрелец) — Крит, Сицилия
Capricornus (Козерог) — Испания, Галлия, Германия
Aquarius (Водолей) — Финикия, Киликия, Ликия (Кария)
Pisces (Рыбы) — Евфрат, Тигр, Красное море, Парфия, Бактрия, Азиатская Эфиопия, Вавилон, Сузы, Ниневия.

Такая зодиакальная география была свойственна и вавилонской, и египетской, и китайской астрологии (см. в соответствующих главах; об «астрологической географии» в античности см.: Boll/Bezold/Gundel, 9—10).

«Симпатическому» влиянию небесных светил подвержено также и человеческое тело. Во 2-й и 4-й книгах (67 и 113—114) Манилий отождествляет различные созвездия с частями человеческого тела («знаки имеют каждый особую власть над определенным членом»):

Aries (Овен) — голова
Taurus (Телец) — шея
Gemini (Близнецы) — руки
Cancer (Рак) — грудь
Leo (Лев) — плечи
Virgo (Дева) — живот
Libra (Весы) — поясница
Scorpio (Скорпион) — пах
Sagittarius (Стрелец) — бедра
Capricornus (Козерог) — колени
Aquarius (Водолей) — голени
Pisces (Рыбы) — стопы.

12-и знакам Зодиака соответствуют также 12 богов-патронов олимпийского пантеона (67).

В конце 5-й книги Манилий проводит аналогию между классификацией звезд по их яркости и социальной иерархией Рима: «Так же как жители города разделены на ранги: сначала патриции, затем всадники, за всадниками римский народ, затем чернь и безымянные толпы людей, так же устроена и великая республика природы, одинаково организовавшая город и небо» (137).

Интересно, что, обозревая небесную и земную сферы, Манилий как бы имеет перед глазами северноориентированные глобусы (соответственно, небесный и земной); это следует из того, что южные полусферы он постоянно называет «нижними»: жители Южного полушария «обитают на нижней части Земли» (35), южные звезды «вращаются в нижней части небесного свода» (39), их «пути проходят между холодным знаком Козерога и нижним небом» (38), «в нижней кардинальной точке, фундаменте Вселенной, видящем мир перевернутым, где лежит ночь, царствует Сатурн» (79) и т. д.

Глава 4. ХРАМ КАК МОДЕЛЬ КОСМОСА

«В великих восточных цивилизациях — месопотамской и египетской, китайской и индийской — Храм получил новое и весьма существенное значение: он не только представлял собой *imago mundi*, но и являлся земной репродукцией одной из моделей высшего мира.»

М. Элиаде,
«Священное и мирское», 43—44

Общие замечания

Храмы — места поклонения божественным силам — представляют собой концентрированные сгустки сакрального пространства, наиболее интенсивно воспроизводящие модель вселенной, являющиеся imago mundi — образами мира par excellence. Через храмы проходят токи космической и божественной силы, здесь земное встречается с небесным, здесь часто живет само божество. Именно поэтому все детали, связанные с выбором места для храма, времени его основания, ориентации основной оси, горизонтального и вертикального плана, убранства и т. д., имеют сакрально-ритуальное значение (ср.: Шукуров, 157—164). Это вполне осознавалось и в древности. Так, Гонорий Августодунский в XII в. писал о тождестве сакральной постройки с космосом: «Tabernaculum secundum mundum erat formatum, et elementa atque omne quod est in mundo in eo fuerat praefiguratum, quia totus hic mundus jam factus est Dei templum» (Honor. August. Gemma animae [PL, 172, 584 B]).

Такие краеугольные для пространственно-символических представлений фигуры как круг, квадрат, крест, мандала имеют самое непосредственное отношение к пространственной структуре храма, поскольку или лежат в ее основе (круг, квадрат, крест), или даже впрямую обслуживают потребности храмостроительства (мандалы в древней Индии).

Первоначально, по-видимому, вместо храмов древний человек избирал для поклонения своим богам объекты окружающей природы — пещеры, горы, источники, рощи и т. д., да, собственно, они сами и были богами. Капища, возведенные в сакральных точках и содержащие изображения богов под открытым небом, засвидетельствованы письменными источниками и данными археологии для большинства народов Северной Евразии от кельтов на западе до монголов на востоке. Такие капища представляют собой, по-видимому, переходный этап от обожествления природных объектов к строительству храмов.

С развитием более абстрактных представлений о божественном и божествах, с развитием культовой практики и жреческого сословия возникает потребность в строительстве специальных сооружений. Так воз-

никает храмовое строительство, при этом во многих архитектурных формах можно проследить ранние архаичные формы храмов — например, в виде круглой пастушеской хижины (у кельтов и италийцев).

Храмы изначально были особенностью земледельческих оседлых народов. У кочевников же храмы отсутствовали в принципе (ср. рассказ Геродота о скифах, у которых «не в обычае воздвигать кумиры, алтари и храмы богам, кроме Ареса» — Herod. 4, 59). Характерным для отношения кочевников к строительству постоянных храмов является известное высказывание прославленного древнетюркского полководца Тоньюкука. Узнав о намерении кагана Тапо ввести буддизм и построить храмы у тюрков, старый политик и аристократ, получивший воспитание и образование в Китае, будто бы сказал кагану: «Буддизм и даосизм несут людям представления о доброте и слабости, и эти черты будут тормозить ведение войн и завоеваний, а постройка храмов будет разрушать старый тюркский обычай „быть ничем не связанным", в противном случае Танская династия (в Китае) уничтожила бы нас» (Liu Mau-Tsai, 462).

Именно поэтому, вероятно, жилище кочевых народов (чум, юрта) само представляло собой в высшей степени сакрализованное пространство, выполняя функции как жилища, так и храма (см., например, у тюрков и монголов).

Идея храма

Понятно, что храм как центр, вокруг которого сосредоточены космические сакральные потенции, олицетворял собой многие символы связей земного мира с космосом, такие, как мировая ось, пуп земли, мировое древо, мировой столп, мировая гора и т. д.

Во многих архаических культурах храм воспринимался как ипостась мировой горы, ее символ и замена (см. многочисленные примеры в работах: Ringbom; Bertling). Как уже говорилось выше, образ мировой горы возник из представления, что сакральный центр (пуп) земли должен быть как можно больше приближен к небесам, отсюда различные формы культовых сооружений, имитирующих мировую гору (Wheatley, 429). К таковым относятся вавилонские зиккураты (ср. Вавилонскую башню «до небес»), храмовые горы в Индии и Юго-Восточной Азии, пирамиды египтян и жителей доколумбовой Америки, в принципе — любой храм, имеющий вертикальную структуру.

Так, в древнем Шумере существовали представления, что боги — это боги гор и их резиденция находится в горах. Храмовые пирамиды происходят из представлений о горе как жилище бога. Такой была пирамида при храме Энлиля в Ниппуре. Энлиль здесь назван «господином горной страны», «великой горой», его храм — «домом горы», а зиккурат — «горой ветров», «соединением неба и земли» и т. д. Отсюда

храмовая гора как гора богов, она из-под земли прорастает над поверхностью земли и растет дальше к небу. Многие другие боги также имеют «горные» эпитеты (Нина — «госпожа священной горы», имя богини Nin-har-sag означает просто «хозяйка горы», Еа — «господин сверкающего холма», «господин горы», Ани — «дом горы», Амурру — «гора исцеления и животворения» и т. д.) И в произведениях искусства, на печатях боги часто изображаются стоящими на горе, а солнце появляется, по древнешумерским представлениям, с востока с гор (т. е. из Элама) (Prinz, 84—86).

Говоря об идее храма, следует помнить о двух принципиальных в истории религии восприятиях храма — как месте пребывания бога и как месте собрания религиозной общины (см.: Wright G. E. The Temple, 65—67). Скажем, храм Соломона в Иерусалиме воспринимался как жилище Яхве, в котором он незримо присутствует. Такими же были языческие храмы Индии, Месопотамии, Египта, Греции и Рима. В этих храмах божество, как правило, имело свое изображение, которому часто служили как живому существу (его одевали, кормили, мыли, дарили подарки). Доступ в «святая святых» таких храмов, где находилось изображение бога, был ограничен небольшим кругом лиц жреческого и царского сословий. Простой прихожанин мог лицезреть божество во время больших храмовых праздников, когда изображение выносилось из храма для участия в торжественных процессиях.

Иной тип храма представляют собой иудейские синагоги, которые мыслились как место сбора общины для молитвы, чтения и толкования Торы, диспута и проповеди. Во многом на синагоги ориентировавшиеся христианские церкви и мусульманские мечети также относятся к этому типу храмов, хотя некоторые особенности храмов первого типа здесь тоже со временем становятся ощутимыми (May, 1—2).

Развитию второй идеи храма способствовала монотеистическая сущность названных религий. Бог как абстрактное существо, находящееся везде и нигде, разлитое в бесконечном космосе, не имеет и не может иметь постоянной резиденции среди людей, в храме. В зависимости от той или иной идеи храма его ориентация строилась на принципиально иной основе.

Ориентация храма

В том, что храм при своем планировании и возведении должен был быть сознательно и тщательно сориентирован по странам света, нет никаких сомнений. Храм как модель космоса не мог не воспроизводить этой важнейшей составляющей пространственной структуры мира. Собранный в I части книги материал подтверждает это положение.

Храмы могли ориентироваться по странам света своими сторонами или углами (так в Месопотамии и у арабов), при этом священное

направление могло маркироваться или входом в храм (фасадом), как это было, скажем, в Греции, или местоположением культового изображения, которое находилось в глубине храма напротив входа, как это бывает в христианских храмах.

Такая амбивалентность определения сакральной стороны в храме проявляется как в понимании этого явления самими древними, так и в путанице современной научной терминологии, когда из описания ориентации того или иного храма зачастую нельзя понять, что же было сакральной стороной. В самом деле, когда пишут, что храм ориентирован по странам света, это понятно: каждая из четырех стен храма обращена к какой-то стране света. К сожалению, при этом часто не отмечается, какая сторона была главной, т. е. на какую же страну света был ориентирован храм. Но даже если указано, что храм ориентирован по такой-то стране света, иногда остается неясным, что имеется в виду. Причина — двойственность терминологии, основанная на двойственности понимания ориентации храма.

Итак, что же скрывается за выражением «ориентация храма»? Как уже говорилось, есть две возможности определения ориентации: рассматривать ту сторону, где находится вход в храм, как главную и называть ориентацию по этой стране света (например, речь шла о восточной ориентации греческих храмов; при этом имелось в виду, что вход в них находится на востоке, откуда солнце при восходе освещает культовый образ божества, находящийся у западной стены храма). Такое описание храмовой ориентации принято для большинства языческих культур (см. выше описание индийских, месопотамских, египетских, греческих, римских, кельтских и других храмов).

Но также о восточной ориентации говорим мы и в отношении христианских церквей, хотя все здесь прямо противоположно греческому храму: вход, как правило, на западе, а алтарь с культовым образом или образами, в сторону которых молятся прихожане, — на востоке. Так же и в исламских мечетях, иудейских синагогах, мандейских молельных домах — ориентация определяется здесь по направлению молитвы, которая, как правило, обращена изнутри храма в сторону, противоположную входу в дом молитвы.

Причина такой терминологической непоследовательности коренится в разных идеях храма, о которых речь шла в предыдущем разделе. Храм как жилище бога в языческих религиях и в иудаизме (храм Соломона) подразумевал, что вход в них, как правило, доступен только жрецам, а верующие должны находиться вне храма, естественно, при его входе. Отсюда такое большое значение фасадной стороны храма с храмовыми дверями в ней. Отсюда и главный ориентационный признак — вход. Более того, обращенность входа к «священной» стране света отражало культовую ориентацию не молящихся, а самого божества, находящегося внутри храма и обращенного в сторону входа (ср.: Landsberger,

181 о храмах: «Here the sacred direction was related not to the worshiper but to the deity which had the temple as its abode. The direction was rendered sacred by the deity's looking through the portal, presumably toward the sun»).

В религиях с иной идеей храма — как места собрания верующих для совместной молитвы (иудейская синагога, христианская церковь, мусульманская мечеть) — вход не имел такого значения, а главное внимание уделялось той стороне внутри храма, куда была направлена молитва (алтарь, мизра, михраб). Поэтому, говоря об ориентации таких храмов, мы больше учитываем направление молитвы, чем архитектурные особенности самого здания.

И тем не менее, двойственность в определении ориентации храмов различными исследователями остается (отсылаю читателя к главе о Месопотамии, к спору Мартини и Унгера об ориентации вавилонских храмов). Такая же сложность возникла в дискуссии об ориентации храма Соломона. В соответствии с представлением об этом храме как жилище Яхве историки обычно принимали его ориентацию за восточную (главный вход на востоке). Вместе с тем тот факт, что молиться следовало в сторону «святая святых», расположенной в западной части храма напротив входа, требовал направления молитвы (хотя бы внутри храма) на запад. Это привело некоторых исследований к утверждению, что следует говорить о западной ориентации храма Соломона (см. подробнее в главе о Иудее; ср. также: Голан, 35).

А как расценивать ориентацию храмов предков в Китае (вход на южной стороне, но сакральная часть храма — у северной стены храмового помещения, в сторону которой и проводятся все ритуалы поминовения предков, совершаемые внутри храма)? При постулируемой обычно южной ориентации китайской культуры ориентацию этих храмов (а именно они составляют основную категорию храмов), как и городской и дворцовой планировки древнего Китая вполне можно было бы назвать северной.

Такая же неясность существует в вопросе об ориентации языческих культовых площадок и жилищ; например, у финно-угров — при общей южной ориентации — двери жилищ и входы на культовые площадки находятся на южной стороне, а сакральная часть дома или культовое изображение на капище располагаются на северной стороне. Получается, что человек обращен при молитве и других ритуальных действиях на север, а не на юг, как следовало бы ожидать!

На мой взгляд, следует различать две противоположные ориентации: *храмовую и культовую*: в Китае храмовая — южная, культовая — северная, в Иерусалиме храмовая — восточная, культовая — западная и т. д. Хороший терминологический аппарат для этого имеется в немецком языке, где Orientierung используется применительно к храмам для указания на направление их фасадов, а Kultrichtung — для обозначения

направления молитвы пришедшего в храм адоранта или священника (см.: Busink, I, 253—254).

В том, что эта проблема стояла и перед самими древними, убеждает интересный пассаж римского архитектора Витрувия, который обосновывал ориентацию античного языческого храма (Vitruv. 4, 5, 1; текст и его разбор см. в главе о Риме).

Несмотря на неясность и, возможно, противоречивость некоторых выражений Витрувия, смысл его описания храма понятен: при восточной в целом сакральной ориентации молящегося, сам храм должен иметь вход с запада (spectet ad vespertinam coeli regionem), чтобы давать возможность при культовых действиях смотреть в сторону востока и священного изображения одновременно. Однако, как мы видели в I части, большинство античных храмов имело вход на востоке, а изображение — у западной внутренней стены храма; восходящее солнце должно было освещать культовую статую, которая сама «смотрит» на восток. То же, что описывает Витрувий, вполне могло бы сойти за описание христианского храма, в котором все устроено наоборот по сравнению с греко-римскими храмами. Разрешению этого сложного вопроса препятствует неясность с источниками, на которые опирался Витрувий. Возможно, он пытался создать идеальную модель соотношения храмовой архитектуры с направлением молитвы.

Являясь земным отражением небесного архетипа, храм во всех своих частях и в том числе в ориентации отражал представления о сакральном пространстве и соотношении стран света с эсхатологическими и богословскими воззрениями. Вот как пишет о пространственной структуре христианского храма М. Элиаде: «Четыре части внутреннего пространства церкви символизируют четыре страны света. Внутренняя часть церкви — это космос. Алтарь — рай, который лежит на востоке. Царские врата алтарной части — это также и ворота в рай. На пасхальной неделе главная дверь алтаря остается открытой на протяжении всей службы; смысл этого обычая выражен отчетливо в пасхальном каноне: „Христос восстал из гроба и открыл нам двери рая". Запад же — это область мрака, ужаса и смерти, область вечного пребывания умерших, которые ждут суда и воскрешения. Центр церкви — это Земля» (Eliade, Das Heilige, 35; ср.: Sedlmayr, 119).

Церемонии основания храма

Храм как жилище божества уже по определению относится к объектам сакрального предназначения, все действия по отношению к которому связаны с божественным волеизъявлением. Поэтому и основание храма — решение о его постройке, подготовка к его закладке, закладка первого (краеугольного) камня в его основание, его изначальная ориентация, связанная с празднеством будущего патрона храма и восходом

солнца или определенной звезды в день этого празднества, который выбирается для закладки храма, — все это в архаических культурах в высшей степени сакрализовано и обставлено специальными ритуалами (см. работу об этом: Rowald, Grundsteinlegung).

Уже само решение об основании нового или перестройке старого храма представляется обычно как инспирированное свыше (ср. клинописный текст Синаххериба в главе «Месопотамия»). Место основания, как правило, также подсказывает божество через своего оракула или в божественном откровении. Важную сакральную роль играло время основания храма. Для христианских храмов, как мы видели, день закладки первого камня мог быть связан с днем памяти святого или памятным событием священной истории, которому посвящался храм. Вавилоняне и египтяне, греки и римляне, арабы и иудеи большое значение придавали астрономическим расчетам дня закладки храма.

Сакральность ритуала закладки храма подчеркивалась участием в этой церемонии высокопоставленных лиц — фараонов, царей, высших жрецов. Как мы видели в Египте, предполагалось даже участие в натягивании шнура для определения ориентации египетских храмов и самой богини Сешат.

При основании храмов, помимо закладки в фундамент первого (или первых) камня, туда же нередко помещались надписи, рассказывающие о дне закладки, инициаторах и участниках этой церемонии, о божестве, которому посвящался храм. Клинописный документ об основании храма назывался в шумерском temen, в аккадском и вавилонском — temmenu, temennu. Интересно, что греческое слово τέμενος, означающее сакральное пространство, относящееся к храму или святилищу, восходит, вероятно, к тому же корню (Oppenheim, 58; Brown J. P., 427—428). Более того, есть предположение, что и латинское слово templum — «ограниченное освященное пространство на небе или на земле, храм» через этрусское посредство восходит к тому же корню (Ernou/Meillet, 681; Brown J. P., 428).

Древнеиндийские трактаты о конструкции алтарей — Шулва-сутры (Śulvaśūtras; вероятно ок. 500 г. до н. э.) — развивают целую теорию геометрического конструирования сакральных объектов. Любопытно при этом, что слово śulva означает «веревку, шнур», а главное действие при планировании и установке алтарей называлось «натягивание шнура», как это было и в Древнем Египте (ср. там *гарпедонаптов*).

Как было показано в I части, одной из важнейших процедур при закладке храма было определение его осей, т. е. ориентация будущего храма, которая имитировала ориентацию космического, сакрального пространства.

Храм и культовые действия: единство храмовой архитектуры, теологии и литургии

Еще одна сфера, где ориентация по странам света играет важнейшую роль, — это культовые действия, совершаемые жрецом, общиной, царем во время молитвы, жертвоприношения, процессий, различных обрядов (инициации, свадьбы, коронации, крещения, гаданий, погребения и т. д.). О символическом значении всякой детали храмового обустройства и литургии в христианстве писал Дурандус: «Quaecumque in ecclesiasticis officiis ac rebus in ornamentis consistunt, divinis plena sunt signis atque mysteriis, ac singula sunt caelesti dulcedine redundantia» (Durandus, Rat. div. off. 1). Квадрат и круг, лежащие в основе любой культовой площадки, храма, где совершается ритуальное действие, обусловливают многие ориентационные черты обряда. Поскольку смысл культовых действий заключается в имитации космических процессов с целью воздействия на них, параллелизм макро- и микрокосмоса здесь приобретает особо большое значение.

Культовые действия (литургия) обычно бывают тесно связаны с организацией пространства храма, культовой площадки, капища и т. д. Поэтому и ориентация литургии зависит от ориентационных принципов храмовой архитектуры. Если, скажем, в христианском храме восточная сторона церкви, где в апсиде расположены алтарь и изображение креста (или распятия), считается сакральной, то и паства, находящаяся в храме, обращается с молитвой в эту сторону, а священник, повернутый лицом к пастве, т. е. на запад, при своем обращении к Господу поворачивается каждый раз к алтарю.

Показателен случай, когда ориентация церкви не совпадала с ориентацией молитвы и возникали литургические сложности. Как известно, некоторые ранние христианские церкви были ориентированы на запад, т. е. имели алтарную часть на западе и вся община при этом смотрела также на запад; только священник был постоянно обращен к сакральной стороне — к востоку. Каждый раз, когда община должна была возносить молитву Господу, она должна была, встав, развернуться к востоку и, оказавшись спиной к алтарю и кресту (!), молиться на восток (см. подробнее в главе о христианстве).

К сожалению, мы мало что знаем о позиции и движениях жрецов и паствы в большинстве древних культур (исключение составляет, пожалуй, Индия, где сохранилось большое количество книг по обрядам и ритуалам).

А. Л. Фротингем в большом многообразии культовых ориентаций усматривает три вида ее: небесную, земную и хтоническую (подземную). При этом он опирается на известное свидетельство Варрона (LL, VII, 6—13), который сообщал, что существует три вида templum (храма, сакраль-

ной территории): «Templum tribus modis dicitur: ab natura, ab auspicando, a similitudine; ab natura in caelo, ab auspiciis in terra, a similitudine sub terra».

В Индии Фротингем усматривает небесную ориентацию на север (царство богов), земную (человеческую) — на восток (зона взаимодействия небесного и земного, богов и людей) и подземную — на юг, где располагалось царство мертвых (Frothingham, 446—447). В Греции небесная ориентация направлена на север, земная — на восток, хтоническая — на запад (Ibidem, 63), в Риме так же, как в Греции, только небесная ориентация имеет южное, а не северное направление (Ibidem, 62).

Эта теория, возможно, слишком схематичная и неоправданно императивная для многих культур, подтверждает тем не менее тот факт, что для различных апелляций к различным богам, в различных ситуациях и с различными целями ориентация по странам света в культовых действиях в рамках одной культуры могла быть самой различной.

Интересно, что ориентации по странам света в ряде случаев подчинялись и элементы внутреннего убранства церкви, в частности, ее изображения. Так, изображения Страшного суда в романских, готических и православных храмах чаще всего располагались на западной стене церкви (Gordon, 216).

Глава 5. САКРАЛЬНАЯ ОРИЕНТАЦИЯ «СВЕТСКИХ» ОБЪЕКТОВ

«...Дом связывает человека с внешним миром, являясь в определенном смысле репликой внешнего мира, уменьшенной до размеров человека».

Т. В. Цивьян, Дом, 65

Общие замечания

До сих пор предметом нашего рассмотрения были в основном архаические представления о сакральном пространстве — пространстве храма, культовых действий, религиозно-космологических переживаний древнего человека. Какое отношение к этой ориентации имеет планировка дома, дворца, военного лагеря, города, наконец, страны? Ведь это все светские по предназначению и использованию сооружения и объекты, которые, на первый взгляд, выполняют сугубо практические функции и мало связаны с ритуальными, сакральными действиями и представлениями.

Но это только на первый взгляд. В архаическом мышлении сакрализации подвергалась вся жизнь человека, все его окружение, начиная с самого ближнего — его тела — и далее по принципу концентрических кругов — очаг, комната, дом, усадьба, дворец, город, страна, ойкумена, Земля, космос. Параллелизм и взаимодействие макрокосмических и микрокосмических явлений, о которых много раз шла здесь речь, перенесение божественных, космических по своей природе сил и процессов на непосредственное окружение человека «сакрализировало» буквально все стороны жизни человека, даже самые прозаические, бытовые и профанные (ср. о древней Индии: Fischer/Jansen/Pieper, 89: «Hütte, Haus, Palast, Tempel und Stadt bedeuten nach verschiedenem Wert alle dasselbe: Abbild himmlischer Bezüge»).

Отсюда и сакральные элементы в ориентации светских сооружений, которые мы отмечали во многих культурах Евразии в I части книги. Конечно, часто ориентация жилищ вызывалась чисто практическими потребностями, связанными с бытовым удобством и учетом топографии. Так, например, Е. Е. Кузьмина, исследуя андроновскую культуру (степные племена от Урала до Южной Сибири), отмечает, что «андроновские поселения, как правило, имеют регулярную застройку, дома ориентированы одинаково и расположены параллельно друг к другу с учетом топографических условий: обращены выходом к реке или стоят торцом к подветренной стороне» (Кузьмина, 70).

Однако мы не раз убеждались, что даже вызванные климатическими, топографическими и прочими практическими условиями ориента-

ционные навыки и представления неизбежно в ходе развития сакрализуются, получают сакральное объяснение, включаются в общекосмические процессы. Так, в той же книге Кузьминой круглый тип поселений андроновцев с кольцевыми укреплениями и площадью посредине для скота (табор) рассматривается как отражающий потребность степных скотоводов в обороне от врагов. Вместе с тем, он сопоставляется с мифологическим описанием «небесного града» — *вары*, который будто бы построил первый царь древних иранцев и их родоначальник Йима, который, по словам позднего авестийского текста Видевдата (2, 32—34), месил «глину ногами, разделял на куски руками..., и сделал Йима вару длиной в лошадиный бег по всем четырем сторонам. Снес он туда семя мелкого скота, лошадей, собак, птиц, огней красных, пылающих. И сделал Йима ту вару... жилищем для людей..., загоном для скота. Туда он провел воду..., построил он там дом, свод, двор — место, закрытое со всех сторон» (Цит. по: Кузьмина, 72; ср. перевод И. М. Стеблин-Каменского в: Авеста в русских переводах, 80). Так человек получал божественное обоснование космического акта творения своего города, поселения, жилища (о сакральном параллелизме человеческого тела, жилища и Космоса см.: Элиаде, Священное и мирское, 108—111; Байбурин, Жилище, 3, 76—77; ср.: Цивьян, Дом, 65). Интересно отметить, что квадратной варе иранского Йимы соответствует квадратная же обитель индийского Ямы («Ригведа», 9, 113, 7—8), представляющая место пребывания умерших в загробном мире.

У индийцев строительство дома обставлялось сложными обрядами и ритуалами, которые имели целью «включить дом в сеть космических связей, обеспечив тем самым благополучие его обитателей» (Антонова, Очерки, 78). Среди них много обрядов относилось именно к ориентированию по странам света. Так, после произнесения определенных молитв надо было, коснувшись столбов с четырех сторон, покинуть дом и произнести заклинания, оборотясь по очереди к четырем странам света. Жертвоприношения при строительстве дома следовало приносить четырем главным странам света, четырем промежуточным, зениту и надиру (Там же; ср.: Gonda, Vedic Ritual, 36).

С переходом от присваивающего к производящему хозяйству у оседлых земледельцев, по мнению Е. В. Антоновой, возникают пространственные представления, свидетельствующие о более активном восприятии и формировании окружающего человека пространства, что видно также и по архитектуре (Антонова, Обряды и верования, 8—9). Вот что пишет Антонова о планировке жилищ древних земледельцев: «Архитектурная форма, как и форма любой вещи, служит удовлетворению потребности людей, однако она играет и роль знака в образе мира. Первобытноземледельческие жилища имеют четкую внутреннюю планировку. Слева или справа от входа (в других поселениях — в глубине помещений) находятся очаги или печи, определенное место занимают лежанки,

хранилища. Яркие образцы упорядоченности внутреннего пространства дают постройки Чатал Хююка. В его домах, независимо от того, были они вытянуты по оси север-юг или запад-восток, вход всегда находился у южной стены...» (Там же). Ср. древние неолитические жилища Китая, древних славян, скандинавов и других культур Евразии, обращенные к югу своим входом.

Со временем, когда функция освещения помещения перешла к окнам, именно окна должны были выходить на юг или восток (см. о древнерусском жилище: Байбурин, Жилище, 127—129).

Ориентация частей страны

Китай являет нам великолепный пример того, как по странам света ориентированы не только храм, дворец или город, но и вся страна. Сакрализация «тела» страны, которая в архаических культурах мыслилась как *вся* (или обитаемая — ойкумена, или Срединная) вселенная, неизбежно приводила к представлению об особой ориентированности государственной территории по странам света. Так, Китай, в соответствии с символической пятичленной классификацией, включавшей элементы, страны света, времена года, цвета, животные и т. д., мыслился состоящим также и из пяти областей — Восточной, Южной, Западной, Северной и Центральной.

Таким же было и древнейшее административное деление Шри-Ланки, состоявшей из четырех частей, ориентированных по странам света, и центра. Так же были ориентированы тайские средневековые государства; империя инков в Центральной Америке прямо называлась «Четыре области мира», которые были соотнесены со странами света (Семека, Символы, 100—101).

В главе о кельтах отмечалось членение Ирландии на «пятины» (cóiced): Улад, или Ульстер, на севере, Лейнстер на востоке, Мунстер на юге и Коннахт на западе; позже возникла пятая провинция — Срединная (Mide) (см. подробнее: MacNeill, 100). Исконная сакральность и мифологичность такого пространственного членения Ирландии выражается в том, что разделение страны на провинции приписывалось легендарному королю Туаталу Техмару (см.: Предания, 145, 265).

Тюрки-кочевники присваивали своим ордам названия «Золотая», «Белая», «Черная» и др., часто имея в виду их расположение относительно стран света (тут вступала в действие цветовая символика стран света).

Таким образом, следует предполагать, что в архаическом сознании весь мир и его части (страны, области, города, как мы увидим ниже) состояли из четырех частей, расположенных по странам света (см. об этом подробнее: Müller W., Die heilige Stadt, 93—111).

Ориентация города, поселения, военного лагеря

В историографии проделана большая работа по выяснению сакрально-магической основы ориентации древних городов Евразии (см., например: Wright A. F., 667—679; Levi, passim). Регулярная, ориентированная по странам света или по их промежуточным направлениям застройка древних городов, особенно столиц или религиозных храмовых центров засвидетельствована для многих культур Евразии от Китая до Атлантики (см. работы В. Мюллера о планировке древних городов: Müller W. Kreis und Kreuz; Die blaue Hütte; Die heilige Stadt).

Космо-символическая модель города в Китае (по K'ao-kung Chi) и в Индии (по «Артхашастре») оказывается очень близка иудейским представлениям об идеальном городе (ср. предписания Иезекииля для строительства города левитов в Hes. 48 и видения Иоанна в Apc. 21). Интересно, что уже в XIX веке мормоны построили город Солт-Лейк-Сити в Америке согласно плану, начертанному Иезекиилем (Wheatley, 454—455).

Древний Рим дает прекрасный пример того, как общие ритуальные принципы оказываются свойственными и для дивинации, и для планировки и ориентации городов, земельных наделов, лагерей и т. д. (см. подробнее: Nissen, Templum, 1—100), поэтому на римском материале удобно продемонстрировать сакральные принципы ориентации городов.

Сакральность самого момента основания города хорошо показана Овидием (см.: Fasti, 4, 813—836); когда братья Ромул и Рем поспорили, кто будет основателем нового города,

Нечего спорить, — сказал тогда Ромул, — нам между собою:
Птицы вернее решат, вот мы и спросим у птиц!»
Так и решили. Один пошел на лесистый Палатий,
И поспешает другой на Авентин поутру.
Рем видит птиц шестерых, а Ромул — двенадцать. Решилось
Дело, и Ромул тогда града властителем стал.
День был назначен, чтоб плуг прочертил основание стенам.
Палесы праздник настал: в день этот начали труд.
Вырыт глубокий ров, плодов насыпали в яму
С почвою вместе, ее с поля соседнего взяв.
Ров наполняют землей, алтарь над зарытым возводят
И зажигают огонь в полном плодов очаге.
Города стены потом намечает движение плуга,
Что белоснежный влечет с белою телкою бык.
Голос раздался царя: «Зиждителю града, Юпитер,
Маворс родитель и мать Веста, внемлите вы мне!
Также внимайте и вы, все боги, которых мы славим:
Благословите, молю, вы начинанье мое!
Да долговечным сей град над землею владыкою будет,
Да покорятся навек запад ему и восток!»
Так он молил, и слева ему отозвался Юпитер

Грома ударом, с небес молнией слева сверкнув.
Знаменью рады, кладут основанье граждане граду,
И над землею растет новая быстро стена.

(Перев. Ф. Петровского)

Плутарх, имея в виду основание Рима, также писал, что «при основании нового города намеченное место обводят бороздой, впрягая в плуг быка и корову: при этом плуг проводят по черте стен, а через место, предназначенное для ворот, его переносят с поднятым сошником, ибо черта, пропаханная плугом, должна стать священной и непреступаемой» (Rom. quaest. 27; перев. Н. В. Брагинской). О том, что город Рим основывался в рамках сакральных обрядов, говорит тот факт, что, по Плутарху, Ромул «пригласил из Этрурии мужей, которые во всех подробностях научили его соответствующим обрядам, установлениям и правилам, словно дело шло о посвящении в таинства. На нынешнем Комитии вырыли круглую яму и сложили туда первины всего, что люди признали полезным для себя... Яму эту обозначают словом «мундус» — тем же, что и небо. Отсюда, как бы из центра, словно описывая круг, провели границу города» (Plutarch. Romul. 11; перев. С. П. Маркиша).

Как известно, римские города, военные лагеря, поля и виноградники планировались и разбивались с помощью двух перпендикулярных друг к другу осей (kardo и decumanus) на те же 4 части, что и «небесный» templum, который выстраивали авгуры для своих ауспиций. Теологическое обоснование этого параллелизма заключается в том, что, как мы узнаем из трудов римских землемеров, их искусство — *лимитацию* — ввел сам Юпитер (GV, 1, 350), а переняли ее римляне из Этрурии, из disciplina Etrusca (см.: Frontin. Grom. = GV, 1, 27).

Чаще всего при лимитации определяли декуман по восходу солнца, затем его продлевали на запад и выставляли поперечный ему kardo, т. е. превалировала все же восточная ориентация. Многие этрусские поселения, по археологическим данным, оказываются ориентированы соответственно осям, проходящим с востока на запад и с севера на юг (Bloch, 20). О восточной ориентации свидетельствует и расположение римского военного лагеря и некоторых городов, которые разбивались по тем же лимитационным принципам (Nissen, Templum, 23—100, 166—167; Dilke, Surveyors, 56—58). Также и римские кадастры земельных участков были ориентированы по странам света, как например, фрагменты кадастров из французского города Оранжа (Dilke, Surveyors, 163—177; см. о кадастрах подробнее в параграфе о римской картографии в главе «Этрурия и Рим»).

Известно, что и в Греции эпохи эллинизма была распространена так называемая гипподамова регулярная застройка городов, при которой улицы, перекрещиваясь между собой строго перпендикулярно, ориентировались по странам света.

Сакральная ориентация города известна в Китае, в Индии, на Ближнем Востоке (см. их сравнительный анализ в: Wheatley, 450—481). Особенно строго соблюдались правила ориентации по странам света в городах, построенных в древности как города-храмы; таковы, например, древнеиранский Персеполь, города-храмы в Камбодже (Ангкор) и другие. Это были настоящие civitates Dei, которые отражали устройство civitas coeli.

Столица Камбоджи Ангкор-Тхом имела в плане квадрат размером 3х3 км, который рассекали на четыре части две главные улицы, ориентированные по странам света. В центре города стояла ступенчатая пирамида. Такой же план имела столица ацтеков Теночтитлан (см.: Голан, 105).

В Средней Азии, на территории Узбекистана, Таджикистана, Афганистана, раскопано множество городов (которые одновременно выполняли роль крепостей и дворцов), возникших в конце бронзового века (рубеж III — II тыс. до н. э.). Большинство их (города в Сапаллитене, Дашлы, Тоголоке и др.) имеет четкую прямоугольную схему построения, ориентированную по странам света, с главной осью, проходящей, как правило, с севера на юг (Антонова, Очерки, 80—82; там же литература вопроса; ср.: Голан, 105).

В Откровении Иоанна Богослова (21, 10—27) содержится описание «небесного Иерусалима» (civitas Dei), который «нисходил с неба от Бога» (10) и о котором говорится, что «город расположен четырехугольником, и длина его такая же, как и ширина» (16), он имеет двенадцать ворот — «с востока трое ворот, с севера трое ворот, с юга трое ворот, с запада трое ворот» (13).

Большой материал для понимания сакральности пространства человеческого жилья и поселения дают этнографические материалы. Дуализм социальной организации многих племен Северной и Южной Америки, Индонезии, Австралии и других регионов приводил к сложной пространственной организации поселений, которые имели два типа конфигурации — *концентрическую* (с выделенным сакральным центром и профанной периферийной частью) и *диагональную*, при которой та же кольцевая структура поселения делилась на две части, как правило, связанные со странами света; иногда, как у племени *бороро*, эти два принципа организации проявлялись в одном поселении (термины *диагональный* и *концентрический* принадлежат К. Леви-Стросу, подробно рассмотревшему этот вопрос, см.: Леви-Строс, Структурная антропология, 118—146). Эти современные этнографические данные получили недавно историко-археологическое «углубление» в связи с раскопками древнего города в нижней долине Миссисипи (начало I тыс. до н. э.), который показывает поразительное сходство с поселениями бороро. Город имеет восьмиугольную планировку, жилища расположены шестью концентрическими кругами, при этом весь город делится на четыре

части двумя осями, одна из которых проходит с востока на запад, другая — с севера на юг. Приведший эти данные К. Леви-Строс (Там же, 128) замечает: «Мы имеем дело с типом структуры, восходящей в Америке к глубокой древности».

По мнению В. Мюллера, в основе планировки города лежало представление о строении вселенной и о тождестве макрокосма микрокосму (Müller W. Kreis und Kreuz, 62; Idem, Die heilige Stadt, 179; ср. также: Tuan, Topophilia, 17: «At the world's primary centers of urbanism, cities arose not only in response to economic and commercial forces but also to the call for the establishment of sacred space, modeled after the cosmos. Such cities tended to have regular geometric outlines oriented to the cardinal directions...»).

Царский дворец — проекция космического порядка

Космической сакральностью во многих архаических культурах обладал дворец правителя — местного князя, вождя, царя, императора.

Во всех мифологических системах царь — центральная фигура, имеющая сакральное и профанное — космическое и социальное — значение. Поэтому царь часто рассматривается как ось мира, сакральный центр вселенной. Вождь Акана в Африке говорил о себе: «Я центр мира, вокруг которого все вращается» (Seidenberg, 278); полюсом мира и мировой осью понимали себя китайские императоры, правители Японии, цари Ближнего Востока и многие вожди племен Северной Азии и Америки.

Сакральная роль царя проявляется также в том, что царь часто выступает и как верховный жрец. Отношения между царем, его родственниками и прочими категориями населения часто воспринимались как отражение отношений среди небесных богов, демонстрирующих параллелизм космического и социального. Вот почему многие обряды и культовые действия, связанные с культом царя, являются центральными во многих религиозных системах (см. подробнее: Брагинская, Царь, 614—616 с литературой). Отсюда — особая сакральность пространства вокруг царя, а, значит, — ориентация по странам света различных объектов, связанных с царем, и прежде всего царской резиденции — царского дворца.

Известно, что в древнем Китае подлунный мир мыслился как круглая Земля с Китаем в центре, а в центре самого Китая находился — в качестве пупа Земли — императорский дворец с императором в центре Вселенной. «Его трон размещался там, где Земля и Небо сливаются, где четыре сезона встречаются, где ветер и дождь объединяются и где *инь* и *ян* находятся в гармонии» (Россбах, 101). Дворец императора становился, таким образом, моделью мира, космоса. Его ориентация подлежала точно такой же сакрально-ритуальной процедуре, как и храмы, алтари и прочие чисто сакральные объекты (см.: Wright A. F., 671).

Сакральная ориентация дворцов прослеживается в Китае, в Индии, в Юго-Восточной Азии, на Ближнем Востоке, в Египте, у кельтов, тюрков, монголов и в других архаических культурах Евразии.

В Индии «Артхашастра» подробно расписывала, как должен строиться и ориентироваться город, а внутри него царский дворец. Так, описав сначала, как должен выглядеть царский дворец (I, 17, 20), автор трактата рисует далее модель идеального города и затем помещает в него царский дворец (II, 22, 4): «В наилучшем месте застройки, куда возможен доступ всем четырем кастам, (должно быть) жилище царя. На север от центра застройки в одной девятой части его должен он устроить вышеописанного вида дворец, обращенный лицом (фасадом) на восток или на север. В северо-восточной части его [самой священной стране света для древних индийцев. — А. П.] должны находиться помещения для жертвоприношений и омовений, для учителей, жрецов, а также советники. В юго-восточной части — кухня, слоновые стойла и хранилище...» и т. д. и т. п. (Артхашастра, 60).

Прекрасно передает сакральный смысл царского дворца Ф. К. Леман, когда он описывает планировку и значение бирманских дворцовых комплексов: «Подобно тому, как страна является микрокосмом буддийской вселенной, так и царская столица и дворец являются церемониальным микрокосмом, где все ритуально организовано для того, чтобы обеспечить процветание государства и тесную связь правящего дома с врученной ему богом властью. Эта организация основывается на разработанной буддийской космогонии, в особенности же на делении мира на четыре стороны света, каждая из которых находится под покровительством своего бога-охранителя, с Господином в центре. Поэтому во дворце — трон, место царя помещено в центр, поскольку царь, как глава светской власти, представляет буддийский закон. Дворцы (в действительности крылья дворца) его главных цариц расположены вокруг, и так как дворец смотрит на восток (направление восходящего солнца, а также то, откуда придет будущий Будда), то апартаменты главной царицы — Махадеви — находятся к югу от дворца, справа от него. Другие крылья являются апартаментами цариц трех других направлений» (Lehman. Burma; цит. по: Семека, Символы, 100—101).

Также и сакральная столица персидских царей Персеполь строго ориентирована по странам света и представляет собой регулярный прямоугольник, в который так же регулярно вписаны резиденции персидских царей. Вообще, надо сказать, что царский дворец, резиденция правителя в геометрическом плане чаще всего представляли собой квадратную в плане постройку; квадрат же, как мы видели выше, символизировал собой мужское, государственное, регулярное пространство, символизирующее упорядоченное космическое и социальное пространство.

В Месопотамии, в отличие от храмов, которые, по мнению Унгера, ориентировались по промежуточным по отношению к странам света

направлениям (по ветрам), светские здания, особенно дворцы, ориентированы — правда, только с VI в. до н. э. — точно на юг (Unger, Or -Symbolik, 35). Астрономической ориентацией объясняет Унгер строго на юг направленные три дворца в Вавилоне, построенные в первой половине VI в. до н. э. Навуходоносором II (Unger, Babylon, 382).

Дом как храм

Соответственно сказанному выше, дом в понятиях архаической культуры — это такая же модель космоса (imago mundi), как и храм. Во многих «безхрамовых» культурах дом выполнял сакральную функцию самого храма. Чум, юрта, шалаш, землянка, хижина пастуха оказываются теми архетипическими формами сооружения, которые позже, сакрализуясь, дали основные архитектурные формы храма (так, римский храм — templum — воспроизводит, по мнению некоторых ученых, хижину пастуха).

Но и еще не став храмом, эти виды жилища выполняли сакральные функции модели мира. Много примеров тому мы видели в культурах древних народов Сибири, особенно долго сохранявших космическую символику своих жилищ. «С жилищем соотносились не только отдельные элементы ландшафта, но и Вселенная в целом. Согласно космологическим представлениям хакасов, небо имело вид купола юрты. „Дымовое отверстие неба" — так называлась Полярная звезда, мифический центр неба, якобы служивший проходом в иной мир» (Львова и др., 61).

Исследователи культуры ханты и манси устанавливают членение дома на три вертикальных сферы — чердак как мир верхний, связанный с духами дома, куда доступ был только мужчинам; само жилище как средний мир людей, где жили мужчины и женщины, когда последние были «чисты» (т. е. у них не было периода менструации или они не рожали); и нижний, подземный мир под полом, где приносились кровавые жертвоприношения (Гемуев, Мировоззрение, 13—23). Археолого-этнографический материал, характеризующий устройство жилища у народов Северной Европы и Сибири, содержит много данных, показывающих сакральность внутреннего пространства жилища: мировая ось, проходящая через центральный шест юрты, южная (иногда восточная) ориентация двери, сакральное место за очагом на противоположной от входа стороне жилища, разделение двух половин жилища на мужскую и женскую и т. д.

Какие-либо принципы в ориентации жилищ наблюдаются далеко не во всех архаических культурах Евразии. Особенно много материала в этой связи дают культуры Севера Евразии, сохранившие, по-видимому, больше архаических черт, чем «высокие» культуры Дальнего, Среднего и Ближнего Востока и Средиземноморья.

Общая черта почти всех северноевразийских жилищ — это ориентированность их по оси север — юг. Уже эта особенность роднит ориентацию жилищ с общей ориентацией, понимаемой в этих обществах как сакральная: юг здесь воспринимался как благоприятная, благая, священная сторона. При этом существуют два варианта ориентации жилища — с дверью на юг или с дверью на север.

По-видимому, располагать дверь на южной стороне жилища для Северной Евразии было наиболее древним обычаем, что связано с практическими потребностями обогрева и освещения жилища южным солнцем при отсутствии в первоначальных землянках окон. Сакральный характер южного направления переносился в этот период на саму дверь. Позже, когда наличие окон сделало необязательным и даже нерациональным расположение дверей на южной стороне, дверь переносилась на северную сторону, но это ничего не меняло в сакральности юга. Ведь обычно самое почитаемое место в жилище — его «красный угол» — это стена напротив входа, и если раньше центр тяжести в сакральном пространстве жилища приходился на дверь, то теперь южная внутренняя стена дома становилась «иконостасом» и «алтарем», если пользоваться храмовыми терминами.

Сакральность дома подчеркивается также изоморфизмом, устанавливаемым исследователями между домом и человеческим телом (например, взлом дома рассматривается как событие, равнозначное насилию над человеком, см : Байбурин/Левинтон, 94—95).

Глава 6. ОРИЕНТАЦИЯ ПОГРЕБЕНИЙ И ПОГРЕБЕННЫХ

«A burial is part of a funeral, and a funeral is part of a set of rituals, by which the living deal with death... Whether we look at graves with religious, economic, social or artistic questions in mind, the analysis of burials is the analysis of symbolic action».

Jan Morris, Death-ritual, 1

Общие замечания

Приведенный здесь эпиграф подчеркивает сакральную сущность акта погребения умершего живыми, его включенность в непрекращающийся диалог человека с Космосом. Поэтому *ориентация* погребений и погребенных неизбежно должна была составлять важную черту всего погребального обряда, отражать ожидания живущих от загробного мира, зависеть от представлений о последующем бытии умершего и т. д. (см. подробнее: The Archaeology of Death; Смирнов, Лабиринт, 3—111; на с. 246—275 обширная библиография вопроса).

«Гробница в индоиранской и всей индоевропейской мифологии трактовалась как микрокосмос, соответственно ее планировка осмыслялась как миниатюрное воспроизведение структуры Вселенной» (Лелеков, Отражение, 7). При существовании одного центра (пупа) земли в виде храма или дворца, в котором воспроизводился космогонический миф и выполнялись календарные обряды, усыпальница (мавзолей, курган) приобретала значение второго центра, в котором отправлялся погребальный культ. Ориентация в последнем случае, как правило, имела иную направленность, чем в первом.

По-видимому, упорядоченная ориентация умерших появляется впервые в обществе древних земледельцев, когда в условиях сложения производящего хозяйства происходит осознание структурированности мира, освоение окружающего человека пространства. Только в некрополях, вынесенных за пределы жилища, в котором раньше захоранивали умерших, обнаруживается устойчивость в ориентации костяков (см.: Антонова, Обряды, 8—10).

Способы погребения

В «Энциклопедии религии и этики» приводятся семь способов погребения умершего, смысл которого состоял в том, чтобы убрать его тело из человеческой среды обитания. Это каннибализм, расположение тела под открытым небом (для съедения хищными животными и птицами), в пещерах, в воде, в хижине, в земле (ингумация), сжигание в огне (кремация). В рассмотренных нами культурах Евразии, в основном, исполь-

зовались два последних способа захоронения (ERE, 3, 420; ср. однако зороастризм и некоторые культуры Сибири и Дальнего Востока).

Ингумация и кремация часто сосуществовали или взаимозаменялись в рамках одной культуры (так в Вавилоне, в Греции, в Риме); в Индии предпочитали кремировать покойников, в Египте, Иудее и исламской цивилизации — хоронить в земле, христиане не боялись кремации, но предпочитали ингумацию и т. д. (ERE, 3, 425—507).

Поучительный пример истории смены ингумации и кремации в античном мире дается в книге Морриса (Morris, Death-ritual), который прослеживает эти обычаи в Риме, Греции, Северной Африке и Малой Азии. В «варварской» Европе конца латенского периода и в римское время «господствующим обрядом погребения было трупосожжение, и это совершенно не было связано с этнической принадлежностью и в равной степени распространено в германских, кельтских и славянских областях. Трупосожжение в то время — явление скорее стадиальное, чем этническое, и основано на тогдашних религиозных представлениях, общих для разных народов» (Монгайт, 361).

Естественно, что при ингумации погребения подлежат в большей степени ориентации, чем при кремации, когда захоранивается урна с пеплом или над могилой с пеплом надстраивается курган (как у древних славян, например), поэтому характер ориентации в первом случае легче поддается определению. Но и при кремации существуют некоторые обряды перед сожжением и при погребении урны, которые несут информацию о представлениях людей о странах света в связи с погребением (ср. обряды в Индии).

Сразу следует отметить, что не во всех культурах удается проследить определенную закономерность в ориентации погребений, во многих случаях она остается хаотичной и неупорядоченной, что, вероятно, свидетельствует о равнодушии погребающих к этой стороне обряда или неопределенности географической локализации царства мертвых (ср.: Morris, Burial, 127, 134 об отсутствии системы в ориентации погребений на афинском кладбище Керамика в геометрический и архаический период его существования).

Иногда, особенно при погребении мертвых царского сана, ориентация погребений могла определяться особыми соображениями. Так, Е. А. Савостина показала, что «все монументальные уступчатые гробницы... [Боспорского царства. — А. П.] определенным образом ориентированы: их входы и на Европейском, и на Азиатском Боспоре повернуты к проливу, т. е. снова — к единому центру, на этот раз географическому. Как бы подчеркивая единство Боспора, такое расположение предполагает и более широкую связь между погребенными в склепах, осуществляемую, может быть, через их отношение к государству» (Савостина, Сакральное пространство, 245; Она же, Типология, 94, рис. 10).

Поскольку часто погребения представляют собой модель вселенной, представления о структуре Космоса переносятся и на устройство могил. Так, Л. А. Лелеков, анализируя сырцовые мавзолеи Приаралья IX—III вв. до н. э., приходит к выводу, что «поскольку религиозно-мифологические системы древних индоевропейцев представляли структуру мира (т. е. земли и неба) в виде круга и квадрата с общим для них центром, то и рассматриваемые приаральские мавзолеи также имели в плане круг с вписанным в него квадратом (реже — квадрат с вписанным кругом)» (Лелеков, Отражение, 7). Подобные конструкции захоронения исследователь видит и в описании похорон Патрокла у Гомера (Il. XXIII, 164—165: деревянный квадратный сруб и круглый курган над пепелищем), и в черниговских захоронениях славян (Там же, 8).

Локализация царства мертвых

Материалы первой части книги, как и этнографические материалы, показывают, что царство мертвых, куда переселяются после смерти души людей, могло находиться на земле (в каком-то отдаленном труднодоступном районе), под землей (например, царство Аида у греков или подземное царство Туонела у финнов) или на небе (место обитания египетских фараонов и тюркских каганов).

В большинстве архаических культур мира царство мертвых находится на западе и (или) под землей, что, несомненно, имело солярную подоплеку: солнце заходит = умирает (ср.: Голан, 35—36). «В силу самого простого поэтического сравнения с ежедневно восходящим и заходящим солнцем, олицетворяющим человеческую жизнь в прелести рассвета, в блеске полудня и в угасании при захождении, мифическая фантазия установила в религиозных верованиях всего мира, что страна отошедших душ лежит на далеком западе или в подземном мире» (Тайлор, 280). Но даже если царство мертвых находилось под землей, то вход в него часто локализовался где-то на западе; таково, например, расположение греческого Аида (под землей) и входа в него (на западе). У тюркских народов при том, что жилище небесного бога Ульгеня располагалось где-то на небе, за Полярной звездой, местопребыванием Эрлика, его антипода, находилось в преисподней, на западе или на северо-западе (Дьяконова, Религиозные представления, 279). У удэгейцев шаман попадал во время своего путешествия в нижний мир мертвых через дыру, которая находилась на краю земли, на крайнем западе (История и культура удэгейцев, 82). Часто при этом далекая западная страна умерших располагалась на острове в океане (как греческие Острова Блаженных).

На западе, кроме греков, помещали страну мертвых этруски и римляне, египтяне и народы Передней Азии, кельты и некоторые народы Сибири. Этнография находит такое же западное расположение загробного царства у многих так называемых примитивных народов Старого

и Нового света: у яванцев, австралийцев, чилийцев, бразильцев, гаитян, самоанцев и др. (Тайлор, 285—288).

На юге располагают царство теней, как мы видели выше, индийцы, а также алгонкины (североамериканские индейцы) (Там же, 286). На севере находится царство мертвых большинства народов Северной Евразии, для которых именно север — губительный и холодный — был олицетворением зла, безжизненности, смерти.

В. Я. Пропп, анализируя фольклорные данные о загробном царстве, писал, что «народов, имеющих совершенно единообразное представление о потустороннем мире, вообще не существует. Эти представления всегда многообразны и часто противоречивы» (Пропп, 287). В самом деле, царство мертвых помещали и в кратерах вулканов, и в болотах, и в пещерах, и на Луне, и даже на Солнце (Тайлор, 289—300). В китайской синкретичной религии, возникшей на основе даосизма и буддизма, существовало представление о десяти судилищах ада, по которым путешествует душа умершего; все они оказываются локализованы строго по странам света (Рифтин, Диюй, 386—389).

Довольно рано развивается также представление о небе как жилище душ умерших людей. Здесь как будто трудно говорить о какой-то ориентации по странам света, но и она также встречается. Так, например, происходит у американских ирокезов, утверждающих, что душа после смерти летит кверху *и на запад*, пока не достигнет прекрасных небесных долин (Тайлор, 291).

В большинстве архаических культур наблюдается такая закономерность: если какая-то страна света воспринималась как «киблическая», священная, то противоположная почти неизбежно по принципу дуальной символической оппозиции становилась местом, где располагалось царство мертвых. Так, если китайцы и древние тюрки ориентировались на юг, то царство мертвых находилось на севере (ср. Скандинавию, где царство мертвых также располагалось на севере — Velten, 446), в Индии — прямо противоположная ситуация; и наоборот, если царство мертвых находится на западе, то следует предположить преобладание сакральной восточной ориентации, что мы и видим на примере древних культур Ближнего Востока, Греции, Рима.

В некоторых архаических культурах встречается двойственное представление о локализации загробного царства. Так, индейцы Вирджинии считали, что вожди и знахари после смерти будут вести радостную жизнь среди предков в стране на западе, в то время как простой народ так и сгниет в своих могилах (Тайлор, 189). В рассмотренном выше материале культур Евразии мы также столкнулись с таким явлением.

Так, зороастрийцы верили, что душа человека после его смерти подвергается суду, и если душа спасена, она попадает в рай, на небо, в царство Бесконечного Света; если же душа осуждена, она уносится в

преисподнюю, где оказывается перед лицом Ахримана (Zaehner, Teachings, 133—138).

В Греции, наряду с ранними представлениями о западном (подземном) царстве Аида как обиталище мертвых, Платон развивает учение (вероятно, позаимствованное у пифагорейцев) о путешествии душ праведников после смерти «вверх на небо», а душ грешников — «вниз» (Plato, Resp. 10, 614 c.). Воины-скандинавы, погибшие в бою, переселяются в небесную Вальхаллу, в то время как обычная смерть приводит в подземное царство Хель. Если для рядовых тюрков посмертное пребывание уготовлено под землей, то кагана сжигали на костре, предполагая последующее вознесение его души (или духа) на небеса. По представлениям чукчей, умершие «хорошо» (на поле боя, своей смертью от старости и т. д.) живут после смерти на небе, умершие «плохо» (например, от болезни) — под землей (Вдовин, Природа, 230; История и культура чукчей, 88). Древние тибетцы делили всех умерших на две категории — *цхун*, живущих в могилах, и *тхе* — живущих на небе; к последним относились правители (МНМ, 2, 506).

Вообще, при существовании представлений о царстве мертвых под землей и на небе первое часто рисовалось как мрачное, безрадостное местопребывание душ (античный Аид и христианский ад), второе же — как светлая безмятежная страна счастливого времяпрепровождения. Естественно, что доля сильных мира сего — вождей, князей, царей и жрецов — связывалась с переселением в «лучший» небесный мир, в то время как простой люд должен был довольствоваться пребыванием в подземном царстве. Это представление о продолжении загробной жизни в том же качестве, что и в земной, рассматривается Э. Б. Тайлором как свойственное наиболее архаичным формам религиозных представлений.

Лишь в более поздних и развитых культурах возникает, как правило, представление о жизни на том свете как возмездии за прожитую здесь жизнь (ср. христианский ад для грешников и рай для праведников), хотя оно встречается и в более ранних архаических и «примитивных» обществах. Так, этнографы рассказывают, что «по поверьям бразильского племени тупинамба, души умерших, которые жили добродетельно, т. е. мстили врагам и многих из них съели, поселятся за большими горами и будут плясать в роскошных садах с душами отцов, тогда как души изнеженных ничтожных людей, которые не старались защищать отчизну, отправятся к Эиньяну, злому духу на вечные мучения» (Тайлор, 298; ср. также другие этнографические примеры на с. 299—304).

Представления о (небесном) блаженстве для праведников и (подземных) страданиях грешников мы находим в ведической Индии и в буддизме, в зороастризме (царство «Вечного света» Ахура-Мазды на юге и царство «Вечной тьмы» Анхра-Майнью на севере) и в классической древности (царство Аида и Элизиум), у древних евреев и христиан.

А есть ли царство мертвых у христиан? Если есть рай и он, как известно, на востоке, то где находится ад? Вероятно, на западе, на стороне, которая как бы отдана Сатане, от которого, повернувшись при крещении на запад, «открещивается» крестимый. Но о его локализации как-то не принято задумываться и говорить (ср., впрочем, приведенный Тайлором англосаксонский диалог между Сатурном и Соломоном: «Скажи мне, отчего солнце вечером бывает красным? — Я скажу тебе, потому что оно смотрит в ад» — Тайлор, 289). Все надежды христиан, пока они живы, связаны с раем, и живые хоронят умерших лицом на восток, к раю в надежде на милость Божию, которая не покарает (ад), а простит (рай). И здесь мы подошли к вопросу о связи ориентации умерших с локализацией загробного царства.

Связь ориентации погребения с представлениями о загробной жизни

Ориентация покойника, по логике вещей, должна быть прямо связана с направлением, в котором находится царство мертвых (см.: Штернберг, 33). Обычно предполагается, что тело умершего размещают в могиле так, чтобы оно ногами лежало в сторону царства мертвых и, значит, лицом туда же, чтобы душа умершего могла прямо и беспрепятственно проследовать в нужном направлении (так обстоит дело, например, у греков, христиан, мусульман, американских индейцев, см.: Atkinson, 74—75).

Тайлор приводит очень выразительный пример такой связи ориентации погребенного и царства мертвых. Родоначальник южноамериканского племени гуарайю, старец неба Тамои, после своей смерти поднялся на небо и скрылся на востоке, пообещав своим соплеменникам помощь в земной жизни и переселение к нему на небо умерших. Этот миф объясняет погребальный обычай гуарайю, при котором умерших хоронят лицом на восток, куда им предстоит идти (Тайлор, 291; обратим внимание на сходство этого мотива с ориентационными представлениями христиан).

Тайлор собрал множество примеров из этнографии „примитивных" культур Старого и Нового света, свидетельствующих о связи локализации царства мертвых и ориентации умерших. Приведу несколько случаев. «Самоанцы и фиджийцы, думая, что страна умерших лежит на далеком западе, хоронят мертвых головой на восток, а ногами на запад, чтобы тело, поднявшись, могло идти прямо вперед в обиталище души. Та же мысль ясно выражается у виннебаго в Северной Америке. Они зарывают труп иногда только по грудь, в сидячем положении, с лицом, обращенным на запад. Иногда могила вырывается в направлении с востока на запад, и тело кладется головой на восток, чтобы „покойник мог смотреть на счастливую страну запада"» (Тайлор, 491). Еще в XVI веке христианам предписывалось: «Всякий должен быть погребен так, что-

бы голова его была обращена к западу, а ноги направлены к востоку. Он при этом как бы самим своим положением молится и выражает, что он готов спешить от запада к востоку, от заката к восходу, от сего мира в вечность» (Там же, 492).

Такая обычная ориентация умерших предполагает и соответствующую терминологию. Говоря о *восточной* ориентации погребенных христиан, мы имеем в виду, что головой умерший лежит *к западу*, но при этом его лицо обращено *к востоку*, откуда он ждет воскрешения к новой жизни. Я не раз уже отмечал двусмысленность слова *ориентация* в профессиональном языке археологов, говорящих в таком случае о *западной ориентировке* погребения (ср.: Геннинг/Геннинг, 136: «Повсюду, где речь идет о конкретных ориентировках погребенных по сторонам света, имеется в виду направление, в котором погребенный уложен головой»). Вероятно, и сами археологи понимают недостаточность и ущербность такой формулировки, коль скоро зачастую они уточняют свои характеристики ориентации словами типа «головой к востоку», иначе было бы неясно, о чем идет речь.

В самом деле, что можно понять из такого, например, пассажа: «Мужчин они [барабинские татары — А. П.] клали головой на запад, женщин — на восток... Кроме того, видимо, в прошлом сибирские татары ориентировали покойника и по солнцу. В томской группе, со слов информаторов, раньше труп поворачивали лицом к солнцу, у тарских татар также его укладывали нередко головой к восходу солнца (чаще на восток, а у барабинцев иногда, наоборот, на закат солнца») (Томилов Н. А. Сибирские татары // Семейная обрядность, 121)? Разве «головой на запад» не то же самое, что «лицом к востоку», и разве это не «ориентировка по солнцу»? В чем тогда смысл противопоставления «кроме того»? И разве положение «головой к восходу солнца» то же самое, что «лицом к солнцу» (см. слово «также»)? Еще пример подобной терминологической нечеткости: «Позднее могилы стали ориентировать [у обских угров. — А. П.] по линии восток — запад: лицом к восходу солнца, головой на восток, ногами на восток, головой на запад, лицом к восходу солнца» (Соколова З. П. Ханты и манси, 137; перечисленные пять позиций сводятся к двум).

В погребальных обрядах многих народов встречаются также факты, противоречащие «нормальной» практике ориентирования лицом в сторону царства мертвых: иногда они погребаются *головой в эту сторону*. Как объяснить это обстоятельство?

Тайлор отмечал, что «в некоторых частях Австралии туземцы имеют ясные представления о западной стране мертвых; тем не менее у них встречается обычай хоронить умерших в сидячем положении, с лицом, обращенным на восток» (Тайлор, 491). Мы видели выше, что у тюрков голова умершего часто располагается на северо-западной стороне погребения, где предположительно находился их подземный мир, преиспод-

няя; так же и в Китае, где северная сторона — зловещая и мрачная, а хоронят головой на север, т. е. лицом на юг. Не то же ли самое, наконец, у христиан, у которых царство Сатаны, т. е. ад, преисподняя, по традиции, находится на западе, а хоронят головой на запад, лицом к востоку, где расположен рай, светлое будущее?

Любопытный обряд погребения показывают этнографические данные: ориентация погребенных была возможна по тотемам, по которым первобытные общества были разделены на тотемные классы. В австралийском обществе, где имелось такое разделение (при этом каждый тотем был «закреплен» за своей страной света), умерший хоронился головой в ту сторону, которая принадлежала «его» тотему. Так, например, члены клана *вартвут* (горячий ветер) хоронились головой к северо-западу, т. е. в ту сторону, откуда в Австралии, по представлениям аборигенов, дул горячий ветер; люди солнца (был такой клан), располагали своих умерших головой к восходу солнца и так делали представители других кланов (Howitt, 31; Durkheim/Mauss, 60).

Я. Граудонис, отмечая ориентацию погребений на Кивуткалнском могильнике в Латвии (конец II тысячелетия до н. э.) как ВЮВ-ЗСЗ, высказывает предположение, что «такая ориентация являлась отражением культа солнца: желание похоронить покойника головой в ту сторону света, где восходит животворное небесное светило...» (Граудонис, 159).

Мы видели также, что относительно финно-угров археологи часто говорят о «меридиональной» ориентации погребений, при которой важно, что тело вытянуто по оси север-юг, но положение головы может быть как к северу, так и к югу. Археологические изыскания афинского законодателя Солона на острове Саламин показали, что мегарцы и афиняне погребали своих умерших в противоположном направлении.

По-видимому, такую двойственность ориентации умерших следует объяснять наличием в той или иной культуре представления о существовании двух загробных миров — плохом, мрачном, и светлом, радостном. В таком случае, погребение головой к преисподней означало бы надежду на избавление от этой «адовой» доли, а автоматически получающийся при этом разворот лицом в «райскую» сторону — стремлением обеспечить будущее блаженство. В некоторых случаях, вероятно, обращение к востоку или югу как к священной солярной стороне вытесняло ориентацию умерших к противоположной стране смерти.

Могут быть и другие объяснения. Так, у хантов зафиксировано положение покойников как головой, так и ногами к северу, где находилось царство мертвых. Информанты объясняли это так: там, где хоронили *головой к северу*, говорили, что располагают покойника в том направлении, в котором он уже находится на пути к царству мертвых; в другой группе хантов, хоронивших покойника *ногами к северу*, поясняли: «чтобы ему легче было найти дорогу», имея в виду его пеший путь (Кулемзин, 143). Возможно, в этом объяснении содержится ключ к ре-

шению проблемы: более приближенное к физическому пониманию пути в иной мир предполагает ориентацию в сторону царства мертвых ногами, более абстрактное движение в ту же сторону может приводить к ориентации в этом направлении головы покойника.

Кстати, у тех же хантов (у другой их группы) было и еще одно объяснение погребения покойника головой на юг. Коль скоро у живых принято спать головой к северу, то покойник, который тоже как бы спит, но при этом находится в царстве мертвых, где все наоборот, должен «спать» в противоположном положении, т. е. головой на юг (Там же). Думается, что современный этнографический материал, позволяющий у живых носителей обрядов выяснять причины той или иной ориентации, может пролить некоторый свет и на мотивы и причины сходных обрядов в древних обществах, членов которых уже никогда не удастся об этом расспросить.

У христиан обращение умерших к востоку, несомненно, связано с эсхатологическими ожиданиями воскресения.

Следует упомянуть и еще об одном маршруте странствования души умершего — в страну предков; как правило, это направление, откуда когда-то мигрировало племя или народ (Atkinson, 74—75; о распространенности этого обычая у индейцев Америки см.: Ibidem, 86). Следы таких представлений прослеживаются, возможно, у китайцев, индийцев, иранцев.

В доисторических обществах не усматривают никакой твердой системы ориентации; впрочем, чаще всего в древнейшие времена хоронили, ориентируя тело по восходу и заходу солнца (ERE, 3, 425). Характерно, что дольмены Западного Кавказа выходят фасадами, в основном, на юг; так, из 644 изученных дольменов 333 обращены фасадами на юг, 152 — на восток, 93 — на юго-восток и 21 — на юго-запад; на остальные страны света выходят фасады лишь 45 дольменов. Изучавший эти памятники В. И. Марковин считает такую ориентацию неслучайной и не зависящей от «конфигурации местности» (Марковин, 204—210).

Глава 7. ГЕОКАРТОГРАФИЧЕСКАЯ ОРИЕНТАЦИЯ

«Всем древним народам с их примитивными естественнонаучными познаниями первоначально картина мира представлялась в основных чертах совершенно одинаковой. Они могли представить себе землю только как омываемый океаном, ориентированный на четыре стороны света диск, покрытый сверху небесной сферой»

W. Kirfel, Kosmographie, 2

Общие замечания

Под геокартографической ориентацией следует понимать ориентацию человека в географическом пространстве, т. е. в пределах конкретной местности, области, региона, страны, ойкумены, короче — земной поверхности, — ориентацию, выразившуюся в терминологии географических описаний и в картографической символике. Как и в случае с ориентацией городов, дворцов и жилищ, можно отметить значительную сакрализацию этого пространства, обусловленную сакральностью пространства вообще в представлении архаического человека.

Более того, в условиях почти полного отсутствия практической и узкого распространения научной картографии карты неизбежно рассматривались как сакральный объект, использовались в качестве иллюстрации к тем или иным религиозным догматам (в буддизме и раннем христианстве), иногда служили подспорьем в культе (как карты киблы в исламе), в лучшем случае выступали как пропагандистский материал или учебное пособие (см.: Подосинов, Картографический принцип, 40—45).

От космологии к географии (от космограммы к карте мира)

Любимой темой исследований в области античной философии является тема «От мифа к логосу», а в истории — «От мифа к истории». Продолжая эту традицию в сфере геокартографии, можно и нам, очевидно, сформулировать нашу тему как «От космограммы к карте мира», ведь именно такой путь проделала человеческая мысль от мифологического (мифопоэтического) восприятия окружающего географического пространства с его символическими космограммами до попыток реального воплощения этого пространства в виде географического описания или карты. Почти все архаические культуры Евразии, рассмотренные в I части книги, находились в «фазе космологической географии» с тенденцией перехода к «реальной» географии и картографии (ср. харак-

терное название статьи Э. Унгера: From the Cosmos Picture to the World Map, 1—7).

Историки картографии обычно находятся в больших сомнениях, относить ли к картографии те «примитивные» (или архаичные) рисунки, на которых древние люди пытались изобразить мир. Собственно, рассмотренные выше первичные пространственные символы — крест, круг и квадрат — уже являются такими космограммами. Следующий этап развития космограмм, но уже с обозначением стран света, представляют собой мандалы и знаменитые китайские символические конструкции из триграмм. Первые планы храмов, которые вычерчивались в древней Индии перед постройкой храма, имели магическое и ритуальное значение, это были те же мандалы (они так и назывались и представляли собой космическое тело Пуруши, вписанное в квадрат, ориентированный по странам света). Космограммами были и знаменитая карта мира Вавилона, и карта мира из Египта (описанные в соответствующих главах), хотя здесь мы уже обнаруживаем некоторые реалии конкретного географического пространства (надписи несут названия городов, местностей и народов). Но океан, окружающий землю, мифические горы или острова, расположенные по периметру ойкумены, тело богини неба Нут, распростертое над Египтом, — все это держит нас еще в мире мифокосмологических представлений о пространстве.

История географических представлений показывает удивительную схожесть (архетипичность) главнейших представлений о географическом пространстве, форме земли и т. д. (см. высказывание В. Кирфеля в эпиграфе к настоящей главе; такую же картину мира предполагает для вавилонян Йенсен, см.: Jensen, 163 ff.; 243 ff.). Очень близки оказываются попытки представить землю, ойкумену, мир в виде картографического рисунка в совершенно разных районах мира и в разное время. Корейская карта XVI в., воспроизводящая более ранние китайские прототипы, карта Петра Весконте 1320 г., древнемексиканская карта-космограмма, вавилонская карта мира, древнеионийские карты, осмеянные еще Геродотом, а также современные карты, рисуемые в порядке эксперимента случайными людьми, — все они воспроизводят каждый раз одно и то же архетипическое представление о структуре мира (см. сопоставление аналогичных космограмм — Вавилонской карты мира, древнегерманского золотого диска из Моордорфа ок 1500 г. до н. э. и космограммы из Телейлат Гассул у Мертвого моря ок. 2000 г. до н. э. в: Unger, From the Cosmos Picture, 1—7; ср.: Kish, 190, pl. 10). Ж. Киш, отмечая архетипические черты древних карт (Kish, 12: «Ce sont cartes circulaires, quadripartites, ethnocentriques, avec un élément quasi universel, l'Océan»), считает их атрибутом всех архаических обществ мира (Ibidem, 12—26).

Конечно, научная картография (например, в лице великого грека Птолемея и его предшественников) могла дойти до искуснейших и правдоподобнейших попыток представить земной шар во вполне реа-

листических понятиях и изображениях, тем не менее она на протяжении всей античности оставалась уделом узкого круга кабинетных ученых и почти не повлияла на развитие геокартографического сознания (вплоть до XV в. Птолемей оставался почти совершенно неизвестен Западной Европе).

Еще в первой половине II тысячелетия н. э. в Европе продолжали изготавливать так называемые T-O-образные карты мира, воспроизводившие древние мифо-космологические символы креста, вписанного в круг; именно так выглядели эти карты: крест, образованный Танаисом (Доном), Азовским, Черным, Мраморным и Эгейским морями (левая перекладина креста), Нилом (правая перекладина) и вертикальной осью в виде Средиземного моря. Вокруг T-образной середины находится, в лучших традициях архаической космографии, Мировой (O-образный) океан. Если добавить, что большинство таких «карт» было ориентировано на восток, где изображался рай со Спасителем, то их древний космограмматический характер становится абсолютно ясен.

Естественно, что такие карты мира обычно имели ориентацию, тождественную сакральной, принятой в данной культуре. Ориентация передавалась от космологической продукции к географической и только с трудом освобождалась от зависимости от нее.

Парадокс терминологии: сначала я хотел назвать этот раздел «От imago mundi к mappa mundi», что в буквальном переводе очень подходит к теме — «От образа мира к карте мира»; на самом деле все было наоборот — сначала, в средние века, карты называли словом mappa, но изображали они mundus (космос), а уже позже словом imago стали называть то, что было уже настоящими картами. Так, Гонорий Августодунский в XII в. в ответ на просьбу аббата Христиана составить expositio orbis quasi in tabella написал географическое произведение De imagine mundi libri tres; название он объяснил следующим образом: «... nomen... ei „Imago mundi" indatur, eo quod dispositio totius orbis in eo, quasi in speculo conspiciatur» (цит. по: Maurmann, 17).

Ориентация древних карт

Историкам картографии известно, что современная северная ориентация карт — не вечный ее атрибут, что она стала господствующей в картографии (сначала только в европейской) лишь в последние несколько столетий и что картографическая практика предшествующих времен и культур дает пеструю картину ориентирования карт, где представлены все без исключения страны света. К сожалению, этот факт редко учитывается историками и филологами, которые при интерпретации древних текстов нередко исходят из современных северноориентирующих привычек и представлений.

Однако и для историков картографии ориентация карты часто остается чисто техническим вопросом, который может быть мимоходом упомянут, а может быть и пропущен. Яркий пример тому — недавнее издание «Лексикона по истории картографии» (Lexikon, 1—2), достойного стать настольной книгой каждого историка картографии. В «Лексиконе» не оказалось статьи, посвященной теоретическим и практическим проблемам ориентации карт, в большинстве статей эти проблемы также не рассматриваются, в лучшем случае сообщается ориентация описываемой карты, да и то не всегда.

Так, например, в статье о корейской картографии (Lexikon, 1, 418—419) нет ни слова об ориентации корейских карт. Репродукция одной из корейских карт, приведенная в статье, без указания на ее ориентацию остается для читателя непонятным орнаментом. В статье об Идриси (Ibidem, 1, 324—325) говорится, что «seine Weltkarte bildet einen Höhepunkt sowohl in der Geschichte der geographischen Forschung als auch der Kartographie des Mittelalters», при этом не сообщается о ее южной ориентации. Ни слова об ориентации не находим мы в статьях о египетской, греческой и римской картографиях (Ibidem, 8—9; 279—280; 677—679). Примеры можно легко умножить, ср. например, книгу Л. Багрова об истории картографии (Bagrov), в которой почти ничего не говорится об ориентации древневосточных и античных карт.

В появившемся в 1987 году 1 томе монументальной «Истории картографии» (History of Cartography, 1) проблеме ориентации карт уделено гораздо больше внимания. Более того, издатели, как это видно из «Заключения», рассматривают ориентацию карты как «the final aspect of the geometric structure of maps, again of vital importance in influencing the cognition of the space they represent» (Ibidem, 1, 506). Это утверждение вполне вписывается в то широкое понимание сущности и функционирования картографии, которое провозгласили издатели, рассматривающие карту как «средство коммуникации о пространственных отношениях между объектами и событиями», а историю картографии как «картоцентрический» взгляд на историю человеческого общества, отражающий все аспекты его функционирования, включая искусство, религию и идеологию (Ibidem, 1, XV—XXI).

Несмотря на органичность и логичность ориентационного аспекта в системе такого понимания карты, практическое исполнение его во многом осталось desideratum (ср. нашу совместную с Л. С. Чекиным рецензию на этот том: Подосинов/Чекин, 205—216 и более подробный вариант ее: Podossinov/Chekin, 112—123).

В наибольшей степени это удалось Дэвиду Вудворду, который в главе «Символизм: история, власть и ориентация» попытался не только «просчитать» ориентацию средневековых mappae mundi, но и прояснить ее символическое значение, происхождение, связь с культовыми и архитектурными ориентационными навыками; впервые здесь мы слышим

в применении к карте и ее ориентации рассуждения о взаимосвязи космического макрокосма и бытового микрокосма, символике стран света и т. д.

Ничего подобного мы не находим в разделах, предшествующих средневековой картографии, как будто это черта только средневековой культуры. На почти 200 страницах, отведенных картографии древнего Ближнего Востока, Египта, Древней Греции и Рима, наберется, пожалуй, около десятка коротких дефиниций ориентации тех или иных карт, почти без попыток как-то объяснить ориентацию, поставить ее в связь с ориентационными принципами и привычками, распространенными в данном обществе. О. А. У. Дилке, написавший большую долю разделов этой части, издал в 1985 году книгу «Greek and Roman Maps», где ориентация античных карт также рассматривается в чисто техническом аспекте (см.: Dilke, Maps, 13, 19, 90, 100, 104, 108, 172, 177).

Такой контраст между двумя частями «Истории картографии» в какой-то степени объясним: с одной стороны, — сотни сохранившихся средневековых карт, большинство из которых своей ориентацией полностью вписываются в хорошо нам известную (по литературным, культовым, архитектурным и другим источникам) систему религиозно-идеологической ориентации христианского средневековья, с другой, — редкие, единичные находки сохранившихся карт и полное отсутствие упоминаний об их ориентации в литературных источниках.

И все же думается, что, даже если не удастся с достаточной степенью определенности объяснить ориентацию той или иной картографической продукции, не следует игнорировать этот аспект карты, как если бы его вообще не существовало.

Соберем сначала все случаи известной ориентации карт в древних культурах Евразии от Китая до Рима (см.: Подосинов, Ориентация карт, 65—73).

Китай

Древнейшие китайские карты, сохранившиеся начиная с IV в. до н. э., имеют юг наверху карты, со временем (с XI в.), однако, появляется все больше карт, ориентированных на север. Начиная с XIII в. ориентация карт становится более разнообразной, хотя южная и северная остаются преобладающими.

Индия

Большинство индийских космографических карт (хотя и весьма поздних) изображая вселенную, рисует наверху карты северную гору Меру, которая имела большое сакральное значение в религии и ритуалах индийцев.

Месопотамия

Вавилон может похвастать самой древней в мире сохранившейся картой с маркированной ориентацией (на восток) ок. 2800 г. до н. э. из г. Киркука (History of Cartography, I, 113—114). Второй ориентированный памятник вавилонской картографии — знаменитая карта мира ок. 600 года до н. э., представляющая Вавилон, который находится в центре карты на Евфрате, при этом океан окружает сушу. Космографическая карта имеет наверху, по-видимому, север.

Египет

Египетская картография также представлена только двумя картами с известной ориентацией — космографической картой мира с Египтом в центре и соседними народами на периферии диска и с богиней Нут, образующей арку над миром (ок. 350 г. до н. э., камень, южная ориентация; см.: History of Cartography, I, 121), а также топографической картой, изображающей местность вокруг золотых приисков между Нилом и Красным морем (знаменитый Туринский папирус ок. 1250 г. до н. э., скорее всего южная ориентация; см.: Ibidem, 1, 123—124).

Классическая античность

От Греции и Рима сохранилось всего несколько памятников. Карта мира Эфора (IV в. до н. э.) ориентирована на юг. Греческая научная картография (представленная именами Гиппарха, Эратосфена, Страбона, Марина Тирского, Птолемея), судя по всему, была северноориентированной.

Так же на север ориентирована карта мира, содержащая дорожную систему Римской империи — Tabula Peutingeriana, восходящая к первым векам нашей эры (Ibidem, 1, 238—242). Карта, нарисованная на щите римского воина из Дура-Европос (ок. середины III в. н. э.), на которой была изображена часть Черноморского побережья, ориентирована на запад или на юго-запад (Ibidem, I, 249).

План Рима, выбитый на камнях (Forma Urbis Romae, 203—208 гг. н. э.), ориентирован на юго-восток (Ibidem, 1, 225—230). Ориентация нескольких кадастров земельных участков из Оранжа (Франция) времени Веспасиана и позже сомнительна; вероятно, каждый из кадастров имел собственную ориентацию (юг или восток, запад и север) и находился на одной из трех стен местного табулярия с соответствующей ориентацией (Ibidem, 1, 220—224).

Византийским периодом датируются северноориентированные космографические карты Косьмы Индикоплова и мозаичная карта Святой земли VI века на полу церкви в Мадабе (к северо-востоку от Мертвого моря) с востоком наверху (Ibidem 1, 264—265).

Буддизм

Буддийские космограммы (мандалы), столь распространенные в культе и медитации, имеют, как правило, на верху карты восток.

Христианство

В соответствии с восточной сакральной ориентацией большинство раннехристианских карт (mappae mundi) были также восточноориентированными. Некоторые карты, передающие античное учение о широтной зональности Земли, имеют северную ориентацию.

Ислам

Южное направление, совпавшее со священным направлением к Мекке (киблой) с точки зрения большинства местностей, расположенных севернее Мекки, стало ориентирующим принципом большинства исламских карт мира — карт киблы (созданных специально для определения правильного направления на Мекку в определенной местности) и карт мира (типа карты Идриси 1154 г.). Региональные карты, изображающие территорию отдельных областей исламского мира, имеют различную ориентацию, подчиняющуюся взгляду «от центра к периферии» (см. подробнее главу «Ислам»)

Известно также, что большинство *древнерусских карт* было ориентировано на юг, а единственная сохранившаяся *тюркская карта* мира из Кашгари (XI в) имеет наверху восток.

* * *

Вот, пожалуй, и все, что мы знаем об ориентации карт в изучаемый период. Добавим, что в восточноориентированных (как правило) Т-О картах мира и северноориентированных зональных картах христианского средневековья часто пытаются увидеть античные прототипы соответствующих карт, но твердых доказательств прямого заимствования пока не существует.

Попытаемся включить ориентацию этих карт в ориентационный контекст культуры, в рамках которой возникла карта.

Как мы видели в I части книги, картографическая ориентация представляет собой лишь часть большой системы ориентации, характерной для данной культуры. Средневековое христианство дает наглядный пример такой включенности одной ориентации в другую. Направление молитвы, расположение алтаря, обряд крещения, положение в могиле умерших — все направлено на восток, где, по Библии, находится рай и откуда ожидается второе пришествие Христа. Восточная ориентация

карты из Мадабы и большинства средневековых mappae mundi с раем наверху становится на этом фоне вполне понятной и логичной. Случаи иной ориентации таких карт в рамках этой культуры должны, по-видимому, объясняться или инокультурным влиянием (например, античные зональные карты с севером наверху) или ослаблением сакральной функции карты, безразличием создателя карты к определенной ориентации.

Существовали ли такие же, как в христианстве, единые, общепринятые и всепронизывающие ориентационные системы в других древних обществах Евразии?

В свете изложенного в книге материала правдоподобность подобного утверждения весьма сомнительна. Как мы видели, в отличие от раннехристианской практики, возникшей практически из одного источника (Библии и ее толкований) на протяжении небольшого промежутка времени и поэтому обладавшей определенной цельностью и логичностью, древние общества практически не знали такой единой ориентации (ср. однако позицию К. Миллера, который приписывает всей греческой культуре и картографии от Гомера до Византии единую северную ориентацию, этрускам — западную, римлянам — восточную, см.: Miller, Mappae mundi, 6, 143—145).

Древний Китай имел, по-видимому, такую единую систему, ориентированную на юг, чему не мало способствовало изобретение компаса со стрелкой, указывающей на юг. Соответственно этому две древнейшие китайские карты на шелке ок. 168 г. до н. э., раскопанные в 1973 году в Южном Китае, имеют южную ориентацию (Chang, 139), хотя позже появляются и северноориентированные карты.

Анализ материала разных культур древности показал, что в рамках одной культуры сосуществует, как правило, несколько ориентационных систем, которые имеют различное происхождение, возраст, сферу функционирования и степень распространенности.

Так, наряду с основной (но не всегда самой древней) солярной ориентацией (по движению солнца), которая дополнялась астральной (по движению звезд), существовала конкретно-чувственная, основанная на приметах местной природно-ландшафтной среды обитания (горы, реки, побережья морей и т. д.); третьим типом ориентации является так называемая «ориентация киблы», которая в значительной степени обусловлена социальной и культовой практикой человека, устанавливающего свою систему координат в зависимости от социально-психологических и идеологических воззрений своего времени.

Как же в такой ситуации должны вести себя карты? Не говорит ли разнообразие их ориентаций (ср. ориентацию античных карт — на север, на юг, на запад, на юго-восток, на восток) против их связи с определенной ориентационной системой общества? Или это свидетельство как раз принадлежности разных карт разным ориентационным системам,

сосуществующим в данной этнокультурной среде? Вопросов здесь больше, чем ответов. О. А. У. Дилке, подводя итоги античным разделам в обеих своих книгах, лаконично отмечает только вариативность ориентации античных карт и предпочтительность северной (Птолемей, Певтингерова карта), которая могла развиться из расположения ойкумены в северной (верхней) части глобуса (Greek and Roman Maps, 177; History of Cartography, I, 276; ср. точку зрения Б. Л. Гордона, который считает, что северная ориентация карт Птолемея — результат воздействия гностической, сиро-персидской северной ориентации, см.: Gordon, 225).

Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо дифференцировать и классифицировать картографическую продукцию по ее основным признакам и попытаться найти корреляции между ориентацией определенных типов карт и общекультурным ориентационным контекстом.

Начнем с *карт мира*. Здесь существует три вида карт:

1) *научно-теоретические*, тесно связанные с астрономическими изысканиями. Самый яркий пример — карты Птолемея, великого астронома и математика античности. Их тесная связь с астрономической северной ориентацией (см. выше) очевидна и показательна (к этой же традиции, по-видимому, относятся средневековые карты зон — так называемые Макробиевы карты).

2) *практико-географические* — Певтингерова карта дорожной сети Римской империи и, возможно, карта Агриппы — непосредственно вытекают из научной картографии, основываясь на ее результатах, и потому имеют также северную ориентацию (ср.: Barthel, 121—122: «Die Annahme eines Zusammenhanges zwischen den Karten des Agrippa und des Ptolemäus liegt sehr nahe.. »).

3) *религиозно-дидактические*; к ним мы относим все карты мира, дающие условно-символическое, часто религиозно окрашенное, вульгарно-космологическое изображение мира (ср.. Leithäuser, 18, где он применительно к mappae mundi говорит о «der Wunsch zur Darstellung der gesammten Welt, wenn eine „Weltanschauung" vorhanden ist, ein Mythos, eine Religion, mit Lehren uber die Erschaffung und die Gestalt der Welt»); основные черты этого вида карт: круглый диск земли, окруженный рекой-океаном и имеющий своим центром «пуп земли» — святыню данной культуры. Таковы Вавилонская карта мира, египетская карта мира с богиней Нут, космографическое отображение земли на щите Ахилла у Гомера, карта-схема ойкумены Эфора, греческие карты мира, которые высмеивал Геродот (круглые, с океаном вокруг суши), большинство средневековых mappae mundi, карта-чертеж Косьмы Индикоплова, тюркская карта Кашгари. Общее между ними то, что они построены не на научном опыте, а на «библейском», религиозно-культовом и в то же время повседневном, основанном на ratio communis восприятии пространства и стран света. Именно поэто-

му, вероятно, основная их ориентация — восточная или южная, ибо именно эти два направления считались священными в большинстве рассматриваемых культур. М. Ястров считает для Вавилона, Греции и этрусков юг и восток двумя главными «киблическими» направлениями, сосуществовавшими в рамках каждой культуры, но имевшими разное происхождение — астрономическое для юга и культовое для востока (Jastrow, Orientation, 206—207).

Вавилонскую космологическую карту и чертеж Косьмы Индикоплова, которые ориентированы на север, связывает возможная вавилонская традиция, на которую опирался Косьма. Глубокие астрологические познания вавилонских «халдеев» (магов) и обусловленная ими северная ориентация вавилонской культуры в целом (см. выше) могли привести к северной ориентации вавилонской карты мира. Таким же образом основная ориентационная система Египта — южная — отразилась в карте мира с богиней Нут.

Напомним, что большинство исламских карт мира (как и портоланов, возможно, зависящих от них) имеет наверху юг в соответствии с религиозным направлением (киблы) на юг в сторону Мекки. Восточная ориентация средневековых mappae mundi вполне может оказаться результатом развития такого рода карт от Гомера через описанные Геродотом круглые карты вплоть до средних веков, когда эта ориентация получила дополнительное теологическое обоснование.

Второй тип карт — *региональные*. Сюда мы отнесем вавилонскую карту местности из Йорган Тепе, туринскую карту золотых приисков в Египте, карту Черного моря из Дура-Европос, чертежи некоторых провинций из рукописей Notitia dignitatum, карту Палестины из Мадабы, из более поздних карт — карты провинций и морей «Исламского атласа», портоланы отдельных участков Средиземного и Черного морей. Априори можно сказать, что ориентация этого типа карт в гораздо меньшей степени, чем в картах первого типа, зависит от общеориентационных систем, поскольку исходит более из соображений удобства изображения и восприятия пространственных структур, нежели из культово-религиозных оснований (не говоря уже об абстрактно-астрономических установках). И действительно, если не считать, что ориентация туринской карты совпадает с «общенациональной» египетской ориентацией, хотя есть сомнения в ее южной, а не северной ориентации, а ориентация карты из Мадабы соответствует восточной ориентации... сразу трех культур, имеющих к ней отношение (античной греческой, византийской христианской и иудейской), нас не должна смущать разнонаправленность такого рода региональных карт, скажем, западная ориентация карты из Дура-Европос или непредсказуемость ориентации карт-портоланов.

Яркий пример такой функциональной, веерной (по розе ветров) ориентации региональных карт дает так называемый «Исламский ат-

лас» X в. н. э. — традиционный набор из 21 карты (1 — мира, 3 — морей и 17 — провинций) (см. об этом подробнее в главе «Ислам»).

И, наконец, третий тип карт — *планы городов и земельных участков*. Из множества сохранившихся планов античности только немногие имеют более или менее твердую ориентацию — это план Рима (Forma Urbis Romae), кадастры лимитаций из Оранжа и некоторые планы римских громатиков, дошедшие до нас в средневековых рукописях.

Уникальность и важность первого заставляет думать, что его ориентация не должна быть случайной, но отвечает расхожим, устоявшимся представлениям римлян. Ориентация плана Рима — юго-восточная — весьма показательна для определения направления «киблы» в древнем Риме и дает повод сомневаться в правильности утверждений о только северной или только восточной ориентационной системе римлян. Даже римская климатическая карта с розой ветров из Песаро ок. 200 г. н. э. имеет неожиданно южную, а не северную, как обычно в климатических картах, ориентацию.

Что же касается кадастров земельных участков в Оранже, то будучи более привязаны к определенной местности, они должны были бы меньше всего зависеть от ориентаций киблического типа, что, как кажется, демонстрируют сами фрагменты кадастровых камней: они имеют различную ориентацию (History of Cartography, I, 222).

Итак, подводя итоги, можно кратко так охарактеризовать зависимость ориентации различных типов и видов карт от ориентационных систем, сосуществующих в той или иной культуре.

Основанные на научно-астрономических наблюдениях карты мира коррелируют с северно-ориентированной системой; круглые карты мира типа mappae mundi тяготеют к южной и восточной ориентационным системам, распространенным в культе и быту; региональные карты и планы земельных участков менее всего связаны с этими системами, выбирая любую ориентацию в зависимости от удобства картографирования и картопользования. Это, конечно, только грубая схема: в каждом отдельном случае возможны индивидуальные варианты таких взаимозависимостей (например, северная ориентация Певтингеровой карты может зависеть просто от формы свитка, в котором трудно как-то иначе расположить карту мира).

Едва ли можно согласиться с М. Ястровым, который именно южную ориентацию считает следствием астрономических наблюдений; он обнаруживает ее в вавилонской, греческой и этрусской культурах, а также видит влияние южной ориентации вавилонян в арабской картографии, итальянских картах XIV—XV вв. и некоторых других европейских картах вплоть до XVI в. (Jastrow, Orientation, 205—207).

В доказательство своей концепции Ястров приводит слова Петра Аппиана (Petrus Appianus, Cosmographiae introductio, 1529, cap. VII), который южную ориентацию карт объяснял влиянием астрономических мето-

дов составления карты, так как астрономы будто бы обычно обращаются к югу, где происходит наибольшее движение звезд. Географы же, по мнению Петра, имеют своим руководителем северный полюс и неподвижные полярные звезды. Вот почему, когда география утратила свои астрономические традиции, глобусы и карты начинают ориентироваться на север.

Этому замечанию можно противопоставить то простое наблюдение, что Клавдий Птолемей, продолжая именно астрономическую традицию Гиппарха и Эратосфена, ориентировал свои карты на север, и именно возвращение европейской картографии к птолемеевой традиции в XV—XVI вв. вернуло картографию к этой ориентации.

В заключение еще раз отмечу скудость наших картографических и литературных источников, не позволяющих сделать в должной мере твердые заключения, а также на многозначность и размытость источников, свидетельствующих об ориентационной теории и практике той или иной культуры.

Такое положение, конечно, не случайно. Оно говорит о слабом развитии в древних архаических обществах картографии, в особенности практической. Так, мы почти ничего не знаем об употреблении карт, исключая научную картографию и некоторые скупые упоминания вульгарно-дидактических карт мира. Для контраста приведем пример Китая, где многочисленные источники с древнейших времен свидетельствуют о широком и регулярном употреблении карт в военно-административной сфере и где с самого начала они были единообразно ориентированы на юг — согласно указанию магнитной стрелки! (см.: Lexikon, I, 138—139; Подосинов, Картография в Византии, 47; Brodersen, 139—140).

Карта и текст в древних культурах: Две системы геокартографического восприятия пространства

Проблема соотношения карты и словесного описания в структуре географического текста древности и средневековья до сих пор мало привлекала внимание исследователей. Обычной практикой стало чуть ли не за каждым географическим трактатом, пассажем или просто перечислением географических названий усматривать наличие карты, глядя на которую автор будто бы составлял свое описание. На этой мысли основаны многочисленные попытки реконструкции карт античных и средневековых географов, которыми изобилуют труды по истории географии и картографии, издания географических произведений и пр. (см., например, работы Г. Киперта, А. Форбигера, Г. Бергера, К. Миллера, Г. Тозера, Э. Банбери и многих других).

Исходя из картографической основы описаний, пытались объяснить те или иные локализации географических объектов на местности их расположением на карте, по которой, возможно, работал автор (см., например: Ельницкий, Знания, 77, 82, 83, 170, 172, 174, 179, 181, 193 и сл.; ср. с. 80: «Костяком геродотовской Скифии является сеть рек, русла которых и имена он, несомненно, имел перед глазами начертанными на древнеионийской карте»; ср.: Он же, Скифия, 71—72). Понимание многих предлогов и наречий с пространственным значением, используемых при описании земной поверхности (особенно предлогов, означающих «выше», «ниже»), также испытало мощное влияние «картографической» концепции, в соответствии с которой выражения «выше» и «ниже», например, зачастую понимали как указание на верх и низ определенным образом ориентированной карты (см.: Подосинов, К семантике, 336—338).

В том, как сочетаются картографический способ изображения земной поверхности и описательно-литературный, насколько одно обусловливает другое, не видели особой проблемы, а это означает, что не видели специфики такого соотношения, характерной для различных эпох в развитии географической и картографической мысли прошлого, в развитии всего мировосприятия и мироощущения человека, ориентации его в географическом пространстве. А отсюда — непонимание специфики языковых средств выражения той или иной системы ориентации в пространстве в различные исторические эпохи, что нередко затрудняет источниковедческий анализ географических источников, ведет к искажению географического смысла описания.

Нижеследующие соображения основываются на моих наблюдениях над материалом, главным образом, античных источников, как наиболее близких мне профессионально; им я посвятил несколько работ (см. в Библиографии). Думается, что проблемы, очерченные на этом материале (при возможности я стараюсь привлекать факты из других культурно-исторических регионов), окажутся актуальными и важными и для прочих архаических культур Евразии.

Первичная система ориентации (хорографическая)

Представляется очевидным, что принципы ориентации человека в географическом пространстве у разных народов в разное время были неодинаковы и своеобразно проявлялись в геокартографических представлениях древности (ср.: Лотман, О понятии, 210: «Понятие географического пространства принадлежит к одной из форм пространственного конструирования мира в сознании человека. Возникнув в определенных исторических условиях, оно получает различные контуры в зависимости от характера общих моделей мира, частью которых он является»; ср. также: Гуревич, Категории, 7).

Если проблему ориентирования человека в пространстве взять в самом общем аспекте, то можно, по-видимому, говорить о существовании двух систем ориентирования, исторически следующих одна за другой, но в различные конкретные периоды истории находящихся в довольно сложных взаимоотношениях.

Как уже отмечалось в 1-й главе II части, исторически первой формой ориентирования человека в пространстве можно считать ту, при которой субъект наблюдения полагает себя в центре наблюдаемого им мира, а все окружающие объекты воспринимает через призму их отношения к этой центральной точке (эгоцентрическое восприятие пространства).

Только конкретно-чувственным восприятием пространства (от себя) может объясняться существование часто встречающихся в географической номенклатуре античности и средневековья терминов: Галлия Предальпийская и Заальпийская (Cisalpina et Transalpina), Испания, Азия, Индия — Ближние и Дальние (Citerior et Ulterior), страны по сю или ту сторону Тавра (τὰ ἐντὸς τοῦ Ταύρου, τὰ ἐκτός; citra Tauri juga), Азия по сю сторону реки Галис (ἐντὸς Ἅλυος), топонимы: trans- et cis-padanus, trans- et cis-montanus, trans- et cis-rhenanus, cistiberis et transliberinus, transdanubianus и многие другие (см. об «orientation relative» в греческой и римской культурах: Nielsen, 65—72).

В этих же терминах описывает ойкумену Равеннский аноним (VII в. н. э.), последовательно перечисляющий народы, начиная с живущих у побережья «внешнего Океана» и доводя каждый раз до Равенны по одному из направлений розы ветров (в данном случае по часовым поясам, делящим всю окружность горизонта на 24 равные дуги). Географические объекты располагаются здесь нередко «ad frontem» или «post terga» относительно друг друга, если смотреть на них из Равенны (Подосинов, «Космография», 401—405).

В качестве аналогии можно привести множество топонимов, зафиксированных древнерусскими источниками, таких, как Заволочье, Заозерье, Завеличье, Задунайские города (ср. латинское transdanubianus с прямо противоположным географическим смыслом), Залесье, Замосковье и многие другие. Понять их конкретное географическое значение можно, только зная тот центр, относительно которого определялось местоположение данной местности.

Знание этой особенности «централизующей» ориентации может помочь в определении места создания географического памятника со всеми вытекающими отсюда социально-политическими выводами. Например, венгерский ученый Г. Комороци, исследуя перечисление местностей в гимне о торговле Тильмуна — фрагменте шумерского эпоса «Энки и Нинхурсаг» (последняя треть XIX — начало XVIII в. до н. э.), приходит к заключению, что «при перечислении автор употребил типично шумерский прием, т. е. прием центростремительной последовательности: начиная с территорий наиболее отдаленных, он переходит к

все более ближним областям. Но центром, к которому приближается перечисление, в этом случае является не Двуречье, как обыкновенно, а Тильмун» (Комороци, 15). Это наблюдение позволило исследователю сделать ряд важных выводов социально-политического и экономического порядка.

На таком же принципе основано, по-видимому, перечисление городов в «Списке русских городов дальних и ближних», русском географическом памятнике конца XIV в.: города называются здесь в определенном порядке от «дальних» к «ближним» (что отражено уже в самом названии произведения), причем направление этого перечисления оказывается каждый раз обращенным к одному центру, служащему как бы геометрическим центром всей территории «русских городов». Средоточием, куда сходятся в центростремительном движении векторы всех рядов перечислений, является, по-видимому, Смоленск. Это дает основание для предположения о смоленском происхождении автора Списка (Подосинов, О принципах построения, 40—48).

Все сказанное выше относится к такой позиции наблюдателя, при которой место его нахождения фиксировано в одной точке (чаще всего совпадающей, как мы видели, с общенациональным, общеполитическим или общерелигиозным центром).

Однако ясно, что такое же пространственное восприятие сохраняется и в случае перемещения воспринимающего субъекта в пространстве, с той лишь разницей, что все объекты созерцания оцениваются теперь из подвижного центра. По-прежнему исходным пунктом наблюдения (и соответственно описания) остается сам человек, относительно которого располагаются все элементы пространства (ср. точку зрения А. Леруа-Гурана, резко различающего эти два способа восприятия пространства: *динамический* — обход некоторой территории — и *статический* — человек в центре концентрического пространства, см.: Leroi-Gourhan, Préhistoire, 155; см. попытку распределить два этих способа ориентации в пространстве исторически: Антонова, Очерки, 60—62).

При этом закономерны такие понятия, характеризующие локализацию географических объектов, как «дальше, спереди, вперед», «справа, слева, позади», «за» и т. д., понятные только, если знать направление движения автора (Ярмоленко, 69—70). В качестве примера укажу на довольно распространенное в античности деление побережья Черного моря на левую (εὐώνυμος, σκαιός, τὰ ἀριστερά, laevus, sinister) и правую стороны (τὰ δεξιά, dexter) (см., например: Strabo, I, 3, 21; II, 5, 22; VI, 2, 14; VII, 1, 1; VII, 3, 15; XII, 3, 2; Ovid. Trist., I, 2, 84; 8, 36; II, 197; IV, 1, 60; 8, 42; 10, 98; V, 10, 14; Idem, Ep. ex Pon., II, 2, 2; IV, 9, 119; Dionys Perieg., 541). Левой стороной называлось западное побережье, правой — юго-восточное: правой и левой эти части оказывались для путешественников, плывущих в Черное море из Босфора Фракийского.

Описание пути было одним из самых излюбленных жанров античной географической литературы. Описание морского побережья (с его заливами, портами, расстояниями и прочими достопримечательностями), вдоль которого плыл (все равно — реальный или воображаемый) корабль путешественника, называлось «периплом» (περίπλους). Последовательное описание сухопутного маршрута называлось терминами «периегеза» (περιήγησις), «период» (περίοδος), «хорография» (χωρογραφία); на основе подобных описаний составлялись римские «дорожники» (itineraria).

Принцип «описания пути» оказался чрезвычайно живучим и как форма восприятия географического пространства, и как литературный жанр. Характерно, с одной стороны, бытование этой формы землеописания вплоть до позднего средневековья, с другой, — глубокое внедрение хорографического принципа в большинство географических произведений самого различного характера. Например, римский географ первой половины I в. н. э. Помпоний Мела свое сочинение «De Chorographia», призванное описать весь обитаемый мир, построил в форме перипла, т. е. главным конструктивным принципом подачи этногеографического материала в его «Хорографии» являлось описание побережий внутренних морей и внешнего Океана. Верный своему принципу, он последовательно, начав с Гибралтара и как бы плывя, имея постоянно по правую руку сушу (quae influenti dextrae sunt), описывает сначала берега и острова внутренних морей, а затем побережья Европы, Азии и Африки, омываемые океаническими водами, снова возвращаясь в конце повествования к исходному пункту своего «путешествия» — Гибралтару. Такой способ подачи материала казался Меле самым удобным, хотя при этом его «кораблю» пришлось «плыть» по Северному Ледовитому океану (sic!), в то время как многие земли и народы внутренних, материковых районов остались без внимания — не описаны, например, дунайские и альпийские провинции Реция, Винделика, Норик, Паннония, Дакия, столь хорошо известные римлянам в это время. Только упоминаются, без дальнейшей детализации, многие народы Центральной Азии.

В таком «плавании» нет ничего странного — мысленные путешествия часто практиковались в античной периплической литературе. Так, например, Плиний Старший пишет (NH, VI, 33): «Описав все внутренние части Азии, перенесемся теперь мысленно через Рипейские горы и пойдем вправо по берегу океана (Северного Ледовитого. — А. П.)».

Точно охарактеризовал периплический принцип описания Страбон, сообщавший об Эфоре, что тот «пользуется морским берегом как пунктом отправления (μέτρῳ — букв. «мерилом») и оттуда ведет начало, считая море руководящим элементом (ἡγεμονικόν τι) при описании местностей (πρὸς τὰς τοπογραφίας)» (Strabo, VIII, 1, 3), поскольку «определяет сушу и дает ей форму главным образом море» (Ibidem, II, 4, 17). «Поэтому и нам надлежит, — продолжает Страбон, — следуя природе местностей, пользоваться морем как указателем (σύμβολον)» (Ibidem, VIII,

1.3). И действительно, большая часть страбоновой «Географии» построена на «хорографическом» принципе подачи материала (т. е. как «описание пути» морского или сухопутного).

Говоря о значении для греческих географов моря как ориентира, мы, таким образом, перешли уже к рассмотрению второго необходимого элемента первичной системы ориентации в пространстве — *ориентиров*, по которым человек, рассматривающий себя как центр окружающего мира, фиксирует то или иное направление от этого центра к периферии или — в случае «описания пути» — указывает местоположение объектов относительно динамичного «эгоцентра».

Общеизвестно, что в начальной стадии развития человеческого общества первый компонент сложной взаимодействующей системы «природа-человек» играл неизмеримо более важную роль, чем в последующие этапы истории. Жизнь человека в очень большой степени определялась теми естественно-географическими условиями, которыми характеризовалось его существование. Течения рек, озера, горы и равнины, побережья морей, направления ветров и морских течений — все эти природные приметы наряду с астрономическими явлениями (движение солнца и звезд) служили мощными факторами его ориентирования в географическом пространстве.

Понятно поэтому, что море стало для греков, издавна мореходов, отправной точкой как в их путешествиях, в которых они довольно рано познакомились со средиземноморским побережьем, так и в их описаниях-периплах.

О важности естественных ландшафтных примет для ориентирования человека в пространстве говорят многочисленные случаи, когда вместо стран света, определяемых астрономически (т. е. по движению небесных светил), употребляются ориентиры непосредственного географического окружения (ср.: Шемякин, 44; ср. также выводы 3-й главы II части книги).

В восточном Китае главные горные хребты располагаются преимущественно в меридиональном направлении, а основные реки текут с запада на восток. При отсутствии научно обоснованной сетки параллелей и меридианов, начиная с VIII в. н. э., в Китае была в употреблении своеобразная система координат по хребтам гор и рекам, относительно которых легко определялось местонахождение любых географических объектов (Масиброда, 180).

В селькупском языке еще не так давно находили название только для одного постоянного направления: *нарнэ пэлек* (букв. «сторона тундры»), которое означало северное направление (Шемякин, 45). В малайском языке известны обозначения только двух стран света — *laut* (сторона моря) и *duja* (сторона суши, внутренняя часть земли) (см.: Членов, 240).

Крайне любопытно отражение географической ориентации в нивхском языке, описанное Е. А. Крейновичем. Поскольку главными запя-

тиями нивхов, живших в нижнем течении Амура и на морском побережье, были рыболовство, охота и собирание ягод, трав и кореньев, то «непосредственно практическое значение в их жизни могли иметь только обозначения и направления вверх по реке и вниз по реке, направление от берега в глубь водного пространства и из глубины водного пространства к берегу, а также направление от берега, где находились их жилища, в глубь тайги и из тайги к берегу» (Крейнович, 79 и след.).

Для выражения этих шести направлений в нивхском языке употреблялись шесть корней, большинство из которых были связаны с понятиями «верх-низ»: получающиеся термины вполне заменяли нивхам астрономические названия стран света — север, юг, восток, запад (впрочем, присутствующие в этом языке).

В свое время мне уже приходилось показывать, что для греков и римлян, в жизни которых большую роль играли берега рек и морей, характерно было подобное же употребление предлогов со значением «ниже» и «выше» (ἄνω, κάτω, ὑπέρ, ὑπό, super, sub, с их многочисленными производными). Направление «выше» на практически плоской поверхности означало, как правило, движение от побережья в глубь материка или от побережья в открытое море, а «ниже» — из центральных районов к побережью (особенно вдоль течения рек) (Подосинов, К проблеме ориентации, 503—509; об особенностях терминов ориентации в пространстве, обусловленных не в малой степени очертаниями морского побережья Исландии, в исландской языковой практике см.: Haugen, Semantics, 447—459; сходную практику пространственной ориентации находят также в малайском языке в Индонезии, см.: Dietrich, 101—114; Adelaar).

На этой основе возникали многочисленные топонимы, разделяющие территорию земли или страны на «Нижнюю» (т. е. лежащую у побережья моря) и «Верхнюю» (в глубине материка). Так, в греческом и латинском языках известны ἡ ἄνω (κάτω) Συρία; ἡ ἄνω (κάτω) Μυσία (Moesia inferior et superior) ἡ κάτω Αἴγυπτος (Χώρα) и ἡ ἄνω Χώρα (τόποι); ἡ ἄνω (κάτω) Μακεδονία; ἡ ἄνω (κάτω) Γερμανία; inferior Mauretania и др. Сходные топонимы зафиксированы во многих языках (ср. на русской почве «Верхняя Русь» и «Понизовье», выражения «вверх по реке», «низовье реки» и т. д.; см.: Чекин, 111—115).

У некоторых племен Крайнего севера (орочи, чукчи, наманганы) до недавнего прошлого в языке сохранялось обозначение юго-запада и северо-востока как направления соответственно «выше» и «ниже» (Ярмоленко, Роль речи, 71; ср.: Адлер, 317, примеч. 2: «Русские колымчане горой называют внутреннюю, далекую от берега страну, даже если говорят о тундре»).

Глаголы «спускаться» и «подниматься», описывающие движение по рекам и относительно морских побережий, можно встретить в древнеегипетском, древневавилонском, древнегреческом, древнеисландском и прочих языках (см. подробнее: Подосинов, Картографический принцип,

31—32); реликтом такого восприятия пространства в польском и украинском языках являются топонимы, образованные с помощью приставки «над» (nad), означающей местонахождение прилегающих к побережью моря или реки местностей (см., например: надбережжя, nadbrzeże, nadmorze, nadrzecze, наддніпрянський, naddnieprzański, наддунайський, nadbałtycki и др). На побережье Исландии в древности движение от побережья в глубь острова означало «вверх» (upp), а обратное — «вниз» (ofan) (Hastrup, 54).

Следующим чрезвычайно важным фактором первичной ориентации в пространстве (ориентирами для центра) являются ветры. Известно, что и сами страны света часто получали свои названия от ветров, обозначения которых возникли раньше (Tallqvist, 106—107). Таковы, например, греческие названия севера (βορέας — северный ветер, север) и юга (νότος — южный ветер, юг). Названия ветров у различных народов были связаны с их свойствами, либо ветра назывались по имени местности, откуда они дули (Ibidem, 107, 110—115). Постепенно направления ветров включались в систему астрономически определяемых стран света и теряли свою первоначальную определенность и направленность для конкретной местности, становясь розой ветров для любой точки земной поверхности. Таков, например, правильный 12-угольник розы ветров у Аристотеля (Aristot. Meteor., II, 6), для которого важно уже не то, откуда дует ветер, как это было у ионийцев, а то, как теоретически разделить окружность горизонта на 12 дуг и каким ветром правильнее назвать тот или иной пункт дуги (Rehm, 42—46). Однако учитывать особенности первичного ориентирования по ветрам (особенно на ранних этапах развития географических представлений) совершенно необходимо, чтобы правильно оценить точность географических локализаций, фиксирующих местоположение объектов по довольно неопределенному, меняющемуся и в разных районах страны различающемуся направлению ветров.

И, наконец, последнее, что следует отметить, характеризуя ранние этапы осознания человеком пространственных категорий, — это так называемая «ориентация киблы», о которой так часто шла речь в предыдущих частях работы. Напомню, что это направление к стране света, которая по тем или иным причинам выделялась как главная, предпочитаемая другим странам, и называлась, как правило, «передней»; другие стороны и направления получали названия «правой», «левой» и «задней» в зависимости от их соотношения с «передней».

К. Талквист, собравший большой сравнительно-лингвистический материал, относящийся к «ориентации киблы», писал: «Такой способ простейшей ориентации столь же древен, сколь и распространен. Более или менее отчетливые следы его обнаруживаются в семитских, хамитских, индоевропейских, финно-угорских и прочих языках. В одних — это стройная система, в других — она нарушена другими системами» (Tallqvist, 118).

Закрепление направления «киблы» тесно связано с конкретными географическими и климатическими условиями, нередко обусловлено политическими и религиозно-мифологическими факторами. Так, древние египтяне воспринимали южную сторону, откуда течет Нил, как «переднюю». Такое же явление наблюдается у древних вавилонян, шумеров и иранцев, в тунгусских, маньчжурских, финно-угорских языках. Ф. Н. Шемякин добавляет много примеров южной ориентации по материалам современного китайского, монгольского, бурятского и тувинского языков. Любопытно объяснение юга как передней стороны для китайцев их древним колонизационным движением с севера на юг (Шемякин, 46); существует подобное же объяснение восточной «киблы» для древних индийцев и балтов (см.: Трубачев, Ранние славянские этнонимы, 49).

Вторым основным и наиболее распространенным направлением «киблы» является восток, что зафиксировано в древнееврейском, современном арабском, хинди, бенгальском, казахском, киргизском, древнетюркском, якутском языках, у древних римлян и некоторых других народов (Tallqvist, 124—129; см. также: Першина, 137—141).

В древнем Риме такая ориентация была тесно связана с религиозными обрядами (гаданием авгуров) и размежеванием земельных наделов (деятельность агрименсоров), в результате чего в ориентационной системе обозначений возникли термины: pars antica (восток или юг) и pars postica (запад или север), dextra и sinistra (Wissowa, 452; Першина, 138—140); древние евреи на востоке помещали рай (эдем) и связывали эту сторону с особой благодатью Божией (см., например, Hes. 43, 1—2: «И привел меня к воротам, к тем воротам, которые обращены лицом к востоку. И вот, слава бога Израилева шла от востока»).

Меньше сведений о существовании других направлений «киблы» — на север (древние греки (?), сомалийцы) и запад (буддисты, пифагорейцы, этруски, в некоторых случаях египтяне).

Восприятие южной и восточной стороны горизонта как главных и наиболее предпочитаемых связано, несомненно, с тем значением, которое играло в жизни человека северного полушария солнце и его движение. Существование «ориентации киблы» и отражение ее в структуре географического текста ставит перед источниковедом дополнительно ряд сложных задач по интерпретации географических сведений, содержащихся в подобным образом ориентированной литературе.

Итак, мы разобрали все основные компоненты *первичной системы ориентации* человека в пространстве, характеризующиеся непосредственным, чувственно-конкретным восприятием пространства, при котором человек, полагая самого себя в центре наблюдаемого мира, устанавливает направление (или местоположение) наблюдаемых и описываемых им географических объектов по ориентирам окружающей ландшафтно-климатической природной среды, а также социально-политической,

экономической, религиозной, бытовой и прочей практики. Результаты такого ви́дения мира отразились в жанрах «хорографической» литературы и многочисленных терминах ориентации. Думается, что эта система ориентации в пространстве характерна для большинства архаических культур Евразии. Условно я назвал такое ви́дение мира *хорографическим* (см.: Подосинов, Картографический принцип, 34). Вслед за мной разрабатывавший эту проблему итальянский историк Пьетро Янни называет эту систему *годологической*, т. е. основывающейся на представлении о пути, см.: Janni, 79—84).

Вторичная система ориентации

С развитием географических познаний, с прогрессом естественнонаучных дисциплин, обеспечивших теоретико-астрономическое обоснование строения и формы Земли, а также с развитием картографической теории и практики происходило становление и развитие *вторичной системы ориентации*, в своем крайнем выражении прямо противоположной первичной, но в чистом виде встречающейся крайне редко.

Такую систему ориентации я назвал *картографической* (этот же термин принимает Янни, см.: Janni, 85). Ее характерной чертой является несвязанность с конкретно-чувственной системой отсчета, большая степень абстрагирования при рассмотрении земной поверхности от местных географических ориентиров. Если первичное восприятие пространства можно представить как «карту пути», то здесь уже имеет место «карта-обозрение» — «одновременное единое представление системы различных пространственно размещенных и соотнесенных компонентов, образующих координированное пространственное единство» (Ярмоленко, Роль речи, 69).

Любопытно, что развитие пространственных представлений в архаических обществах четко коррелирует с тем, как ребенок осваивает окружающий его пространственный мир. Исследователи детской психологии отмечают, что, если сначала детское «перцептивное пространство неоднородно, обладает определенной централизацией», то в процессе эволюции мышления ребенка «происходит переход от общего эгоцентризма к интеллектуальной децентрации» (Ахундов, 29; Голд, 90—93; ср. с. 90: «Осознание принципов организации эвклидова пространства начинается с четырех лет и занимает почти десять лет жизни. Постепенно ребенок научается различать метрические характеристики пространства, включая систему прямоугольных координат, определение расстояний, а также измерение меняющихся с удалением пропорций предметов. К концу периода формально-операционных действий ребенок полностью овладевает системой пространственной ориентации»).

По мнению психолога Ф. Н. Фримана, генетическое развитие ориентации в пространстве следует трем ступеням ориентации: 1. по отно-

шению к самому себе как центру; 2. по отношению к другому объекту, чья локализация уже известна; 3. при помощи системы фиксированных направлений (Freeman, 164).

Выдающийся психолог XX столетия Ж. Пиаже, много сил посвятивший исследованию представлений ребенка об окружающем его мире, отмечал, что ребенок сначала воспринимает так называемое «топологическое пространство», которое он осваивает шаг за шагом в результате познавательных операций. Следующий этап называется у Пиаже «проективным, или перспективным», когда ребенок может связать воедино все возможные проекции объекта. При этом Пиаже отмечает, что «переход от эгоцентрического реализма к релятивной координации играет важную роль в формировании идеи проективного пространства» и, в конечном итоге, в овладении эвклидовым пространством (Essential Piaget, 625—627). Нетрудно увидеть корреляцию между терминами Пиаже («топологическое» и «проективное» пространство) и нашими («хорографическая» и «картографическая» системы), отражающую корреляцию между явлениями палеопсихологии и развития детской психики (ср. также: Lord, 481—482).

Для возникновения вторичной ориентационной системы нужна была, конечно, очень высокая степень развития отвлеченного геокартографического сознания, когда наблюдатель исключает из рассмотрения место своего пребывания как исходный пункт рассмотрения, как бы паря над землей и со стороны охватывая всю ее мысленным взором.

Большую роль для выработки такого «геовосприятия» сыграло астрономическое, более или менее точное установление стран света. Если сначала становление названий стран света шло на основе первичных примет ориентации (например, ветров), то теперь сами эти чувственные ориентиры включаются в систему научно-теоретического, астрономического ориентирования (см. выше о розе ветров у Аристотеля; ср. также: Strabo, II, 3, 22). Астрономически определенные страны света уже не подчинялись особенностям местного ландшафта и климата, но были едиными для любой точки земной поверхности. Следует также иметь в виду развитие (особенно на греческой почве) наук, объясняющих строение и форму Земли в целом, очертания ее населенной части (ойкумены), размеры и форму отдельных ее частей (ср.: Strabo, II, 5, 2: «Необходимо, чтобы географ полагался в том, что имеет для него значение основного начала, на геометров, измеривших всю землю, а эти последние должны опираться на измерения астрономов, которые в свою очередь должны полагаться на физиков»). Все это вместе с развитием научной картографии, с созданием глобуса, конечно, участвовало в становлении абстрактно-картографического взгляда на Землю.

Сходную метаморфозу, определяемую воздействием вторичной системы ориентирования, претерпевала и сама картография: от примитивных круглых карт (таковы древневавилонские, древнеионийские,

возможно, римские, большинство западноевропейских средневековых, некоторые арабские и другие карты мира; см., например: Miller, Mappae mundi, III, 116, Idem, Mappae arabicae, 113; Bagrow, 41—43), как диктовала круглая линия горизонта (опять обусловленность первичной ориентацией!), с местом, где находился сам автор или был общепризнанный центр, в середине карты, ориентированных, как правило, на юг или на восток, до карт с отсутствующей фиксацией центра, повторяющих своей формой очертания населенной земли, с разделением на параллели и меридианы, установленные с помощью математико-астрономических расчетов и наблюдений. Логический результат развития ориентирования карты — северное ориентирование, основанное на изучении движения небесных тел и местоположения земной оси, на осознании Земли как сферы или на открытии компаса (о роли компаса в установлении северной ориентации западноевропейских карт см.: Jervis, 21).

Главной особенностью вторичной ориентации является ее «картографичность», когда земля описывается как бы с высоты птичьего полета и представляется лежащей (или висящей) перед наблюдателем картой, на которой нет места для самого наблюдателя.

Классическим примером воплощения такой «картографической» ориентации в структуре географического текста может служить «Географическое руководство» Клавдия Птолемея (середина II в. н. э.), крупнейшего греческого географа, суммировавшего все достижения предшествующей географической науки.

Показательно уже само определение географии, с которого начинается сочинение Птолемея: «География есть графическое (διὰ γραφῆς) изображение всей известной части земли со всеми присущими ей элементами» (Ptol. Geogr., I, 1). Затем, после изложения теоретических принципов составления карты мира, которая, как мы видели, отождествляется с географией, начинается описание земли, представляющее не что иное, как считывание с карты ее легенды. Перечисление почти лишено признаков первичной ориентации. Ориентирами служат координаты данной местности по сетке параллелей и меридианов и страны света.

Чрезвычайно показательно употребление Птолемеем предлогов ὑπέρ (выше, над) и ὑπό (ниже, под), резко отличающее его систему ориентирования от первичного конкретно-чувственного восприятия пространства, при котором, как мы видели выше, ὑπέρ и ὑπό не закреплены за определенными странами света и показывают направление либо от центра ойкумены к ее окраинам и наоборот, либо от побережья в глубь материка и обратно. «Выше» у Птолемея — это почти всегда «выше» на северно-ориентированной карте, т. е. севернее, а «ниже» — соответственно южнее (см., например: Ptol. Geogr., I, 15; IV, 3, 6, 7; V, 6, 17, 19; VI, 11, 17, etc.).

Чтобы проиллюстрировать, насколько отлично здесь (по сравнению с тем, как он используется предшествующими авторами) значение предлога ὑπέρ, включенного в иную ориентационную систему, достаточ-

но указать на помещение в тексте Птолемея Эфиопии «под Египтом» (ἡ ὑπὸ τὴν Αἴγυπτον Αἰθιοπία — IV, 6 и 7), в то время как общим местом у греческих и римских географов стало говорить об Эфиопии, расположенной «выше» (т. е. «за» или «выше по Нилу») Египта (см., например: Herod., VII, 69—70: Αἰθιόπων τῶν ὑπὲρ Αἰγύπτου οἰκημένων; Thucyd., 2, 48: ἐξ Αἰθιοπίας τῆς ὑπὲρ Αἰγύπτου; Diod. Sic. Bibl. hist. III, 3, 1: τοὺς Αἰθίοπας τοὺς ὑπὲρ Αἰγύπτου; Strabo, XVII, 1, 3: ἡ ὑπὲρ αὐτὴν [sc. Αἴγυπτον. — А. П.] ἡ τῶν Αἰθιοπῶν).

Такая же «картографическая» система ориентации проявляется и в трудах некоторых авторов после Птолемея, например, в анонимном «Сокращенном изложении географии» (после V в. н. э.).

Если мы обратимся к русскому материалу, то в отличие от уже рассматривавшегося «Списка русских городов дальних и ближних» географическое произведение конца XVI в. «Книга Большому Чертежу», построенная, как говорит уже само название, на основе картографического материала, пронизана в значительной степени вторичной системой ориентации, выдавая пользование картой (к тому же, по-видимому, южно-ориентированной).

По-птолемеевски картографичны многие географические произведения мусульманских средневековых авторов, испытавших влияние Птолемея. Такова, например, «Книга картины Земли» ал-Хорезми первой половины IX в. и некоторых последующих арабских авторов (Крачковский, IV, 93 и след.).

Вероятно, для всех цивилизаций закономерно постепенное развитие геокартографического сознания от первичной (архаической) ориентации в пространстве ко вторичной, обладателями которой мы сегодня, да и то не всегда, являемся. Недаром, видимо, наиболее полно эта вторичная система отразилась только на закате античности у Птолемея; недаром, очевидно, и Западная Европа, почти наново начавшая цикл накопления географических познаний, только в XV в. оказалась в состоянии воспринять птолемеево картографическое наследство.

Что касается «картографичности» современного восприятия пространства, то его прекрасно характеризуют сетования на то, что многие люди не в состоянии «представить себе Гималаи где-либо еще, кроме как „выше" Индии» (Jervis, 22; ср.: Ярмоленко, Роль речи, 71).

Хотя в диахроническом плане «картографическая» ориентационная система (т. е. основанная на карте) следует *за* «хорографической» (т. е. основанной на первичном восприятии пространства), различные элементы и той, и другой часто находятся на синхронном уровне в сложном сосуществовании. Две эти системы определенным образом проявляются в геокартографических текстах: они могут переплетаться в одном контексте, вытеснять друг друга, переосмысляться, взаимовлиять, заимствоваться и т. д. Поэтому важной задачей становится вычленение в географическом описании элементов того или иного способа ориенти-

рования, составляющих геокартографическую структуру данного текста. Правильно оценить эту структуру — значит верно понять и интерпретировать географические сведения, заключенные в источнике.

Мне представляется, что большинство произведений греко-латинской античности (до Птолемея) и европейского средневековья пронизано в основном первичной системой ориентации, если брать ее в главных чертах: центрическая ориентация с сильным влиянием географических примет ландшафта в качестве ориентиров. Птолемей, все свое описание построивший на карте, является уникальным автором в истории европейской географии и в истории развития пространственной ориентации (ср. замечание Л. Багрова о том, что «до времени Птолемея не встречается определения географии как графической репрезентации известного мира, другими словами, того, что мы называем „картографией"»; см.: Bagrow, 32).

Поскольку «картографическое» ориентирование вызывалось и питалось развитием теоретических естественнонаучных дисциплин, то понятно, что соотношение первичной и вторичной систем ориентирования зависело от степени спекулятивности географического текста. И здесь важным оказывается жанр произведения, его назначение, круг его читателей, уровень теоретической подготовленности автора, круг его источников, степень самостоятельности.

Понятно, что путевые записки купца, плывущего с товаром в Колхиду, и теоретическое конструирование всей земной поверхности на карте могут дать полярно расходящиеся способы ориентации в пространстве.

Нередко бывает, что и в пределах одного сочинения сочетаются методы описания как первичной, так и вторичной ориентации, когда автор от умозрительного построения карты мира переходит к непосредственному землеописанию. Страбон, например, в начале своей «Географии» много места уделяет обсуждению теоретических проблем географии Земли, пытается представить форму ее обитаемой части, делает разбор картографической традиции ее изображения. И здесь несомненно наличие «птолемеевой» ориентации по карте, причем, по-видимому, по карте с северным ориентированием, поскольку однажды проскальзывает ὑπό, употребленное в чисто птолемеевском смысле [Strabo, II, 5, 15: «Западные эфиопы находятся ниже (ὑπόκεινται) Кархедона (Карфагена)». Возможно, такого же свойства ὑπέρ в II, 5, 7].

Однако, как только Страбон переходит к практическому описанию конкретных областей, стран, народов, он «забывает» об общей карте и описывает все относительно себя — т. е. себя как находящегося в центре ойкумены; себя как мысленно путешествующего (движущийся центр); наконец, себя как плывущего вдоль побережья (см., например, ὑπέρ у Страбона в значении «от побережья в глубь материка»: I, 3, 21; II, 5, 30; VI, 2, 18, 19; 3, 4; 4, 2; XI, 2, 1; XII, 3, 17, 18, 28; XVII, 3, 5; 7, 19, 23 и многие

другие; «от центра ойкумены к ее окраинам»: I, 2, 1; II, 1, 3; 5, 23, 28, 30; XI, 14, 14; XVI, 4, 21; XVII, 3, 24 и многие другие).

Встречаются отдельные черты первичной ориентации и у Птолемея. При обычном значении ὑπέρ — выше по карте = севернее и ὑπέρκειμαι — находиться выше по карте = севернее, в V, 9 мы читаем: «Приморскую часть Колхиды (τὰ μὲν ἐπὶ θαλάσσῃ) населяют лазы, выше же лежащие местности (τὰ δὲ ὑπερκείμενα) — манралы и народы, живущие в стране Экректике». «Хорографический» характер источника этого сведения (выше = в глубь материка от побережья = в данном случае восточнее) остался непереработанным и чуждым для Птолемея реликтом первичной системы ориентации (ср. ὑπέρ и ὑπέρκειμαι в совершенно «хорографическом» смысле в приложении к той же местности у Страбона: VI, 2, 18, 19; 3, 4; 4, 2; XII, 3, 17). Такой же непоследовательностью географа можно объяснить обозначение положения Эфиопии то *«за* Египтом» (ἡ μετὰ τὴν Αἴγυπτον Αἰθιοπία — IV, 5), то *«под* Египтом» (ἡ ὑπὸ τὴν Αἴγυπτον Αἰθιοπία — IV, 6, 7).

Интересны судьбы текстов, отражающих систему первичной ориентации в процессе их восприятия и переработки, когда воспринимающий субъект ориентируется «картографически». Особенности такого переосмысления наглядно выступают при переложении текста, созданного в рамках одной системы ориентации, средствами другой системы, например, на карту. Так, Aegyptus Superior и Inferior («Верхний» и «Нижний» по течению Нила в античном «хорографическом» восприятии) изображаются на средневековых восточноориентированных картах таким образом, что Верхний Египет помещен на правом, восточном берегу Нила (выше по карте), а Нижний — на левом (см., например, карту Беата 776 г. н. э.: Miller, Mappae mundi, I), или для того, чтобы сохранить реальное их расположение по течению Нила и в то же время правильно, как казалось авторам карт, передать значение Superior, верховья Нила относили далеко на восток (выше по карте), и оказывалось, что течение его направлено почти с востока на запад (см., например, на Псалтырской карте из Лондона XIII в. и Коттонианской карте XI—XII вв.: Miller, Mappae mundi, II. Taf. 1, 10).

В таком же духе выдержано объяснение названий Тирренского и Адриатического морей, которые в античности часто назывались «Нижним» и «Верхним», — объяснение, данное средневековым автором Исидором Севильским (VI в.): «...a positione coeli ut Superum et Inferum mare, quod sit oriens, superior, occidens inferior» (Isid. Orig., XIII, 16, 7). И здесь термины ориентации одной культуры (этрусско-римской) осмысливаются в понятиях иной, христианской, где общесакральная и картографическая ориентация на восток задавала другую систему координат.

Любопытны в этом смысле северноориентирующий картографический комментарий архиепископа Фессалоникского Евстафия (XII в.) к тексту Дионисия Периагета, дающего описание Земли в терминах пер-

вичной системы (II в. н. э.), и восточноориентирующее истолкование этих же мест немецким исследователем Миллером (GGM, II, 110, 127, 131, 135, 236, Miller, Mappae mundi, VI, 101). Разумеется, ни Евстафий, ни Миллер не правы, навязывая свое «картографическое» ориентирование «хорографическому» описанию Дионисия.

Значение картографии в архаических обществах

Преобладание элементов первичной ориентации в античных источниках доптолемеевского периода ставит вопрос о той роли, которую играли в жизни античного общества карты, а также о степени их распространенности. Представляется, что не правы те исследователи, которые отводят картам слишком большое место в различных сторонах духовной и материальной культуры общества, сближая восприятие карты человеком античности с современным и не видя специфики в ее функционировании.

Уже высказывалось мнение о том, что «напрасно мы пытаемся в каждом крупном географе древности видеть одновременно и картосоставителя» (Шибанов, 146). Мне также представляется, что карта как способ ориентирования на местности никогда не имела для древнего человека такого значения, какое имело словесное описание, отображающее географическое пространство в конкретно-чувственных, «хорографических» категориях.

Посмотрим, какова была функциональная и целевая направленность, например, античных карт, сведения о которых сохранились в античной литературе (см.: Подосинов, Античная картография, 61—70). Уже сам факт, что античные карты почти не дошли до нас, а указания на них случайны и немногочисленны (ср.: Nordenskiöld, 1 sqq.), говорит о малой их распространенности в античности. Большая часть карт, о существовании которых нам известно, имела сакральный, политико-пропагандистский или дидактически-иллюстративный характер.

Таковы, например: выгравированная на меди карта Аристагора Милетского (ок. 500 г. до н. э.), которую тот привез с собой в Спарту и Афины, чтобы убедить их выступить против персов (Herod. V, 49, 97); публичная карта в Афинах, на которой Алкивиад отыскивал Аттику (Aelian Var. hist., III, 28); карта, фигурирующая в комедии Аристофана «Облака» (Aristoph. Nubes, 201 sqq.; см. о ней ниже); карты Теофраста (ум. ок. 287 г. до н. э.), завещавшего вывесить их в колоннаде по соседству с Музеем в Афинах (Diog. Laert. V, 2). Варрон упоминает о том, что его друзья рассматривали изображение Италии на стене какого-то храма (in pariete pictam Italiam — Varro, De re rust., I, 2), а в одной элегии Проперция влюбленная женщина пишет своему избраннику, оказавшемуся в далеком походе, что она изучает разрисованную карту, где изображены различные страны (Prop. IV, 3, 37).

Такого рода была, по моему мнению, и карта Марка Випсания Агриппы, выставленная Августом после смерти Агриппы в портике его имени для публичного обозрения (Plin. NH, III, 17), а также карта мира, за обладание которой сенатор Метий Помпузиан был казнен Домицианом, увидевшим в этом стремление захватить власть над миром (карта была нарисована на коже и на стене ванной) (Sueton. Domit., 10, Dio Cass. LXVII, 12).

В пропагандистско-декоративных целях был воздвигнут так называемый капитолийский план Рима, начертанный на мраморных плитах в конце II — начале III в. н. э. (Kubitschek, Karten, 2020—2038), а также карта, выложенная на мозаичном полу храма в Мадабе (середина VI в.) (Ibidem, 2044—2046). О карте (orbis depictus), необходимой для обучения юношества, упоминает оратор Эвмений, призывавший в 297 г. н. э. восстановить школы в его родном городе Аугустодуне, разрушенном незадолго до этого варварами-галлами (Томсон Дж. О., 517), а карта, составленная на основе данных Дионисия Периэгета, служила учебным пособием и иллюстрацией для лучшего усвоения учащимися «Космографии» Юлия Гонория (Cassiod. De inst. div., 25: «Deinde pinacem Dionysii discite breviter comprehensum... ut quod auribus in supra dicto libro (Julii Honorii. — А. П.) percipitur, paene oculis intuentibus videre possitis»).

По-видимому, столь же вульгарно-научными, используемыми в учебно-демонстрационных целях, были и многочисленные круглые карты Земли, омываемой океаном, послужившие объектом насмешек для Геродота и Аристотеля (Herod. IV, 36; Aristot. Meteor. II, 5, 13). Карты Косьмы Индикоплова должны были иллюстрировать скиниеподобное, основанное на Библии, устройство космоса.

Иллюстративно-прикладной и политико-пропагандистский характер перечисленных выше карт делал их непригодными для использования в бытовой, торговой, военно-административной и прочей практической деятельности; невероятно также употребление их как источника для составления географических описаний, которые, как я пытался показать выше, оперируют понятиями первичной системы ориентации в пространстве, независимой от карт.

Томас Джефферсон в 1785 г. в «Заметках о штате Виргиния» писал: «Изучение карты Виргинии дает лучшее представление о географии ее рек, чем любое письменное описание» (Джефферсон Т. Автобиография. Заметки о штате Виргиния. Л., 1990. С. 103). Иное отношение к карте было в древности.

Показателен в этом плане эпизод из комедии Аристофана «Облака» (см.: Aristoph. Nubes, 202—217). Один из персонажей комедии Стрепсиад приходит в «мыслильню» Сократа, и ученик Сократа рассказывает ему о разных науках:

Ученик

А это — геометрия.

Стрепсиад

К чему она?

Ученик

Чтоб мерить землю.

Стрепсиад

Понял я. Надельную?

Ученик

Ничуть, всю землю.

Стрепсиад

Очень хорошо, дружок!
Народная наука и полезная.

Ученик

А здесь — изображенье всей вселенной. Вот
Афины. Видишь?

Стрепсиад

Пустяки, не верю я:
Присяжных здесь не видно заседателей.

Ученик

А дальше, будь уверен, это — Аттика.

Стрепсиад

Киккина где ж, село мое родимое?

Ученик

Там, позади. А вот — Эвбея, видишь ты,
Как вытянулась узкая и длинная.

Стрепсиад

Да растянули мы с Периклом бедную.
Но где же Лакедемон?

Ученик

Где он? Вот он где!

Стрепсиад

Бок о бок с нами? Позаботьтесь, милые,
От наших мест убрать его подалее.

Ученик

Никак нельзя!

Стрепсиад

Час не ровен, поплатитесь!

(Перев. А. Пиотровского)

Интересно, что карта представлена здесь как один из атрибутов — очевидно, пустых и никчемных — деятельности софистов, персонифицированных в Сократе и его «мыслильне». Карта стоит в одном ряду с

такими научными исследованиями, как измерение с помощью воска числа блошиных ног, определение природы комариного писка, изучение глубин Тартара, подсчет звезд на небе и другое. Это рядоположение свидетельствует об отношении к карте как несерьезному и в практической жизни ненужному предмету, который является сугубо научным делом нескольких чудаков-интеллектуалов. Стрепсиад еще готов принять «геометрию» как науку нарезывания наделов, там она понятна и, видимо, обычна, но как только речь зашла о карте «всей земли», он уже саркастически замечает: «Народная наука и полезная» (ср. замечание А. Бюлера о практической пользе средневековых mappae mundi: «Kein Pilger hätte je seinen Weg ins Heilige Land gefunden, hätte er sich anhand einer solchen Karte orientiert» — Bühler, 470).

Характерно, что ни в античности, ни в исламе, ни в Индии не существовало специального слова, обозначающего «карту» (см.: Sircar, Cartography, 60: «The absence of any special Sanskrit word [for a map. — А. П.] raises the quaestion whether map drawing was at all known to the Indian»; ср.: History of Cartography, II, 1, 7; 313), хотя это и не мешало, когда нужно, попытаться графически изобразить географическую ситуацию.

Так, Плутарх рассказывает об обстановке в Афинах, вызванной экспедицией Никия и Алкивиада в Сицилию. В связи с авантюрными планами Алкивиада по захвату Сицилии, а затем Карфагена, Ливии, Италии и Пелопоннеса, по словам Плутарха, в Афинах возник такой ажиотаж, что можно было наблюдать «многих людей в палестрах и лоджиях, рисующих [на песке] очертания (τὸ σχῆμα) острова [Сицилии] и расположение (θέσιν) Ливии и Карфагена» (Plutarch. Alcib. 17, 2—3).

Существует мнение (см., например: Uhden, Grundlagen, 2—6, 16—17; Kish, 18; History of Cartography, 1, 105, 138—139, 201, 209, 252—256), что в античности составлялись также карты, обслуживающие нужды навигации и сухопутных путешествий (купцов, военных, чиновников, путешественников и т. д.). Здесь имеются в виду периплы, периоды, периэгезы, будто бы имевшие, помимо описательного текста, еще и карты наподобие средневековых портолан (на римской почве таковыми были итинерарии — путеводители).

Вопрос этот сложный и пока трудноразрешимый, поскольку такие карты в отличие от текстов до нас не дошли, а термины, обозначающие эти виды географической продукции, дают возможность трактовать их двояким образом. Так, например, Амброзий рассказывает, что «солдат, отправляющийся в поход, получает от военачальника итинерарий» (miles, qui ingreditur iter,.. itinerarium ab imperatore accipit; Ambros. In psalm. 118, 5, 2). Имеется ли тут в виду карта или словесное описание, остается неясным (ср. также: Lamprid. Vita Alex. V, 45). Существует сводка терминологии, хорошо показывающая смешение понятий περίοδος, περίπλους, περιήγησις, πίναξ, πινακιον в греческой географической литературе (см.: Berger, 249 ff.); в римской литературе та же картина — карту можно подозревать под

многими наименованиями — tabula, forma, orbis pictus, sphaera, но ни одно из них не терминологично. Широко распространенное в латиноязычной Европе словосочетание map<p>a mundi — «карта мира» (оно впервые употреблено ок. 840 г. монахом Micon de St Riquier, см.: Ruberg, 553) также могло употребляться в двух смыслах — литературном и графическом. Об этом свидетельствует следующее высказывание Паулина Минориты в его трактате «De mapa mundi» (1331 г.): «Requiritur autem mapa duplex, picture et scripture. Nec unum sine altero putes sufficere, quia pictura sine scriptura provincias seu regna confuse demonstrat, scriptura vero non tamen sufficienter sine adminiculo picture provinciarum confinia per varias partes celi sic determinat, ut quasi ad oculum conspici valeant» (цит. по: van den Brincken, «...Ut describeretur...», 261; ср.: Eadem, Fines, 115—116).

Сохранившиеся периплы и итинерарии, судя по первичной системе ориентации, отраженной в них, говорят скорее об их чисто литературном характере (Miller, Itineraria, LIV—LXVII; Bagrov, History of Cartography, 61—62; Nordenskiöld, 3).

Так же сложен вопрос о картах, принадлежащих к сфере научной картографии. Речь идет о картографической деятельности Эратосфена, Гиппарха, Страбона, Марина Тирского, Птолемея и некоторых других. Здесь упомяну лишь об известном в науке споре о том, является ли Птолемей автором своих карт или он только написал руководство по их составлению (см. об этом: Bagrov, History of Cartography, 34 sqq.). Если учесть, что под сомнение ставится Птолемей — единственный представитель греческой геокартографической науки, произведения которого сопровождались картами (хотя и в поздних рукописях) и текст которого ясно указывает на северноориентированную карту, то эта спорность легко экстраполируется на его предшественников.

Так, Ф. А. Шибанов (144—145) ставит под сомнение существование карт у Эратосфена, Гиппарха, Марина Тирского и Птолемея и высказывает предположение, «не имел ли термин „карта“ (географическая) в Древней Греции и Риме, кроме обычного в нашем понимании, какое-нибудь иное значение? Например, не применялся ли этот термин к специальным географическим текстам-сочинениям». Б. Ф. Адлер (258) считал, что «работы таких историков, как Геродот, Фукидид, Ксенофонт, Эфор, Феопомп, а также Полибий, в трудах которых заключалось много географических данных, не были, по-видимому, снабжены картами» (противоположную точку зрения см.: Jervis, 185—186; Miller, Mappae mundi, VI, 144—145, passim).

Предпочтение, оказываемое тексту перед картой, приоритет описания над картой, столь явно проявляющийся в античной описательной и научной географии, составляет, по-видимому, отличительную особенность античного геокартографического сознания. В этом плане едва ли прав А. Г. Исаченко, говоря, что «карта как метод фиксации фактов хронологически предшествует описанию» (Исаченко, 16). Так же думает А. В. По-

стников, который к тому же полагает, что «римлян в первую очередь интересовали карты как средство обеспечения экономических, военных, административных и других задач рабовладельческого государства» и что в Риме наблюдается «интенсивное развитие практической картографии» (Постников, 3, 47—48). Работы последних десятилетий показывают однако, что вечное для истории географии противопоставление текста и карты, литературного изложения маршрута и его графического рисунка, лоции и морской карты являло в античности несомненное превосходство и первенство текста над картой, непосредственно-чувственного восприятия пространства над его абстрактно-картографическим изображением (см.: Подосинов, Картографический принцип, 22—45; Он же, Из истории представлений, 147—166; Он же, Картография в Византии, 43—48; Подосинов/Чекин, 205—216; Janni; Brodersen).

Недавние работы по истории картографии в других архаических обществах, в частности, в исламской и индийской культурах, показывают, что приоритет текста над картой присущ и этим культурам. Так, Ахмет Карамустафа во II томе «The History of Cartography» указывает на дидактико-иллюстративную функцию большинства карт в исламском мире, которые почти всегда составляют лишь часть текста. Признавая существование отдельных картографических артефактов, которые служили научно-политической элите общества (астрономам, астрологам, капитанам, политическим деятелям), он отмечает: «Nonetheless, we very rarely find hard historical evidence for the reception of maps in Islamic society» (History of Cartography, II, 1, 4—5). Как и в случае с Птолемеем (см. выше), в арабско-исламской картографии отмечается разрыв между развитием математико-астрономического инструментария для создания небесной и земной картографии и картографической практикой (см.: Ibidem, 7: «...little or no attempt was made to translate the existing theoretical knowledge into cartographic practice»). Даже в Османской империи (XV—XVIII вв.), в которой аппарат управления и размеры государства как бы предполагали практическое использование картографии, с трудом можно найти следы употребления карт; все необходимые данные сосредотачивались в литературных текстах (Ibidem, 209: «The major routes of the state's sophisticated courier and posting-station network were registered in verbal itineraries only»; ср.: Ibidem, 90).

Так же и в индийской цивилизации: до XVII в. нет ни одной топографической карты, плана города или морской карты, что вызывает удивление специалистов, знающих об огромном вкладе древних индийцев в развитие астрономии, геометрии и математики (см.: Ibidem, 295: «That this should be so is a matter of wonder, given India's major contributions to astronomy, geometry, and other branches of mathematics and the remarkably creative exuberance of its culture»).

Признание предпочтения карты тексту позволяет по-новому взглянуть на многие аспекты географической мысли и практики в архаических обществах (Подосинов, Античная картография, 66—69).

Так, например, необходимо пересмотреть значение, которое имела в истории римской картографии карта Марка Випсания Агриппы. Как правило, именно карту считают итогом, завершающим огромную многолетнюю деятельность Агриппы по измерению и уточнению положения различных частей Римской империи (History of Cartography, 1, 207; Nicolet, 112—113). Когда говорят об Агриппе как географе, то имеют в виду главным образом его карту. Огромная литература посвящена спорам о том, как она выглядела (высказывались мнения, что она была круглой формы, четырехугольной, овальной); какова была ее ориентация (одни считают, что южная, другие — восточная, третьи — северная); каковы были ее источники (воспроизведение научной карты Эратосфена или общераспространенные круглые); какое влияние оказала она на последующую римскую и средневековую картографию (делались попытки то одну, то другую средневековую карту возводить к карте Агриппы как к прототипу) и т. д. (см. работы К. Мюлленхофа, И. Парча, Е. Шведера, Е. Филиппи, О. Кунца, К. Миллера, Д. Детлефсена, В. Кубичека, А. Клотца, Р. Удена, П. Шнабеля, Дж. Мэрфи, К. Бродерзена, И. В. Пьянкова и др.; последний обзор мнений см.: Brodersen, 268—287).

По моему мнению, главной целью и итогом деятельности Агриппы было не составление карты, а создание литературного (в духе всей географической литературы античности) труда, содержащего всю ту массу географических сведений, которую он смог собрать по поручению Августа, используя свое высокое положение при дворе императора.

О «хорографическом» в нашем понимании характере произведения говорит прежде всего само название труда — «Хорография», — на основе которого Август после смерти Агриппы распорядился изготовить карту (Plin. NH, III, 17). Заметим, что Август выполнил это предприятие «ex destinatione et commentariis M. Agrippae» (т. е. по решению, завещанию и запискам Агриппы). Нет никаких оснований считать, что слово commentarii означает лишь какие-то заметки, необработанный, подготовительный материал для чего-то другого, например, карты. Вспомним название знаменитого труда Гая Юлия Цезаря «Commentarii belli Gallici»...

Принимая во внимание отсутствие в римских образованных кругах какого-либо серьезного интереса к научно обоснованным картам типа карты Эратосфена (если таковая имелась) и практические цели, ставившиеся Агриппой и Августом в плане географического освоения обширных территорий Римской империи, было бы странным предполагать какую-либо научную ценность этой карты (иначе думает Пьянков, 108—113). Скорее всего предназначение ее сводилось к следующим моментам:

1) она была своеобразным памятником деятельности Агриппы, одного из ближайших сподвижников Августа;

2) выполняла пропагандистско-патриотические функции (такая точка зрения неоднократно высказывалась; см., например: Томсон, 462);

3) служила в известной мере иллюстрацией к описательному варианту «Хорографии»;

4) выставлялась как диковинная достопримечательность.

В ином случае трудно было бы объяснить использование труда Агриппы в сочинениях многих последующих авторов. В самом деле, нелегко вообразить себе Страбона, Мелу, Плиния или римских чиновников, значительно позже составивших на основании «Хорографии» Demensuratio provinciarum и Divisio orbis terrarum, часами стоящими в портике и переписывающими те или иные данные карты. Это обстоятельство, а также многочисленность и подробность сведений (даются цифры и довольно длинные описания, присутствие которых на карте трудно представить) приводили к различным предположениям о том, что, вероятно, существовали «карманные экземпляры» этой карты, снабженные краткими пояснительными текстами, или что собранные Агриппой документы, послужившие основой для составления карты, также были изданы Августом в виде справочника к картам и т. д., и т. п. (Томсон Дж. О., 460—461; ср. также: Ельницкий, Знания, 170).

Надуманность и беспочвенность подобных объяснений, не имеющих реальной основы в римской географической практике, очевидны. Поэтому едва ли можно считать карту Агриппы произведением практической картографии, основанным на сети дорог, как думает О. Дилке (History of Cartography, I, 209); скорее «Хорография» Агриппы, а не карта — настоящий итог его многолетней деятельности (ср.: Brodersen, 285: автор совершенно отрицает существование карты Агриппы, считая, что в римском портике была выставлена надпись, содержащая текст «Хорографии»).

Такого же вторичного порядка, возможно, и некоторые карты к произведениям римских авторов, которыми изобилуют средневековые экземпляры Саллюстия, Мелы, Макробия, Оросия и др. Поэтому следует с осторожностью относиться к исследованию К. Миллера, видящего в этих картах результат деятельности самих античных авторов и на этом основании делающего ряд далеко идущих выводов об истории римской картографии (Miller, Mappae mundi, VI, passim). Принципиально «хорографический» характер географического творчества можно усматривать и в сочинениях ряда средневековых западноевропейских авторов (см., например, Мельникова, Географические представления, 125—126; ср.: Она же, Образ мира, 15—19; 51—67; 135—147).

«Хорографичность» большинства античных и средневековых источников, содержащих географические описания, подводит к постановке ряда проблем, важнейшими из которых являются, на мой взгляд, следующие.

Восприятие пространства в архаичных культурах имело свою специфику, которая выражалась в «хорографическом», принципиально «антикартографическом» характере видения мира.

В связи с этим требует пересмотра устоявшийся в науке взгляд на наличие карты-основы для многих географических произведений древности.

Вопрос об ориентации древних карт чаще всего не может быть решен исходя из употребления древними авторами предлогов со значением «выше» и «ниже», выражений «справа», «слева» и т. д. Кстати, именно на анализе этих выражений в текстах римских авторов построены в основном выводы К. Миллера о будто бы восточной ориентации римских карт. Показательно, что Миллер признает существование таких карт у большинства древнеримских и средневековых авторов, именно: у Витрувия, Саллюстия, Тацита, авторов «Demensuratio provinciarum» и «Divisio orbis terrarum», Курция Руфа, Мелы, Плиния Старшего, Гигина Младшего, Фронтина, Дионисия Периэгета, Солина, Аммиана Марцеллина, Авиена, Августина, Юлия Гонория, Оросия, Присциана, Иордана, Исидора Севильского, Равеннского анонима и др. (Miller, Mappae mundi, VI, 144—145).

Очевидно, что на протяжении многих веков, если не тысячелетий, единственным надежным и удобным справочником для путешественников, военных и купцов были упоминавшиеся выше периплы и итинерарии, средневековые текстовые портоланы, позднейшие лоции, описывавшие путь в вербальной форме. В качестве иллюстрацию приведу эпиграмму Кринагора из Митилены (Лесбос), написанную ок. 26 г. до н. э., когда автор собирался отправиться с посольством в Рим:

«Плыть снаряжаюсь в Италию: я ведь к товарищам еду, —
Долгое время уже с ними я был разлучен
Нужен для плаванья мне проводник, чтобы прямо к Кикладским
Вел островам, а потом в древнюю Схерию вел.
О помоги мне, Менипп, написавший о плаванье книгу.
Ведь географию всю ты в совершенстве постиг»

(Anthol. Pal. IX, 559; перев. Ю. Шульца)

Речь здесь идет о «Перипле внутреннего моря» (Περίπλους τῆς ἐντὸς θαλάττης) в трех книгах, написанном географом из Пергамона Менипом между 36 и 26 гг. до н. э. Если последние строки эпиграммы — не просто риторика, но имеют какой-то реальный навигационный смысл, то они скорее свидетельствуют в пользу того, что плавание осуществлялось с помощью «писаных» периплов, а не карт.

Глава 8. «TEMPLUM» И «TEMPUS»: ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ В АРХАИЧЕСКОЙ КАРТИНЕ МИРА

«То, что выше неба, то, что ниже земли, то, что между ними обоими — между небом и землей, то, что называют прошедшим, настоящим и будущим, — это вплетено в пространство».

«Брихадараньяка-упанишада», III, 8, 4
(перев. А. Я. Сыркина)

Общие замечания

Время и его характеристики не относятся прямо к предмету рассмотрения данной работы, однако некоторые аспекты временных категорий оказываются непосредственно вовлеченными в наши размышления об ориентации по странам света (о пространстве и времени в общефилософском плане см. работы: Reichenbach; Grunbaum, Kolaja, Ахундов и др.). Еще Ройтер отмечал, что «время для исследователя религии предстает тесно связанным с пространством. Оба дают возможность проявлению религиозного, оба служат отграничению сакрального от профанного» (Reuter, 8).

О близости пространственных (спатиальных) и временных (темпоральных) категорий в архаических культурах говорят многие исследователи (см., например: Kolaja, 15—16). «В мифах о первотворении расчленяется Хаос, но само представление о Хаосе должно быть результатом предшествующих сложных мыслительных операций. Результатами операции отделения становятся пространство и время: мир обретает меру и ритм. Он становится доступным счету, измерению, соотнесению, в конечном итоге — познанию» (Львова и др., 99; ср. С. Я. Серов в: Календарь, 3: «Собственно, сами культуры и возникали как результат упорядочения — придания меры, расстановки границ и вех в пространстве, времени, обществе. Все три названные категории взаимосвязаны»).

Попытки создания календарей возникли очень рано; уже в конце нижнего палеолита обнаруживаются знаки на различных предметах — зарубки, насечки, ямки, точки, фигуры типа креста, круга и четырехугольника, которые исследователи относят к календарным графикам (Фролов, Происхождение календаря, 8).

По мнению многих исследователей, при том, что категории времени и пространства часто имеют один и тот же источник происхождения, пространственные представления человека генетически более ранние, чем временные (Kolaja, 6). Е. М. Мелетинский отмечал, что «более четкая пространственная модель космоса в развитых мифологиях коррелирует с менее четким представлением о границах мифического вре-

мени; возникает своего рода „соотношение неопределенности", в том смысле, что взаимосвязанные и взаимоотражающие аспекты — спатиальный и темпоральный — находятся между собой в отношении дополнительности» (Мелетинский, Поэтика, 217).

На уровне онтогенеза это выражается в том, что, например, ребенок сравнительно поздно приобретает представление о времени. М. Д. Ахундов в этой связи замечает: «Возможно, это связано с особенностью процесса эволюции, развившей чувство пространства раньше чувства времени. Это сказывается и в том факте, что очень долго ребенок, представляя время, фактически оперирует пространственными отношениями» (Ахундов, 31). О пространственной структуре осмысления прошлого, настоящего и будущего, т. е. времени, говорят и современные исследования в области нейрохирургии и психологии (см., например: Брагина/Доброхотова, Асимметрия, 137—149; ср. также: Ярмоленко, К соотношению, 204—206).

Известно, что многие предлоги и наречия, отражавшие изначально пространственные отношения, приобретают позже дополнительный временной смысл (ср., например, «перед», «до», «при», «в», лат. post, ante, нем. vor, nach и т. д.). Латинское слово finis означает и пространственный «конец», «край», «предел», «границу», и временной «конец», «завершение». Такова же судьба сходных терминов в других древних культурах и языках. И. П. Вейнберг отмечает, что др-евр. слово rī'šôn означает «первый, передний, предшествующий в пространстве и времени», слова ḥāsî — ḥaṣôt — «половина, середина пространства и времени», слова 'aḥôr — 'aḥēr — 'aḥărôn — aḥărît — «сзади, позади, задняя часть и потом, позже, будущее, конец, исход, потомство» (Вейнберг, Рождение, 270). М. Хар-Эль (Har-El, 19—20) обнаруживает в ветхозаветном слове kedem (перед, восток) значение «прежний, древний» (см.: Deut 33, 27; Ps 55, 20; 68, 34; 74, 12, Hab. 1, 12). О «спатиализации» времени и «темпорализации» пространства на материале древнегерманских языков недавно писала Т. В. Топорова, которая считает, что «неразрывность пространства и времени в архаической модели мира проявляется в их способности к перетеканию, взаимопроникновению, перевоплощению друг в друга» (Топорова, 20—22). А. Я. Гуревич, изучив представления о времени в средневековой Европе, отмечал, что вплоть до XIII в. «время воспринималось в значительной степени пространственно» (Гуревич, Представление о времени, 189).

Как уже говорилось в 1-й главе этой части, цикличность времени соответствует в графическом представлении кругу (см. о языковой связи понятий «время» и «круг» в индоевропейских культурах: Маковский, 91), а пространство — квадрату, часто со вписанным в него крестом. Напомню в связи с этим, что описание четырех *юг* — индийских мировых эпох, начинающихся с «золотого» века (Критаюги) и кончающихся преступным современным «черным» веком (Калиюгой), в «Ма-

хабхарате» (III, 187, 26—38) включает в себя цветовую характеристику, в которой наряду с темпоральным отражается символика как варн (социальный аспект), так и стран света (спатиальный аспект).

Как пространство могло измеряться изоморфным ему человеческим телом (см. последний раздел 1-й главы II части), так и в определении временных параметров могло участвовать тело человека (см.: Брагинская, Календарь, 614: «соматический зооморфный или антропоморфный календарь — это лишь частный случай общего закона отождествления единиц календарного цикла с различными элементами космоса»). По этнографическим данным, таджики на территории Памира вели счет времени так: от зимнего солнцестояния до летнего солнце, а с ним и время, «движутся» от подошвы до головы человека, вторые полгода — в обратном направлении. Поэтому, скажем, время весенних сельскохозяйственных работ обозначалось как период «от подошвы до сердца» (см. подробнее: Рахимов, 74—78).

Движение солнца как общая мера времени и пространства

Итак, пространство и время — две тесно связанные категории космического и человеческого бытия. Недаром М. М. Бахтин ввел широко пользующийся ныне признанием термин «хронотоп», означающий единство и взаимосвязь пространства и времени (Бахтин, 234). Мне кажется, нигде эта связь не проявляется так отчетливо и ясно, как в ориентации по странам света, устанавливаемой по движению солнца. «Поскольку время [в древних культурах. — А. П.] понималось конкретно и в глубокой взаимосвязи с пространством, расположение во времени закономерно соотносилось с положением в пространстве. Это хорошо видно из соотнесения востока (места солнечного восхода) с утром, весной, началом; запада (места захода солнца) — с вечером, осенью, концом» (Львова и др., 50).

Глубоко символично и в то же время закономерно, что латинское слово tempus — «время» — скорее всего, этимологически родственно латинскому слову templum — «храм, пространство на земле и на небе, сакрально отграниченное авгуром» (Usener, 191—192· Müler W. Kreis, 37—39; Элиаде, Священное, 50—53; ср., однако: Weinstock, Templum, 103, который не видит семантической связи между временем и templum; о существовании в индоевропейских языках связи между понятиями времени и места см.: Маковский, 93). С латинским соответствием templum и tempus сравнивает В. Е. Владыкин удмуртские слова «дор» (пространство) и «дыр» (время) (Владыкин, 221).

В Китае исследователи устанавливают неразрывное единство пространства и времени как двух атрибутов единой Вселенной (космоса) даже на терминологическом уровне (см. подробнее: Кобзев, Учение Ван Янмина, 162—163). Так, термин *тянь* — «небо» имел как простран-

ственное значение («пространство над головой»), так и временное («день, сезон, время года»), а китайское слово, означающее «Вселенную» — *юй чжоу* состоит из двух иероглифов, первый из которых означает «пространство», а второй — «время». По выражению «Хуайнань-цзы», «дао... связует пространство и время» (Там же).

Этнографы обнаруживают «органичное единство пространства—времени в представлениях южно-сибирских тюрков. Во всех языках региона есть слово *тус (туш)*, означающее: 1) „время", 2) „место". По этому же принципу — выражение одного через другое — строились и другие определения хронотопа, т. е. пространства—времени в их неразрывном единстве» (Львова и др., 72).

Четыре страны света, в рамках которых сакрализуется templum, выступают в другой своей ипостаси как промежутки времени (ср.: Muller W. Kreis und Kreuz, 39: «Beide Worte sind die Janusgesichte ein und derselben Vorstellung. templum bezeichnet die räumliche, tempus die zeitliche Wendung eines raumzeitlichen Gesichtskreisbildes»).

Мы видели, что в древнем Китае восток прямо ассоциировался с весной, юг с летом, запад с осенью, а север с зимой, что, по мнению Фр. Рёка, представляет собой не только «ein Beispiel für Ortung im Raume», но и «ein Beispiel für Ortung in der Zeit» (Röck, Bedeutung, 261, ср.: Торчинов, 198).

Более того, символическая классификация различных элементов Всего в древнем Китае вовлекала в себя почти все временные характеристики. Кроме четырех сезонов, ассоциируемых со странами света, с теми или иными направлениями горизонта связывались также часы, дни, годы и их циклы. Так, 24 сезона года китайского календаря распределялись по странам света, каждая из которых была разделена на 6 частей. 12 лет китайского цикла лет символизировались различными животными (крыса, корова, тигр, заяц, дракон, змея, лошадь, козел, обезьяна, курица, собака, свинья), которые по трое группировались по странам света и таким образом вовлекали временные отношения в пространственную систему (Durkheim/Mauss, 72, подробнее см. главу «Китай» в I части).

Такое отождествление пространственных ориентиров с временными не было единичным.

В астрологических текстах Вавилона встречаются, как мы видели выше, отождествления различных временных отрезков (месяцев, дней и страж) с четвертями земли. Так, месяцы *нисан, аб* и *кислим* принадлежат Аккаду, *сиван, ташрит* и *шабат* — Амурру и т. д.; вечерняя стража отождествляется с Аккадом, рассветная — с Эламом и т. д.

В средневековых христианских представлениях о Небесном Иерусалиме, который понимался как Царство Божие, традиционным было видеть в Иерусалиме план идеального города квадратной формы, ориентированного по странам света. Каждая из четырех стен города имела трое ворот, через которые вели к Господу пути для разных возрастов.

Так, ворота на востоке открыты для детей (pueritia *sive* infantia), на юге — для зрелых людей (juventus), на западе и севере — для пожилых и стариков (senectus *sive* senectus decrepita) (см.: Freytag, 139—150; Arentzen, 155—156).

Время, или вернее — представление о времени, порождено движением вообще, в самом широком философском смысле этого слова, и в частности, годовым движением Солнца, месячным движением Луны и ежедневным движением Солнца по земному небосклону (естественно, я имею в виду видимое, а не реальное движение светил). Эти три движения позволили человеку с древнейших времен научиться различать год, месяц, сутки и время суток. Но ведь и страны света и их различение обязаны тому же — восходу и заходу солнца и его движению во время дня по небосклону (ср.: Rüke, 169—174). Таким образом, уже здесь заложена тесная связь понятий пространства и времени (ср.: Röck, Zahlen-, 203).

Эта связь хорошо проявляется в описании мира в «Космографии» Равеннского анонима (ок. 700 г. н. э.), который перечисляет различные местности по «часам дня» и «часам ночи», на которые он разделил мыслимую линию горизонта. Таким образом, движение Солнца и его временные параметры (12 horae diei и 12 horae noctis) задавали также и параметры пространственно-географические (картографические).

Можно, вероятно, сказать, что первоначально пространственные отношения движущегося по небосклону (относительно различных стран света) солнца породили представление о времени суток — утро, полдень, вечер, ночь (Siegeman, 27—28), тем не менее наблюдается и обратное воздействие временных категорий на обозначение стран света, которые нередко получали свое название по временному признаку.

Аристотель заметил, что афиняне разделили свои 4 филы, подражая временам года. Разделив каждую из них на три фратрии, они получили 12 фратрий по числу месяцев в году. Каждая фратрия имела 30 родов по 30 человек в каждой, как дней в месяце (Aristot. Const. Athen. — Fgm. Lex. Dem. Patm. 152, русский перевод см.: Аристотель. Афинская полития. Государственное устройство афинян. М.; Л., 1936. С. 113). Таким образом, даже социальное устройство древнего общества пытается имитировать пространственно-временные отношения, существующие в природе.

Выше мы уже видели, что сама номинация стран света часто отражает временные ориентиры. Недаром в русском языке слово «северный» часто выступало как «полуночный», а «южный» — как «полуденный». Ср. также др.-греч. ἑσπέρα — «утро» и «восток», μεσημβρία — «полдень» и «юг»; лат. meridies — «полдень» и «юг»: лит. rýtai — «утро» и «восток», piẽtūs — «полдень» и «юг», wakarai — «вечер» и «запад»; нем. Morgen, Mittag, Abend, Mitternacht. Встречается обозначение стран света и по временам года: лит. žiẽmiei переводится и как «зима», и как «север» (Schrader, 371).

Итак, можно констатировать, что в огромном количестве культур проявлением единства представлений о времени и пространстве была тесная связь четырех стран света и четырех сезонов — времен года (подробнее см.: Голан, 108—118).

Влияние на ориентацию по странам света движения луны

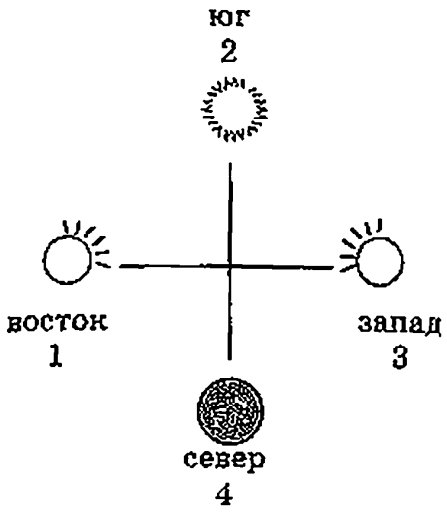
Известно, что помимо суточного движения солнца, задававшего параметры микровремени, следующим важным временным ориентиром и мерилом служила метаморфоза, происходившая с луной в течение месяца. Лунарный календарь, деливший год на вполне обозримые отрезки времени, возник в большинстве архаических культур очень рано, а возможно, и раньше солнечного, во всяком случае, можно говорить о его преобладании (Календарь, 5). По мнению Б. А. Фролова, «судя по дошедшим до нас, изученным этнографически и астрономически архаичным календарным системам, именно с движением Луны сопряжены самые древние календарные единицы, а первобытная мифология мира к Луне в целом обращается гораздо чаще, чем Солнцу» (Фролов, Происхождение календаря, 12, ср. 30).

Следы таких лунарных календарей зафиксированы у китайцев, протоиндийцев, вавилонян, египтян, кельтов, германцев, у народов Сибири и в других архаических культурах (Календарь, 33, 39—59, 75—76, 145, 151, 201; Викторова, 65—68). Вероятно, неслучайно во многих культурах луна (месяц) упоминается раньше солнца. Это зафиксировано, например, в камланиях алтайских шаманов, где традиционное обозначение солнца (кӱн) и месяца (ай) выглядит следующим образом: айды кӱнӱдӱ, ай кӱнӱм, айдын кӱннің, пу айлӱ кӱнди (см. тексты в: Анохин, 68—70, 72, 75—76, 79, 99, 115—117; ср.: Каруновская, 35).

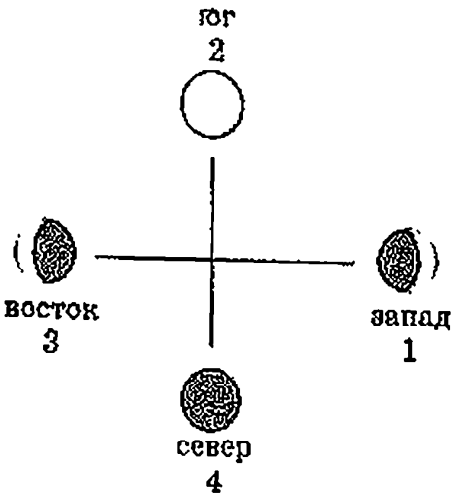
Это обстоятельство накладывало отпечаток на характер восприятия стран света и последовательность их перечисления.

Интересную работу о культурно-историческом значении ориентации по странам света в архаических культурах мира опубликовал в 1930 г. Фр. Рек (Röck, Bedeutung, 255—302). По его мнению, изначально у человечества господствовала ориентационная практика, основанная на наблюдении за месячным движением луны. Зарождение месяца на западе, его увеличение вплоть до полнолуния на юге и затем уменьшение к востоку, где он пропадает (на севере месяц не появляется совсем), давала опору для ориентации по странам света (ср. также: Moock, 42—43). Эта лунарная ориентация приводила к перечислению стран света с запада через юг и восток к северу, т. е. против движения солнца. Затем эту ориентационную систему вытеснила и заменила собой солярная, основанная на ежедневном движении солнца, восходящего на востоке и движущегося через юг на запад. Этому движению соответствует пере-

числение стран света от востока к северу по движению солнца («посолонь»).



Солярная ориентация



Лунарная ориентация

В подтверждение этого тезиса сошлюсь на представление енисейских селькупов о том, что солнце «ходит» на небе «слева», а месяц — «справа», при этом левая сторона считается у селькупов светлой, правая же — темной (Прокофьева, Старые представления, 107).

Сравнивая перечисление стран света, особенно в сочетании их с цветовой символикой и образами животных, в различных культурах мира, Рек пришел к выводу, что в основе одних перечислений лежит лунарная ориентация, других — солярная, третьи же демонстрируют переходный этап от одной к другой. Так, китайская и древнемексиканская системы обозначения стран света показывают солярную ориентацию, а скажем, древнеисландская основывалась еще на лунарной ориентации. Кстати, ряд исследователей приходит к выводу, что в основе многих росписей на сосудах из неолитической культуры древнего Китая *яншао* (V—III тыс. до н. э.) лежат как раз лунарные календарные сюжеты (Hentze, Mythes, passim: Евсюков, Мифология, 13, 92—109).

Естественно, что при лунарной ориентации и отождествлении возраста человека со странами света должно было следовать западно-восточному движению (рождение и детство на западе, зрелость на юге, старость на востоке и смерть на севере), в отличие от солярной, противоположной символики (восток — юность, юг — зрелость и т. д.).

Со временем солярный календарь вытеснил лунарный; причиной послужили, по видимому, потребности усложнявшегося производящего хозяйства, которые надежнее удовлетворялись с помощью ориентиров движения Солнца (Фролов, Происхождение календаря, 30).

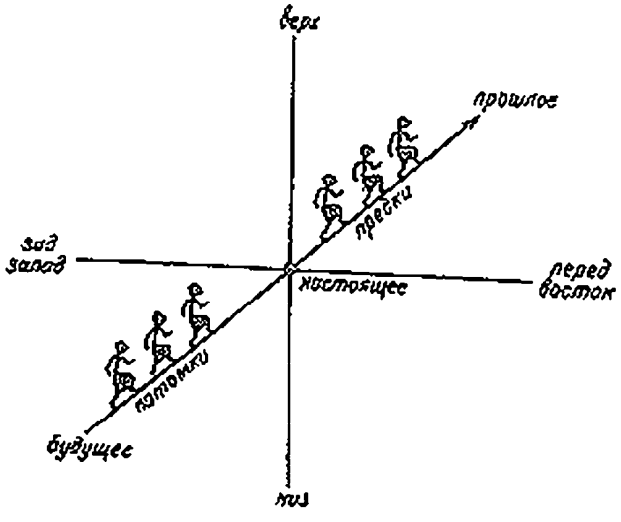
Прошлое, настоящее и будущее в пространственном выражении

Любопытную иллюстрацию к сращиванию пространственных и временных категорий представляет собой наложение трех временных пластов — прошлого, настоящего и будущего — на пространственную модель мира.

И. С. Клочков, описывая представления о времени в древнем Вавилоне, обнаружил интересную особенность, характерную для шумеров и вавилонян (Клочков, 28—29, 162—163). В то время как современный человек, говоря о будущем, «смотрит вперед», шумеры и вавилоняне «впереди» видели... прошлое! Об этом свидетельствует анализ некоторых слов и выражений, проведенный Клочковым. Так, аккад. ūm pānī, означающее «прошлое», имеет буквальный смысл «дни лица/переда» (pānā — «у лица, прежде»); слово aḫratu (будущее, потомство) происходит от корня ʿḫr (быть позади); выражение ina maḫar (впереди) имеет и значение «прежде». Корень wrk (общее значение — «находиться/двигаться сзади») лежит в основе следующих слов: (w)arku — «оборотная сторона», «задний», «позднейший», «будущий», «за», «позади», «после»; arkā — «впредь»; arkiš — «назад».

В этих смысловых коннотациях будущего, находящегося «сзади, за спиной» и прошлого, стоящего «перед» наблюдателем, И. С. Клочков усматривает психологическую ориентацию древних обитателей Месопотамии на прошлое, которое во многих традиционных обществах выступало синонимом «хорошего», «надежного», «добропорядочного», «надежного», «сакрального».

Поскольку понятия прошлого, настоящего и будущего относятся к разряду космических и всеобщих для любого человеческого общества, вполне оправданной представляется попытка Клочкова наложить выявленную систему соотношений между временем и относительным пространством отдельного человека на общевавилонскую систему географических координат. Основываясь на представлении жителей Месопотамии о востоке как передней стороне, а западе — задней (корень ʿḫr помимо значений «быть позади», «будущее» означал, по-видимому, также «запад»), Клочков строит гипотетическую модель пространственно-временной ориентации вавилонян в следующем виде (Там же, 162—163):



Такие же ассоциации «передней» стороны с прошлым и «задней» с будущим отмечается и для ветхозаветной культуры (см. выше наблюдения И. П. Вейнберга; ср.: Har-El, 19), что расширяет ареал распространения этих представлений до всего Ближнего Востока (ср. также индоевропейский лингвистический материал, свидетельствующий о времени, «текущем сзади»: Маковский, 90).

В раннехристианской эсхатологии и мистицизме Восток как начало, восходящее солнце, начинающийся день (темпоральный аспект) тесно увязывался с начальным безгрешным этапом человеческой истории, протекавшим в раю, который находился на востоке. Отсюда идея пространственно-временного движения цивилизаций с востока на запад, как в историческом плане, так и в теолого-эсхатологическом. Так, например, Северпан Габальский в IV в. писал: «Бог смотрел в будущее и поэтому поместил этого человека именно здесь [т. е. в раю на востоке. — А. П.], чтобы он смог понять, что подобно небесному свету, который движется к западу, и род человеческий стремится к смерти; но поскольку известно, что звезды снова загораются на востоке, вполне оправданным будет ожидать и воскрешения из мертвых» (De mundi creatione, 5; ср. также: Hugo S.-Vict. De arca Noë morali, 4, 9). Имея, по-видимому, в виду карту мира, ориентированную на восток, Гуго Сен-Викторский описывает ковчег как обращенный носом на восток, кормой — на запад, «чтобы расположение мест вместе с порядком времен проистекали из одного и того же начала и конец мира совпадал с концом света» («ut... ab eodem principe decurrat *situs locorum cum ordine temporum*, et idem sit finis mundi, qui est finis saeculi», De arca Noë mystica, 14).

Любопытно, что юг и восток, ассоциированные в религиозно-мифологической традиции тюрков Южной Сибири с верхним миром, а запад и север — с нижним миром трехчастного вертикального космоса, также пересекаются с представлениями о будущем, настоящем и прошлом. В то время как средний мир, в котором живут люди и происходит соединение неба и земли, ассоциируется с настоящим временем, живущим поколением, стволом дерева, средним течением реки, подножием горы, в свою очередь, верхний мир — это небо, будущее, потомки, крона дерева, истоки реки, вершина горы, а нижний — земля, прошлое, предки, корни дерева, устье реки, пещера (Львова и др., 100—101). Так вертикальное и горизонтальное членения мира накладываются на представление о времени (см. также: Tuan, Space, 35).

Глава 9. HOMO SAPIENS И АРХЕТИПЫ ВОСПРИЯТИЯ ПРОСТРАНСТВА

«Different peoples conceive space and time differently, but no comparative study of their concepts can yield the origin of the categories of space and time».

Needham R. Introduction // Durkheim/Mauss, XXVII

* * *

Ἄνθρωπός ἐστι πάντων χρημάτων μέτρον
(Человек есть мера всех вещей).

(Протагор, 74 B 1)

Пессимизм приведенной цитаты известного этнолога, с одной стороны, облегчает ответственность того, кто приступает к рассмотрению таких трудноразрешаемых проблем, как происхождение представлений человека о времени и пространстве, с другой же — побуждает к дальнейшим поискам в этом направлении. Я вовсе не считаю, что представленное на суд читателя исследование как-то существенно прояснило эти загадочные феномены бытия; возможно, однако, что собранный воедино материал из различных архаических культур поможет будущим исследователям посмотреть на проблему еще под одним углом зрения, представленным на этих страницах.

Прежде всего наши материалы демонстрируют, на мой взгляд, качественное принципиальное *единство* человечества (по крайней мере в его евразийской части, которая рассматривалась в книге, и лишь в одном — «ориентационном» — аспекте). Исследователям традиционных архаических обществ известно это «явление всемирного сходства форм и категорий мышления, религиозных представлений, обрядовой жизни, языков и фольклора» (Пропп, Фольклор, 22).

Д. С. Раевский, говоря о мифологических универсалиях, справедливо пишет: «...Единообразие объектов и способов осмысления, порожденное характером социальной практики, присущей эпохе формирования мифологического взгляда на мир, предопределило весьма важную роль подобных универсалий и в мифологическом мировосприятии более поздних эпох — из-за достаточной консервативности мифологического мышления. Широкое исследование различных мифологических традиций, осуществленное в науке в последние десятилетия, наглядно продемонстрировало высокую степень близости присущих им моделей мира: в самых разных культурах обнаруживается достаточно стабильный набор однотипных ключевых структур. К наиболее выразительным примерам таких универсалий относится представление о трех-

членной по вертикали и четырехчленной в горизонтальном срезе структуре пространства, находящее выражение в так называемой концепции мирового дерева, описывающей мироздание во всей совокупности доступных древнему сознанию аспектов» (Раевский, Модель, 80).

Примерно так же видят проблему археологи, которые пишут о «вневременном и внепространственном изоморфизме погребального обряда»: «...определенные виды погребений как бы не имеют „исторического детства", ибо их формы повторяются с древности до современности и уже в мустье известен фактически полный набор их основных вариантов» (Смирнов, Морфология погребения, 218).

Вместе с тем часто исследователи конкретных стран, культур и народов подают пространственные представления «своих» стран как нечто специфичное, уникальное, местное, своеобразное. Наглядный образец такого подхода можно найти, например, в блестящей работе И. П. Вейнберга «Человек в духовной культуре древнего Ближнего Востока» (М., 1986). С одной стороны, Вейнберг отмечает (с. 63) «устойчивость и универсальность мифологем „мирового дерева" и „мировой горы"», приводя в пример греческий Олимп, японскую Фудзи и картины Чюрлениса, проводит широкие сравнения элементов древних культур, например, западноевропейского (по работам А. Я. Гуревича) и русского (по работам Д. С. Лихачева) средневековья, с другой, — подает типичные для многих древних культур характеристики (например, круг, квадрат, центр, ось, периферия) как специфичные именно для Ближнего Востока (например, с. 73). Так же и Л. А. Лелеков, анализируя устройство гробниц у иранцев, греков, индийцев и древних славян, отмечает как специфически индоевропейскую модель космоса, состоящую из круга (неба), вписанного в квадрат (земля) (Лелеков, Отражение, 7—8). Специфически «своей» такую модель мира смогли бы назвать и многие другие древние народы. Этот упрек относится и к замечательным трудам Ж. Дюмезиля, напрасно, по-видимому, считавшего принцип троичности «привилегией» только индоевропейских народов (см. критику в: Голан, 147—148). Наше исследование показывает, что большое число подобных символов следует рассматривать как основополагающие и универсальные элементы мировоззрения практически любой архаической культуры.

Неслучайно выдающиеся представители семиотической науки в нашей стране Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров, реконструируя семиотические системы праславянской модели мира, отмечают: «Набор основных семиотических противопоставлений, независимо реконструируемый для праславянского, оказывается в существенных чертах совпадающим с противопоставлениями, характерными для ряда других... традиций (таких, как многие сибирские, финно-угорские, некоторые тюркские, а также географически никак не соприкасающиеся с евразийским культур-

ным ареалом)» (Иванов/ Топоров, Славянские... системы, 9; ср. с. 192—193).

В науке до сих пор при объяснении сходства некоторых элементов в различных культурах существуют и борются друг с другом две точки зрения. Согласно одной, идеи и представления распространяются путем заимствования («diffusion of culture») благодаря культуртрегерской роли некоторых народов (обычно все выводится с Ближнего Востока и из Месопотамии). «Диффузионизм» возник еще в XIX в., но до сих пор популярен в некоторых научных школах (ср. высказывание К. Хентце в 1964 г.: «Кто перед лицом многих впечатляющих фактов осмелится отстаивать фикцию, будто великие цивилизации Индии, Китая, древней Америки возникли независимо друг от друга, независимо от таких древних центров, как Месопотамия и Египет?»; цит. по: Евсюков, Мифология, 14)

По другой теории, многие широко распространенные взгляды, представления и верования есть спонтанная реакция человеческого разума на окружающие его природные условия («independent invention»); они являются «естественными», «элементарными» и «очевидными». При такой исходной предпосылке важными оказываются онтогенетические исследования детской и примитивной психологии, личный опыт ученого и т. д. Согласно второй теории, человеческий разум в сходных условиях работает сходным образом, продуцируя сходные результаты (см. Seidenberg, 270; сам Зайденберг придерживается «диффузионистской», а не «психологической» теории).

К. Г. Юнг писал о «поразительном сходстве человеческих душ всех времен и народов». «Фантазии, имеющие архетипическую структуру, возникают самопроизвольно и в любое время и в любом месте, даже если всякая возможность для их заимствования отсутствует» (Юнг, Психологический комментарий, 12; ср.: Юнг, Архетип, 65, 165; ср. также: Leroi-Gourhan, 2, 167 об упорядочивающей деятельности человека, преодолевающего хаос, как причине структурно-семантического сходства в планировке поселений, городов и храмов во всем мире).

Возможны и смешанные подходы (ср., например, высказывание И. М. Дьяконова о сходстве мифологий: «Обнаружить общее в мифах разных первобытных и древних народов сравнительно нетрудно: эта общность объясняется одинаковыми средствами, с которыми разные древние народы подходили к познанию мира, и одинаковостью наиболее важных явлений, требовавших осмысления; отчасти же сходство объясняется также передачей и заимствованием отдельных мифологических сюжетов», см.: Мифологии древнего мира, 15; критику обоих направлений — и «эволюционистов», и «диффузионистов» см.: Леви-Строс, Структурная антропология, 17).

В своей недавней книге А. Голан, отвергая как эволюционную, так и диффузионистскую теории, видит в поразительном сходстве многих

графических, скульптурных, архитектурных и идеологических феноменов, широко распространенных в Старом и Новом Свете в посленеолитическое время, наследие некоей неолитической религии ранних земледельцев, локализуемой на Ближнем Востоке и в Юго-Восточной Европе в XII—IV тыс. до н. э., которая и породила все эти символы. В эпоху бронзы многие из них будто бы были переосмыслены, но многочисленные пережитки сохранились вплоть до наших дней (Голан, 8—10, 242—249 et passim).

Не вдаваясь в анализ предложенной Голаном гипотезы, отмечу только, что символы пространственной структуры мира (квадрат, крест, крест в квадрате или круге, свастика и т. д.) настолько естественны при символическом кодировании пространственных отношений со времен неолита (если не раньше), что в данном случае нет нужды устанавливать место и время их возникновения: они появляются в любом уголке земного шара и в любое время, когда возникает нужда в такой процедуре; в этом убеждает и конкретный анализ указанных символов, проведенный самим Голаном (в частности, он отмечает, что «знак земли в виде четырехугольника — один из немногих неолитических символов, сохранивших свою семантику в последующие эпохи» — Там же, 87). Да и когда Голан пытается представить механизм наследования неолитических религиозных идей (см. с. 12: «Эти верования, а также существующие символы заимствовались племенами соседних территорий и распространялись дальше, — правда, при этом ослабевая и искажаясь»), он, во-первых, невольно переходит на позиции диффузионистов, во-вторых, ярко демонстрирует, что его теория никак не относится к символам пространства: графемы космоса, отражающие страны света, в Китае или в Америке нисколько не «слабее и искаженнее», нежели на Ближнем Востоке!

Думается, что наше исследование, собрав воедино пространственные представления и навыки многих культур, пусть только в ориентационном аспекте, помогает выявить, что́ же общее, «архетипическое» свойственно всем культурам, составляет, действительно, неотъемлемую принадлежность менталитета homo sapiens и обладает конечным набором возможных вариантов, а что́ специфично именно для данной культуры.

Для нас существенно наблюдение, что «с появлением современного человека как биологического типа, т. е. кроманьона, с верхнего палеолита, психобиологический механизм восприятия пространства и времени в принципе не меняется независимо от языковых форм выражения пространственно-временных отношений. Меняется, развивается социально-культурный статус этих категорий, их роль в понимании и объяснении мира. Он существенно зависит от того, какое бытие получают пространство и время в человеческой культуре» (Попович, Мировоззрение, 109).

Специфичным является тот набор и та комбинация предсуществующих возможных вариантов, которые оказались востребованы данной культурой в соответствии с конкретно-историческими условиями и природно-географической средой, характерной для данной культуры. Различные культуры в разной степени использовали возможности символической классификации явлений жизни, основанной на четырех странах света, но ни одна из них не прошла мимо них. Так, Дж.-Ф. Туан, сравнивая западный и восточный ареалы евразийского пространства, отмечает: «Although Occidental culture did not build a well-articulated cosmological system based on the cardinal points, these points nonetheless appeared repeatedly in the conceptualization and construction of various kinds of symbolic space» (Tuan, Space, 93—95).

Задача вычленения локальных вариантов всеобщих универсалий стоит и перед представителями смежных сфер культурологии. «Универсальность, глобальное распространение подобных [пространственных. — А. П.] структур сочетается со специфичным для каждой культурной традиции способом их выражения, символического кодирования (при этом сам набор кодов также, как правило, достаточно однотипен, оригинальны лишь способы организации его элементов и их выбор). Поэтому выявление подобных универсалий и способов их выражения в текстах, принадлежащих какой-либо культурной традиции, имеет значительно бо́льшую, чем может показаться на первый взгляд, информативную ценность при изучении присущей данной традиции знаковых систем: только осуществив этот этап исследования интересующей нас мифологической модели мира, можно подойти к уяснению ее специфики» (Раевский, Модель, 30).

Коснувшись вопроса выбора той или иной модели загробного царства в разных архаических культурах, Э. Б. Тайлор констатировал: «Каждый раз, когда перед человечеством возникал вопрос, допускавший несколько одинаково правдоподобных ответов, оказывалось, что в различных странах он решался по-разному... На вопрос, почему в одной стране люди выбирали жилищем отлетевших душ землю, в другой — подземные области, в третьей — небо, бывает часто очень трудно ответить. Но мы, по крайней мере, можем наблюдать, как люди много раз принимались за этот вопрос и из трех или четырех подходящих ответов один народ остановился на одном, другой — на другом, а некоторые принимали их по нескольку раз» (Тайлор, 285; ср. с. 291: «Правда, в различных странах встречаются сходные представления этого рода, но это сходство, вероятно, в значительной степени обязано своим происхождением самостоятельному воспроизведению одной и той же, в сущности, крайне естественной мысли»).

Принципиально важен в этой связи вопрос о заимствованиях. Так, к примеру, важный для сакральной ориентации по странам света вопрос о параллелизме макрокосма и микрокосма может в этой связи рас-

сматриваться совершенно различно. И, если, например, Р. Вертело считает, что сама эта концепция была заимствована древними китайцами с Ближнего Востока (Berthelot, 24, 41, 118, 163, 34), то более корректной кажется мне позиция критикующего его П. Уитли, который писал: «Some of these beliefs were as ancient as man himself; they were beliefs that had taken their rise coevally with the human mind, and had become so inextricably interwoven with the pattern of human thought that they were not consciously recognized as beliefs at all. Rather they inhered in the texture of life itself, so that symbolism was the natural and universal mode of thought» (Wheatley, 416).

Таким образом, едва ли китайское учение об элементах и параллелизме сходных явлений можно рассматривать как заимствование, ведь эта мысль (the pattern of human thought) не только общеазиатская — она господствовала и в греческой мантике, и в римской, и в мусульманской, и в современной астрологии; встречается она и в древней Мексике, и у индейцев (ср.: Durkheim/Mauss, 76; Eberhard, Beiträge, 83). Недаром выдающийся русский этнограф А. М. Золотарев обнаруживал в классификационных моделях мира (особенно в дуальных противопоставлениях) различных архаических культур земного шара наличие «готового трафарета», своего рода предсущих матриц, задававших сходные параметры моделей мира (Золотарев, 291). С помощью этих «трафаретов» человечество совершает «путь от семиотического хаоса... к модели как-то организованного мира» (Иванов/Топоров, Славянские... системы, 216).

Что касается непосредственно нашего предмета — ориентации по странам света, то, на мой взгляд, поразительное единство моделей мира, отмечаемое исследователями различных аспектов архаического мировоззрения, приводит к выводу о существовании неких *архетипов*, заложенных в сознании и поведении человека и заданных его природой и действием общих и специфических законов природы.

Основополагающими и универсальными элементами сознания и поведения архаического человека следует признать его способность и стремление структурировать окружающее его пространство. Это структурирование, на мой взгляд, исходит, прежде всего, из природы человеческого тела — наличия у него симметрии правого и левого, передней и задней сторон, что создает четырехчленную систему ориентирования. Наличие земного тяготения при вертикальной позиции фигуры человека автоматически приводит к различению верха и низа. При этом психологически человек полагает себя в центр любого пространственного континуума. Так, homo sapiens оказывается изначально в состоянии различать пять горизонтальных пунктов (центр и четыре стороны) и три вертикальных (верх, низ и тот же центр).

Эти природно-биологические параметры эгоцентрической (антропоцентрической) ориентации в пространстве естественным образом наложились на явления окружающего человека природно-космического универсума. Видимое движение по небесной сфере солнца — главно-

го подателя жизни на Земле — маркировало для человека два, а позже четыре важнейших пространственно-временных элемента жизни на Земле. Я имею в виду дихотомию «восток (или южная полусфера горизонта) — запад (или северная полусфера); во временном аспекте это разделение совпадает с понятиями «день-ночь» и «лето-зима». Эта двоичная система автоматически усложнялась путем перпендикулярного разделения двух половинок в соответствии с четырехчастным принципом антропоцентрической ориентации; так появились четыре страны света, четыре времени суток, четыре годовых сезона. Именно эта природно-биологическая и космическая четырехчастность стали стержнем, каркасом, на который позже наслаивались многочисленные классификационные ряды явлений окружающего человека мира, включая и социальные характеристики.

Исследователи архаического мышления отмечают принципиальную негомогенность и ненейтральность пространства (и времени), характерные для мифопоэтических представлений в отличие от позднейшего изотропного и гомогенного абсолютного пространства Ньютона (см., например: Топоров, Первобытные представления, 14—15; Он же, О ритуале, 13—14). Так, высшей сакральной ценностью в архаических представлениях обладал Центр (космоса, страны, города, дворца, жилища, алтаря и т. д.). На мой взгляд, четыре страны света занимают второе место в иерархии пространственной аксиологии, вычленяя в недифференцированном иначе пространстве важнейшие точки относительно сакрального центра, связанные как с ориентацией относительно человеческого тела, так и с движением важнейшего для жизни человека небесного светила — Солнца.

Отражением этой четырехчастной структуры мира — своего рода космограммами — следует, по-видимому, считать такие первичные и широко распространенные в архаичных культурах символы, как крест, квадрат (или ромб), свастика и их более сложные варианты — мандала и лабиринт. Эти универсальные сакральные символы также архетипичны для человека и его ви́дения мира.

В большинстве древних культур Евразии мы обнаруживаем сакрально-ритуальную практику, в соответствии с которой движение слева направо (по часовой стрелке, т. е. по движению Солнца на небосклоне) отражало благоприятность и жизненную силу соответствующего ритуально-магического действия, в то время как обратное движение (часто связывавшееся с месячным движением Луны) имело отрицательное для жизни значение и употреблялось в обрядах, используемых в общении с загробным миром, царством мертвых и самими покойниками. Эти два вида движения относятся к явлениям дуализма, свойственного раным культурам. Движение направо в этом контексте воспринималось в одном ряду с такими понятиями, как правое, мужское, солнечное,

южное, теплое, доброе, а обратное — как левое, женское, лунное, северное, холодное, злое.

Для архаических культур северного полушария Земли можно констатировать также предпочтение, оказываемое двум странам света — востоку и югу, что связано с особенностями годового и ежедневного движения Солнца — источника всяческой благодати: появление солнца из-за горизонта на востоке и его прохождение через зенит в южной четверти горизонта для большей части года противопоставлялись его заходу (умиранию) на западе и «непоявлению» на севере. На юге Евразийского континента бóльшую роль играл восток, на севере, где южная манифестация Солнца была более очевидной, важнее оказывалась именно южная сторона (ср.: Ярмоленко, Роль речи, 71; Гачев, 99: «это с углом склонения солнца и стран света сопряжено: чем ближе к югу, к экватору, тем больше по расстоянию параллель, тем резче распределены восток и запад... Так что космос белых ночей — космос невыраженного востока — запада...»).

Наше представление об «архетипе» восприятия пространства как четырехчленного, построенного на дупликации бинарного восприятия окружающего мира, ориентированного на страны света и соотнесенного с движением Солнца, определенным образом коррелирует с «архетипами» К. Г. Юнга, которые, в свою очередь, имеют длительную историю в человеческой мысли. Прообразами этих «архетипов» были и платоновские «эйдосы», и архетипы Филона Александрийского, Иринея, Дионисия Ареопагита, и «идеи» Августина, и «априорные идеи» Канта; в современной науке близки юнгианским архетипам «мотивы» мифологической школы, «коллективные представления» и «категории воображения» Дюркгейма, «образцы поведения» бихевиористов, «готовые матрицы» Золотарева (Юнг, Архетип, 98—99, 165—166; подробнее см.: Мелетинский, Поэтика, 62—69). К этому ряду аналогий и предшественников юнгианского архетипа я бы добавил еще эпикурейское понятие πρόληψις, которое Цицерон переводит как anticipatio и толкует как «некоторые восхищенные душою представления о вещах, представления, без которых никому невозможно ни понять, ни исследовать, ни рассудить» (Cic. De nat. deor 1, 16, 43, ср.: Diog. Laert. 10, 33: « *пролепсис* — нечто вроде постижения или верного мнения, или понятия, или общей мысли, заложенной в нас, иначе говоря — память о том, что многократно являлось нам извне»).

Юнг понимал архетип как определенную «возможность представления и действия», «априорную идею», коренящуюся в недрах подсознания человека, отражающую «коллективное бессознательное» и наследуемую в истории наподобие наследования элементов человеческого тела (Jung, Collected Works, 9, 1, 43—70). В этом смысле «архетипическим» можно считать и представление о пространстве и ориентации по странам света, проанализированное в настоящем исследовании (четверичность при-

знается архетипической и Юнгом, см. подробнее в главе «Постижение пространства»). Подобно тому, как представление о «сакральном Центре» виделось М. Элиаде «архетипом» архаического мышления (Eliade, Kosmos, 25—29), так и представление о четырех странах света относительно этого центра следует признать одним из основополагающих архетипов сознания человека.

В связи с выявленной «архетипичностью» представлений архаического человека о пространстве становится реальной и обоснованной возможность, в виду фрагментарности дошедшей до нас картины мира большинства народов древности, дополнять недостающие звенья традиции, исходя из структурно сходных элементов, сохранившихся в других культурах в более полном виде.

* * *

Евразия, как известно, расположена в Северном полушарии. Это означает, что солнце при своем годовом движении для большинства евразийских цивилизаций совершает видимый путь по *южной части* небесного свода, приходит *с юга*, принося живительное тепло летом, а уходя *на юг*, вызывает умирание природы, зиму и холод. Отсюда естественное для евразийцев положение наблюдения за движением солнца и других созвездий с севера на юг, т. е. наблюдатель как бы находится на севере и смотрит на юг, солнце же восходит слева и заходит справа. Такое положение зафиксировано в Китае, на Ближнем Востоке, в Египте и Риме, у большинства северных евразийцев.

Для проверки этого вывода следует привлечь материалы из архаических культур Южного полушария, которые должны были бы показать особый интерес и «симпатию» к северному направлению. И действительно, даже беглое обращение к этому материалу подтверждает наше предположение. Так, у американских майя вертикальная ось вселенной совпадает с направлением север-юг в горизонтальной плоскости координат и север отождествляется с верхом и небом, а юг — с низом и преисподней (Gossen, 18, 19, 33; Coggins, Shape, 727—739; Coggins, Zenith, 111—123 с литературой вопроса). При этом предполагается, что майя пришли в Мезоамерику (циркумэкваторную зону) с юга, принеся свой календарь и космологические представления, обусловленные реалиями южных широт (Coggins, Zenith, 113).

Город инков Куско (как и некоторые другие инкские города) делился на две части — Нижний и Верхний, что отражало древнее деление на две фратрии. Свидетельства древних авторов дают возможность построить цепочку бинарных оппозиций, в которой противопоставлению верх-низ у инков соответствует пара правый-левый, а также север-юг вместо обычного для нас юг-север. Приведшие этот факт Вяч. Вс. Ива-

нов и В. Н. Топоров прямо отмечают: «обратная роль севера здесь может быть связана с тем, что речь идет о Южном полушарии, где отношения в паре север-юг должны быть обратными по сравнению с тем, что устанавливается для Северного полушария» (Иванов/Топоров, Славянские... системы, 206; ср. с. 208 о юге как «злой» стороне у австралийского племени аранта).

У современных цоцилей (Tzotzil), по наблюдениям этнографов, восток и север характеризуются как сторона восхода солнца, тепла, добра и мужского начала, а запад и юг — как сторона захода солнца, холода, зла и женского начала (Gossen, 34—35). Естественно, что ритуальный обход у них совершался в направлении против часовой стрелки, т. е. в обратном, чем у евразийцев порядке, хотя и «по солнцу» (т. е. имеется «посолонь», но не «прадакшина»). Таким образом, при сохранении того же значения востока и запада, север и юг в северном и южном полушариях меняются своими характеристиками (это заметили еще египтяне, греки и римляне, ср.: Марк Манилий, 38 о народах Южного полушария: «они согреты светом того же Солнца, хотя тени их направлены в противоположную сторону; на обращенном небе созвездия встают для них справа и заходят слева»). Это означает, что в вопросах ориентации по странам света наши выводы могут быть действительны в полной мере (как архетип) для культур только Северного полушария (интересно, что редкие предпочтения левой руки по сравнению с правой отмечаются исследователями, в основном, в Африке и Австралии, т. е. в Южном полушарии, см.: Иванов, Левый и правый, 44; не связано ли это также с «инверсией» стран света?).

Но и в далекой от Старого Света Америке, независимо от месопотамской, ближневосточной или античной европейской культур, архаические народы развивали удивительно похожие представления о пространстве, которые показывают их архетипичность для всего человечества. Ниже приведено описание таких представлений у ацтеков, и как же оно напоминает то, с чем мы имели дело в I части нашей работы!

«В качестве первого проявления своего реального бытия он [Верховный бог ацтеков. — А. П.] породил четырех сыновей, именуемых Тезкатлипоки (курящиеся зеркала), — белого, черного, красного и синего. Эти боги и составляли первичные силы, которым предстояло сотворить историю мира... Их имена, символизирующие иногда элементы природы, иногда — четыре стороны света, а в иные времена — хронологические эпохи, находящиеся под их влиянием, позволяют верховному богу продолжать свою многообразную деятельность» (Леон-Портилья, 436—437). «Земля представляет собой большой диск, расположенный в центре мира, простирающегося горизонтально и вертикально. Вокруг земли — безбрежная вода, из-за которой весь мир „полностью окружен водой“. Земля и ее безбрежное водное кольцо разделены на четыре квад-

ранта или сектора, которые, начинаясь от центра мира, простираются до тех мест, где вода соединяется с небом и получает имя „небесные воды". Четыре великие части исполнены символов. Восток, страна, где восходит солнце, есть область света и плодородия, символизируемая белым цветом; север есть область смерти, черный сектор мира; запад — обитель солнца, область красного цвета; и, наконец, слева от солнечного пути, находится юг, область шипов и голубого цвета... Прежде всего они [боги, порожденные Верховным богом. — А. П.] представляют собой четыре силы, четверку Тезкатлипоков, каждый из которых эквивалентен одному из четырех элементов — земле, воздуху, воде и огню (весьма интересная параллель с классической греческой и индийской философией). Они действуют из четырех частей света...» (Там же, 442—443; ср.: Кинжалов, 519—520).

ВЫВОДЫ

Поскольку вся Вторая часть работы представляет собой попытку проанализировать и сделать выводы из представленного в Первой части материала, попытаюсь здесь максимально обобщить столь разнообразные, разнородные и разноплановые выводы, к которым удалось прийти в этой работе.

— Ориентация по странам света играла большую роль в жизни и идеологии архаических обществ, охватывая своим воздействием все сферы деятельности древнего человека.

— По странам света ориентировались, назывались и истолковывались отдельные части космоса, страны, области, города, царские дворцы, храмы, культовые площадки, жилища, военные лагеря, поселения, земельные участки и погребения. Ориентации подлежали различные культовые действия — молитвы, процессии, инициации, жертвоприношения и прочие обряды. В некоторых сообществах регулировалась ориентация даже простейших бытовых действий — плевания, справления нужды, позиции тела во время сна и т. д.

— Изучение генезиса этого явления приводит к выводу, что ориентация в пространстве принадлежит к одной из первичных биолого-психологических и деятельностных функций человека в процессе освоения им окружающего мира.

— Все системы ориентации основаны на нескольких архетипических для homo sapiens пространственных представлениях, простейшим из которых является четырехчастное членение пространства, произведенное из центра (принцип креста).

— Эти представления обусловлены изначально биологическими особенностями человеческого тела, закрепились в психике человека, затем наложились на природно-космическое окружение его (например, точки движения Солнца по небосклону) и, наконец, были перенесены на социальную действительность. Таким образом, ориентация по странам света оказывается следствием, с одной стороны, биологической природы человека, с другой, — космического порядка, в который оказалась встроена Земля (ее вращение, расположение земной оси, смена дня и ночи, направление видимого движения Солнца и других небесных тел и т. д.).

— Архетип кватерности (выделенный еще К. Г. Юнгом) является поэтому абсолютной и универсальной идеологемой человечества и появляется независимо от взаимовлияний в любой точке Земного шара.

— В архаических обществах представление о четырех странах света в значительной мере сакрализуется, отражая соответствие и взаимодействие макрокосмических и микрокосмических явлений и процессов.

— Пространственные представления в своей ориентационной части явились основой символической классификации, которая пронизывала все сферы жизни человека и в которой на четыре страны света и центр накладывались как на матрицу символические ряды элементов, цветов, времен года, животных и т. д. Ориентация по странам света в культовых действиях и сакральном строительстве играла важную роль в космизации земных явлений.

— При существовании различных вариантов сакральной и бытовой ориентации, т. е. при предпочтении какой-то одной страны света как особенно сакральной, в большинстве культур таковыми оказываются восток и юг. Восток выступает в качестве сакральной стороны у большинства индоевропейских, семитских и тюркских народов; в определенной степени священной она оставалась и для всех прочих древних обществ, ибо на востоке вставало Солнце, почитаемое всеми народами.

— Понятие единой общенациональной (или общерелигиозной) ориентации допустимо, но следует признать более распространенным существование нескольких систем в рамках одной культуры, которые борются, вытесняя друг друга, накладываясь одна на другую. Они могут сменять друг друга, использоваться в разных сферах (например, в погребальных культовых действиях ориентация может быть противоположной той, которая употребляется в других обрядах), заимствоваться из других культур, насаждаться извне. Моноориентированность культур — явление редкое.

— Для человека Северного полушария (в данном случае это устанавливается на примере Евразии) восток и юг стали сакральными направлениями par excellence, поскольку отражали наиболее благоприятные пункты прохождения Солнца — подателя жизни — по его эклиптике. Чем далее на север простиралась среда обитания той или иной архаической культуры, тем большее значение приобретал юг, оттесняя на второй план восток, господствующий в более южных широтах. По-видимому, в архаических культурах Южного полушария благоприятными и потому сакрализованными сторонами выступают восток и север.

— С древнейших времен человек научился наблюдать в календарных целях за движением Солнца, чему свидетельством служат ориентированные по странам света и по различным точкам эклиптики палеоастрономические обсерватории (типа Стоунхенджа), находимые по всему миру.

— Огромным значением Солнца объясняется и тот факт, что в культах, церемониях, гаданиях и других ритуальных действиях большинства евразийских культур движение по Солнцу (слева направо) считается благоприятным, жизнеутверждающим, несущим благодать; обратное движение в рамках двоичной классификации, где мужское противопоставлено женскому, солнце — луне, связано с лунарной идеологией и женским началом.

— В контексте дуальных оппозиций, пронизывающих все космологические, религиозные, этические и эстетические категории архаического сознания, важную роль в ориентации по странам света играют также оппозиции правое/левое, переднее/заднее, верх/низ, которые часто выступают коррелятами стран света, обнажая изначальный психосоматический и антропоцентрический взгляд на окружающую среду.

— Сравнение ориентационных систем древних культур Южной Евразии и народов Северной Евразии выявляет принципиально важную закономерность: большинство южных культур имеет определенную склонность к северу, северной части земли, горизонта, космоса; эта сторона земли считается лежащей «выше», там помещаются высокие горы, там чаще всего бывает резиденция богов (ср. взгляды индийцев, жителей Месопотамии, мандеев, иудеев, манихеев, греков, этрусков, римлян); и наоборот, у народов Северной Евразии север почти повсеместно считался «низким», «задним», связанным с царством мертвых и т. д., в то время как югу приписывались противоположные — положительные и «высокие» качества (кельты, германцы, славяне, финно-угры, тюрки, монголы). На мой взгляд, основой таких представлений могла стать великая евразийская горная цепь, не только разграничивавшая народы Северной и Южной Евразии, но и определившая направление сакральной ориентации к этим горам при возникновении ориентационных систем. Горы жителями равнин всегда воспринимались как locus sacer, как освященное присутствием божества место, как резиденция небесных богов, как место соединения двух миров — среднего, человеческого и верхнего, небесного, божественного.

— Рассмотренные в работе сакральные графические знаки и фигуры (круг, квадрат, крест, свастика, мандала, лабиринт и др.), имевшие широкое распространение в большинстве архаических культур, оказываются универсальными символами пространственных концепций и представлений; например, крест, вписанный в круг или квадрат, представляет собой простейшую и архетипическую космограмму, воспроизводящую идею центра и четырех стран света.

— Трехчленная структура, свойственная вертикальной оси архаического космоса (верхний небесный мир богов, средний земной мир людей и нижний подземный/подводный мир демонов и умерших), тесно связана с четырехчленной горизонтальной структурой, ориентированной по странам света. Вертикаль может опрокидываться на горизонталь и задавать ей свои параметры. «Верх» в таких случаях оказывается идентичным с «передом».

— Этой связью объясняется существование в качестве зооантропоморфных символов стран света трех животных (воздушной среды, земной и подземной/подводной) и человека. Такую символическую классификацию мы обнаруживаем в различных культурах Евразии; особенно

ярко она проявилась в Китае, на Ближнем Востоке (в Библии), в Исландии.

— Являясь общим мерилом времени и пространства, Солнце и Луна задают параметры обоим факторам бытия, что обуславливает их единство, взаимосвязь и взаимовлияние (единую терминологию, отождествление темпоральных и спатиальных характеристик при ориентации во времени и пространстве и т. д.). Примечательно, что на Ближнем Востоке и в Месопотамии переднее (восточное) отождествлялось с прошлым, а заднее (западное) — с будущим, что прямо противоположно современному представлению о будущем.

— Ориентация умерших и, соответственно, могил была тесно связана с религиозно-мифологическими представлениями о локализации царства мертвых, которые, в свою очередь, часто обусловлены движением Солнца, «умирающего» на западе и «возрождающегося» на востоке.

Рассмотрение ориентации по странам света в широком культурологическом контексте позволяет взглянуть на историю архаической культуры с еще одной, новой точки зрения и более полно понять мышление, духовный мир и представления древнего человека. Выявление универсальных категорий в постижении пространства подводит нас также к пониманию наиболее общих архетипов сознания homo sapiens.

БИБЛИОГРАФИЯ

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВВ — Византийский временник. Москва
ВГО — Всесоюзное географическое общество
ВДИ — Вестник древней истории. Москва
ВЯ — Вопросы языкознания. Москва
ДТС — Древнетюркский словарь. Л., 1969
КСИА — Краткие сообщения Института археологии АН СССР. Москва
КСИИМК — Краткие сообщения Института истории материальной культуры. Москва
МНМ — Мифы народов мира. Энциклопедия в 2—х томах. М., 1980—1982
НКОГК — Научная конференция «Общество и государство в Китае». Москва
ПВЛ — Повесть временных лет
ПСРЛ — Полное собрание русских летописей
РА — Российская археология. Москва
СА — Советская археология. Москва (с 1992 г. — РА)
СЭ — Советская этнография. Москва (с 1992 г. — ЭО)
ТЗС — Труды по знаковым системам. Тарту
ТС — Тюркологический сборник. Москва
ЭО — Этнографическое обозрение. Москва
AAA — Acta Apostolorum Apocrypha. Lipsiae
AI — Acta Iranica. Téhéran; Liège
AJA — American Journal of Archaeology. New York
ANRW — Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung / Hrsg. von W. Haase. Berlin; New York
AR — Ancient Records of Assyria and Babylonia / Ed D. D. Luckenbill. I—II. Chicago, 1926—1927
ARBE — Annual Report of the Bureau of American Ethnology of the Smithsonian Institute. Washington
Ass — Inventarisationszeichen der Assur-Expedition
BA — The Biblical Archaeologist. Cambridge (Mass.); Philadelphia (Penn.)
BSOAS — Bulletin of the School of Oriental and African Studies. London
CCL — Corpus Christianorum. Series Latina. Turnhout
CSCO — Corpus scriptorum Christianorum orientalium. Paris; Leipzig; с 1913 г. Louvain
CSEL — Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. Wien
CT — Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum. London, 1866—1968
DACL — Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. Paris
ERE — Encyclopaedia of Religion and Ethics. Edinburgh; New York
FPR — Fragmenta Poetarum Romanorum / Ed. Em. Baehrens. Leipzig, 1886
GCS — Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten. Leipzig; Berlin
GGM — Geographi Graeci Minores / Ed. C. Müllerus. Vol. I—II. Parisiis, 1855—1859

GV — Gromatici veteres / Ed. F. Blume, K. Lachmann, A. Rudorff. Bd. I—II. Berlin, 1848—1852
ÍF — Íslenzk fornrit. Reykjavík
IM — Imago mundi. The Journal of the International Society for the History of Cartography. London
JbAC — Jahrbuch für Antike und Christentum. Münster
JHS — Journal of Hellenic Studies. London
JRS — Journal of Roman Studies. London
KAH — Keilschrifttexte aus Assur historischen Inhalts (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft). Leipzig
KAV — Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft). Leipzig
KUB — Keilschrifturkunden aus Boghaskòi. Berlin
LÄ — Lexikon der Ägyptologie. Wiesbaden
LThK — Lexikon fur Theologie und Kirche. Freiburg
LXX — Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / Ed. A. Rahlfs. Ed. minor, duo volumina in uno. Stuttgart, 1979
MGH, AA — Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi. Berlin
NSFOu — Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. Helsinki
PEQ — Palestine Exploration Quarterly. London
PG — Patrologiae cursus completus. Series Graeca / Ed. J.-P. Migne. Parisiis
PGM — Papyri Graecae Magicae / Ed. K. Preisendanz. Bd. 1—2. Leipzig; Berlin, 1928—1931 (1. Bd. 2. Aufl. Stuttgart, 1973)
PL — Patrologiae cursus completus. Series Latina / Ed. J.-P. Migne. Parisiis
PO — Patrologia orientalis. Paris
PS — Patrologia Syriaca. Paris
PTS — Patristische Texte und Studien. Berlin
Pyr. — *Sethe K.* Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten. I—IV. Glückstadt, 1936—1939
RAC — Reallexikon für Antike und Christentum. Stuttgart
RÄR — Reallexikon der agyptischen Religionsgeschichte / Hrsg. von H. Bonnet. Berlin, 1952
RE — Pauly-Wissowa-Kroll. Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Leipzig; Stuttgart
RGG — Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 2. Ausg. Tübingen
RGVV — Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten. Berlin; New York
RL — Rivista liturgica. Finalpia; Torino
SBE — Sacred Books of the East / Ed M Muller. Oxford, 1879—1904
SC — Sources chrétiennes. Paris
SPAW — Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Berlin
TU — Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Leipzig; Berlin
Urk. — Urkunden des ägyptischen Altertums. Leipzig
VA — Inventarisationszeichen des Vorderasiatischen Museums. Berlin
Vulg. — Biblia Sacra Vulgatae editionis. Venetiis, 1732
ZA — Zeitschrift fur Assyriologie. Leipzig; Berlin
ZÄSA — Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde. Berlin

ЛИТЕРАТУРА

Авеста в русских переводах (1861—1996) / Сост., общ. ред., примеч. и справ. раздел И. В. Рака. СПб., 1997.

Августин, Аврелий. Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского / Перев. и примеч. М. Е. Сергеенко. М., 1991.

Агеева Р. А. Страны и народы: Происхождение названий. М., 1990.

Адлер Б. Ф. Карты примитивных народов // Труды географического отдела Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. 69. 2. СПб., 1910.

Айхенвальд А. Ю., Петрухин В. Я., Хелимский Е. А. К реконструкции мифологических представлений финно-угорских народов // Балто-славянские исследования. 1981. М., 1982. С. 162—192.

Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980.

Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1992.

Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX — начале XX в. Новосибирск, 1975.

Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири: (Опыт ареального сравнительного исследования). Новосибирск, 1984.

Алексеенко Е. А. Представление кетов о мире // Природа и человек. С. 72—103.

Алекшин В. А. Социальная структура и погребальный обряд древнеземледельческих обществ (по археологическим материалам Средней Азии и Ближнего Востока). Л., 1986.

Алиев И. История Мидии. Баку, 1960.

Алпатов М. Композиция в живописи. Исторический очерк. М.; Л., 1940.

Ананьев Б. Г., Рыбалко Е. Ф. Особенности восприятия пространства у детей. М., 1964.

Анисимов А. Ф. Космологические представления народов Сенера. М.; Л., 1959.

Анисимов А. Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. Л., 1958.

Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. СПб., 1914.

Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев. Л., 1924.

Антес Р. Мифология в древнем Египте // Мифологии древнего мира. М., 1977. С. 55—121.

Антоненко В. Ф. Заметки к солярной интерпретации мифологии ведийского Индры (по материалам третьей мандалы «Ригведы») // Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979. С. 89—98.

Антонов Н. К. Материалы по исторической лексике якутского языка. Якутск, 1971.

Антонова Е. В. Обряды и верования первобытных земледельцев // Религии древнего Востока. М., 1995. С. 3—33.

Антонова Е. В. Орнаменты на сосудах и «знаки» на статуэтках анауской культуры (к проблеме значения) // Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье. История и культура. М., 1981. С. 5—21.

Антонова Е. В. Очерки культуры ранних земледельцев Передней и Средней Азии: Опыт реконструкции мировосприятия. М., 1984.

Анучин В. И. Очерк шаманства у енисейских остяков. СПб., 1914.

Анфертьев А. Н. Об историзме в изучении этнографических истоков фольклора // Фольклор и этнография: У этнических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С. 245—252.

Аргуэлес Х. и М. Мандала. М., 1993.

Ардзинба В. Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии. М., 1982.

Арнхейм Р. Искусство и визуальное восприятие / Пер. с англ. М., 1974.

Артхашастра, или Наука политики. М.; Л., 1959 (репринт: М., 1993).

Археоастрономия: Проблемы становления. Тезисы докладов международной конференции (15—18 октября 1996 г.). М., 1996.

Археология Венгрии. Конец II тысячелетия до н. э. — I тысячелетие н. э. М., 1986.

Асеев Ю. С. Архитектура древнего Киева. Киев, 1982.

Атхарваведа. Избранное / Перев., комм. и вступ. статья Т. Я. Елизаренковой. М., 1976.

Афанасьев А. Н. Народные русские сказки. М., 1957.

Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. 1—3. М., 1865—1869 (репринт: М., 1994).

Афанасьева В. К. О своеобразии мышления гадательных вавилонских текстов (Омина по рождению) // Вопросы древневосточной культуры. Даугавпилс, 1982. С. 29—30.

Афанасьева В. К. Шумеро-аккадская мифология // МНМ. 2. М., 1982. С. 647—653.

Аханянова Н. А. К вопросу о мифологической основе солярно-лунарной символики в эпической традиции якутов // Язык — миф — культура у народов Сибири. Вып. 3. Якутск, 1994. С. 194—207.

Ахундов М. Д. Концепции пространства и времени: Истоки, эволюция, перспективы. М., 1982.

Бабков А. Г. Арабская карта XI в. // Труды Туркменского политехнического института. 9. Ашхабад, 1971. С. 136—139.

Бадж Э. А. У. Египетская религия. Египетская магия. М., 1996.

Бадж Э. А. У. Путешествие души в царстве мертвых. Египетская Книга Мертвых. М., 1995.

Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.

Байбурин А. К. Обряды при переходе в новый дом у восточных славян (конец XIX — начало XX в.) // СЭ. 1976. 5. С. 81—87.

Байбурин А. К., Левинтон Г. А. К описанию организации пространства восточнославянской свадьбы // Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы. Л., 1978. С. 89—10.

Балинт Ч. Археология эпохи обретения венграми родины (Часть I) // Проблемы древних угров. С. 112—129.

Бакаева Э. П., Гучинова Э.-Б. М. Погребальный обряд у калмыков в XVII—XX вв. // СЭ. 1988. 4. С. 98—110.

Баран В. Д. Ранні слов'яни між Дніпром і Прип'яттю. Київ, 1972.

Барсов Е. В. Причитания Северного края, собранные Е. В. Барсовым. Ч. I. Плачи похоронные, надгробные и надмогильные. М., 1872.

Бартольд В. В. Сочинения. Т. 2. Ч. 1. Общие работы по истории Средней Азии. Работы по истории Кавказа и Восточной Европы. М., 1963.

Бартольд В. В. Сочинения. Т. 4. Работы по археологии, нумизматике, эпиграфике и этнографии. М., 1966.

Бартольд В. В. Сочинения. Т. 6. Работы по истории ислама и арабского халифата. М., 1966.

Басилов В. Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1985.

Баскаков Н. А. Ареальная консолидация древнейших наречий и генетическое родство алтайских языков // Проблема общности алтайских языков. Л., 1971. С. 315—321.

Баскаков Н. А. Модели тюркских этнонимов и их типологическая классификация // Ономастика Востока. М., 1980. С. 199—207.

Бахилина Н. Б. История цветообозначения в русском языке. М., 1975.

Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М., 1975.

Башилов В. А. Древние цивилизации Перу и Боливии. М , 1972.

Безрогов В. Г. К вопросу о ритуальном поведении короля в раннесредневековой Ирландии (трактат о запретах и привилегиях короля как источник по истории королевской власти) // Проблемы социальной истории и культуры Средних веков. Л., 1986. С. 5—16.

Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М., 1975.

Березкин Ю. Е. Мочика: Цивилизация индейцев Северного побережья Перу в I—VII вв. Л., 1983.

Берндт Р. М., Берндт К. Х. Мир первых австралийцев. М., 1981.

Бертельс А., Бакоев М. Алфавитный каталог рукописей, обнаруженных в Горно-Бадахшанской автономной области экспедицией 1959—1963 гг. М., 1967.

Бируни, Абу Рейхан. Индия. М., 1995.

Бичурин Н. Я. (Иакинф). Китай. Его жители, нравы, обычаи, просвещение. СПб., 1840.

Бичурин Н. Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. I—II. М., 1950—1954.

Блинова Е. А. «Пресветлый престол» (мин тан) как пространственно-административная (землеустроительная) схема // XIX НКОГК. 1988. 1. С. 68—72.

Бобков В. А. Погребальные обряды венгров в эпоху обретения родины на территории Карпато-Дунайского бассейна. Дисс... канд. ист. наук. Будапешт, 1984.

Бобринской А. А. О некоторых символических знаках, общих первобытной орнаментике всех народов Европы и Азии // Труды Ярославского областного съезда. М., 1902. С. 64—75.

Бодде Д. Мифы древнего Китая // Мифологии древнего мира. М., 1977. С. 366—404.

Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи / Перев. с англ. 3-е изд., полностью переработанное. СПб., 1994.

Большаков А. О. Системный анализ староегипетских гробничных комплексов // ВДИ. 1986. 2. С. 98—137.

Большаков О. Г. История Халифата. 1. Ислам в Аравии (570—633). М., 1989.

Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация: Философия, наука, религия. М., 1980.

Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история. Изд. 2-е, исправл. и дополн. М., 1983.

Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Индия в древности. М., 1985.

Боровский Я. Е. Мифологический мир древних киевлян. Киев, 1982.

Боровський Я. Е. Світогляд давніх киян. Київ, 1992.

Брагина Н. Н., Доброхотова Т. А. Функциональная асимметрия мозга и индивидуальное пространство и время человека // Вопросы философии. 1978. 3. С. 137—149.

Брагинская Н. В. Календарь // МНМ. 1. М., 1980. С. 612—615.

Брагинская Н. В. Царь // МНМ. 2. М., 1982. С. 614—616.

Брихадараньяка упанишада / Перев., предисл. и комм. А. Я. Сыркина. М., 1965 (репринт: М., 1992).

Брюсов А. Я. Жилище. История жилища с социально-экономической точки зрения. Л., 1926.

Буддийские памятники Кара-тепе в Старом Термезе. М., 1982.

Буддийский взгляд на мир. СПб., 1994.

Буддистские сутты / Перевод с пали проф. Рис-Дэвидсона, с примечаниями и вступительной статьей. Русский перевод и предисловие Н. И. Герасимова. М., 1900.

Булкин В. А. Большие курганы Гнездовского могильника // Скандинавский сборник. 20. Таллинн, 1975. С. 134—145.

Быков Ф. С. Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае. М., 1966.

Быков Ф. С. Учение о первоэлементах в мировоззрении Дун Чжун-шу: (К проблеме становления конфуцианства) // Китай. Япония. История и филология. М., 1961. С. 117—130.

Бычко А. К. Раннемифологические черты в духовной культуре древних славян // Исторические традиции философской культуры... Киев, 1984. С. 89—103.

Вагнер Г. К. Византийский храм как образ мира // ВВ. 47. 1986. С. 163—181.

Вайнштейн С. И. Мир кочевников центра Азии. М., 1991.

Вайнштейн С. И. Очерк тувинского шаманства // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Сибири. М., 1990. С. 150—195.

Вайнштейн С. И. Происхождение и историческая этнография тувинского народа. Дисс... докт. ист. наук. М., 1969.

Ван-дер-Варден Б. Пробуждающаяся наука. II. Рождение астрономии / Пер. с англ. М., 1991.

Василевич Г. М. Древние географические представления эвенков и рисунки карт // Известия ВГО. 1963. 4. С. 306—319.

Василевич Г. М. Некоторые проблемы ориентации в пространстве в тунгусо-маньчжурских и других алтайских языках // Проблема общности алтайских языков. Л., 1971. С. 223—226.

Василевич Г. М. Ранние представления о мире у эвенков (материалы) // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959. С. 157—192 (Труды Института этнографии АН СССР. Новая серия. 51).

Василевич Г. М. Топонимика Восточной Сибири // Известия ВГО. 90. 1958. 4. С. 324—335.

Васильев В. И. Обрядовая сторона представлений, связанных с рождением ребенка и свадьбой, у ненцев и энцев низовьев Енисея // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Сибири. М., 1990. С. 104—131.

Васильев В. П. Буддизм, его догматы, история и литература. I—III. СПб., 1857—1869.

Васильев К. В. «Хун фань» («Всеобъемлющий образец») об идеальном правителе и его месте в мире // VII НКОГК. М., 1975. 1.

Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.

Васильев Л. С. Проблема цзин тянь // Китай. Япония. История и филология. М., 1961. С. 24—38.

Васильев Л. С. Этика и ритуал в трактате «Ли цзы» // Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988. С. 173—201.

Васубандху. Абхидхармакоша. Раздел первый. Анализ по классам элементов / Перев. с санскрита, введ., комм., историко-философ. исслед. В. И. Рудого. М., 1990 (Bibliotheca Buddhica. XXXV).

Вдовин И. С. Природа и человек в религиозных представлениях чукчей // Природа и человек. С. 217—253.

Вейнберг И. П. Духовная культура Древнего Востока. Даугавпилс, 1986.

Вейнберг И. П. Рождение истории: Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н. э. М., 1993.

Вейнберг И. П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. М., 1986.

Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.

Вениамин (архимандрит). Самоеды мезенские // Архангельские губернские ведомости. 1849. N 11.

Вереш П. Этиологический миф обских угров о происхождении фратриальной организации и их модель мира // Мировоззрение финно-угорских народов. С. 72—78.

Вернадский В. И. Проблемы биогеохимии. 4. О правизне и левизне Л., 1940.

Вертоградова В. В. Архитектура // Культура древней Индии. М., 1975. С. 293—313.

Веселовский И. Звездная астрономия Древнего Востока. М., 1960.

Викторова Л. Л. Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. М., 1980.

Виноградов В. В., Ростунов В. Л., Дорошевский В. Н. Особенности ориентировок захоронений эпохи ранней бронзы центрального Кавказа в связи с годовым движением солнца // Кочевники Азово-Каспийского междуморья. Орджоникидзе. 1983. С. 90—96.

Виноградов Н. Н. Новые лабиринты Соловецкого архипелага. Соловки, 1947.

Виноградов Н. Н. Соловецкие лабиринты. Соловки, 1927.

Виноградова Н. А. Иконографические каноны японской космогонической картины Вселенной — мандала // Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки. М., 1973. С. 65—81.

Винокурова И. Ю. Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX — начало XX в.). СПб., 1994.

Владыкин В. Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994.

Владыкина Т. Г. Приметы и поверья удмуртов о погоде // Фольклор и этнография удмуртов: обряды, обычаи, поверья. Ижевск, 1989.

Володарский А. И. Математические знания в эпоху харапской культуры. Санскрит и древнеиндийская культура // Сборник статей и сообщений советских ученых к IV Всемирной конференции по санскриту. Веймар, ГДР, 23—30 мая 1979 г. М., 1979.

Волчок Б. Я. Протоиндийские божества // Proto-Indica: 1972. Сообщения об исследовании протоиндийских текстов. Вып. II. М., 1972.

Вопросы этнической истории эстонского народа / Под ред. Х. А. Моора. Таллинн, 1956.

Восприятие пространства и времени. Л., 1969.

Восточные славяне. Очерки традиционной культуры / Под ред. К. В. Чистова. М., 1987.

Габышева Л. Л. Пространственно-временная лексика и цветовая метафора в текстах олонхо // Язык — миф — культура народов Сибири. Вып. 3. Якутск. 1994. С. 3—16.

Габышева Л. Л. Функции числительных в мифоэпическом тексте (на материале олонхо) // Язык — миф — культура народов Сибири. Вып. 1. Якутск. 1988. С. 78—92.

Гаджиева С. Ш. Народные представления о звездном небе у кумыков // Историко-астрономические исследования. Минувшее. Современность. Прогнозы. 1988. М., 1988. С. 187—193.

Гаер Е. А. Древние бытовые обряды нанайцев. Хабаровск, 1991.

Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. 1—2. Тбилиси, 1984.

Гаряев Р. М. К вопросу об ориентации русских церквей // КСИА. 155. М., 1978. С. 40—44.

Гачев Г. Образы Индии (Опыт экзистенциальной культурологии). М., 1993.

Гемуев И. Н. Мировоззрение манси: Дом и Космос. Новосибирск, 1990.

Гемуев И. Н. Святилище Халев-ойки // Мировоззрение финно-угорских народов. С. 78—91.

Гемуев И. Н., Сагалаев А. М. Религия народа манси: Культовые места. XIX — начало XX в. Новосибирск, 1986.

Геннинг В. В., Геннинг В. Ф. Метод определения древних традиций ориентировок погребенных по сторонам горизонта // Археология и методы исторических реконструкций. Киев, 1985. С. 136—152.
Георгиева И. Българска народна митология. София, 1983.
Георгиевский С. М. Мифические воззрения и мифы китайцев. СПб., 1892.
Георгиевский С. Принципы жизни Китая. СПб., 1889.
Гессе Г. Игра в бисер. М., 1969.
Гнатюк В. Колядки і щедрівки // Етнографічний збірник. 35. Т. І. Львів, 1914.
Гоголев А. И. Дуализм в традиционных верованиях якутов // Язык — миф — культура народов Сибири. Вып. 2. Якутск, 1991. С. 110—121.
Голан А. Миф и символ. М., 1993.
Голд Дж. Психология и география: Основы поведенческой географии. М., 1990.
Голубева Л. А. Весь и славяне на Белом озере X—XIII вв. М., 1973.
Гольденберг Л. А. У истоков русской картографии // Известия АН СССР. Серия географическая. 1975. 3. С. 130—140.
Горбачева В. В. Осенний праздник ачайваямской группы коряков-оленеводов // Фольклор и этнография народов Севера. Л., 1986. С. 104—115.
Гордон С. Ханаанейская мифология // Мифологии древнего мира. М., 1977. С. 199—232.
Горохова Г. Э. Универсализм раннего даосизма // Дао и даосизм в Китае. М., 1982. С. 12—30.
Грантовский Э. А. Индо-иранские касты у скифов. М., 1960.
Грантовский Э. А. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М., 1970.
Грачева Г. Н. Культовый комплект нганасан // Материальная культура и мифология. Л., 1981. С. 153—168 (Сборник музея антропологии и этнографии. 37).
Грачева Г. Н. Человек, смерть и земля мертвых у нганасан // Природа и человек. С. 44—66.
Грачева Г. Н. Шаманы у нганасан // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири: (По материалам второй половины XIX — начала XX в.). Л., 1981. С. 69—89.
Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме / Введ. и комм. М. Штерна. Русск. изд. под ред. Н. В. Брагинской. М., 1997.
Григорьев А. П. Прежние названия Чуфут-кале // Вестник СПбГУ. Серия 2. Вып. 3 (16). СПб., 1995. С. 21—29.
Гриблат М. Я. Белорусы. Очерки происхождения и этнической истории. Минск, 1968.
Гринцер П. А. Древнеиндийский эпос. М., 1974.
Гукова С. Н. К вопросу об источниках карты мира Козьмы Индикоплова // Проблемы социальной истории и культуры Средних веков. Л., 1968. С. 62—75.
Гуляев В. И. Америка и Старый Свет в доколумбову эпоху. М., 1968.
Гуляев В. И. Города-государства майя: Структура и функции города в раннеклассовом обществе. М., 1979.

Гумилев В. И. Древнейшие цивилизации Мезоамерики. М., 1972.
Гумилев Л. Н. Хунны в Китае. М., 1974.
Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. 2-е изд. М., 1984.
Гуревич А. Я. Представления о времени в средневековой Европе // История и психология / Под ред. Б. Ф. Поршнева и Л. И. Анцыферовой. М., 1971. С. 159—198.
Гуревич А. Я. Пространственно-временные представления средневекового скандинава // Тезисы докладов Четвертой всесоюзной конференции по истории, экономике, языку и литературе Скандинавских стран и Финляндии. I. Петрозаводск, 1968. С. 165—169.
Гуревич Ф. Д. Збручский идол. М., 1941 (МИА. 6).
Гуревич Ф. Д. О восточной ориентировке славянских погребений // КСИА. 125. 1971. С. 17—22.
Гурина Н. Н. Каменные лабиринты Беломорья // СА. Сб. 10. 1948. С. 125—142.
Гуриттейн А. А. Зодиак и истоки европейской культуры // ВДИ. 1995. 1. С. 153—161.

Даль В. Пословицы русского народа. 3-е изд. Т. VII. СПб.; М., 1904.
Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I—IV. СПб.; М., 1880—1882.
Дандамаев М. А. Иран при первых Ахеменидах. М., 1963.
Дандамаев М. А., Луконин В. Г. Культура и экономика древнего Ирана. М., 1980.
Дао и даосизм в Китае. М., 1982.
Даркевич В. П. Символика небесных светил в орнаменте Древней Руси // СА. 1960. 4. С. 56—67.
Дашкевич Я. Р., Трыярски Э. Каменные бабы причерноморских степей. Коллекция из Аскании-Нова. Wrocław, 1982.
Джаксон Т. Н. "Духи-хранители земли" в "Хеймскрингле" Снорри Стурлусона // Церковная археология. Вып. 4. Материалы Второй Всероссийской церковно-археологической конференции, посвященной 150-летию со дня рождения Н. В. Покровского. СПб., 1998. С. 95—99.
Джаксон Т. Н. К вопросу о древнескандинавской системе ориентации // Средние века. 60. М., 1997. С. 254—265.
Джаксон Т. Н. К вопросу о специфике древнескандинавской ориентационной системы // Первые Скандинавские чтения. Этнографические и культурно-исторические аспекты. СПб., 1997. С. 32—37.
Джаксон Т. Н. Ориентационные принципы организации пространства в картине мира средневекового скандинава // Одиссей. Человек в истории. Картина мира в народном и ученом сознании. 1994. М., 1994. С. 54—64.
Дмитриева С. И. Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М., 1988.
Доброхотова Т. А., Брагина Н. Н. Пространственно-временные факторы в организации нервно-психической деятельности // Вопросы философии. М., 1975. 5. С. 133—145.

Дорошенко Е. А. Зороастрийцы в Иране: (Историко-этнографический очерк). М., 1982.

Древнеиндийская философия. Начальный период. 2-е изд. М., 1972.

Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. М., 1972—1973.

Древняя Русь. Город, замок, село. М., 1985 (Археология СССР).

Дрезден М. Мифология древнего Ирана // Мифологии древнего мира. М., 1977. С. 337—365.

Дубянский А. М. Ритуально-мифологические истоки древнетамильской лирики. М., 1989.

Дхаммапада / Перев. с пали, введ. и комм. В. Н. Топорова. М., 1960.

Дьяконов И. М. Восточный Иран до Кира (к возможности новых постановок вопроса) // История Иранского государства и культуры. К 2500-летию Иранского государства. М., 1971. С. 122—154.

Дьяконов И. М. История Мидии от древнейших времен до конца IV в. до н. э. М.; Л., 1956.

Дьяконов И. М. О прародине носителей индоевропейских языков // ВДИ. 1982. 3. С. 3—30; 4. С. 11—25.

Дьяконов И. М. Очерк истории древнего Ирана. М., 1961.

Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975.

Дьяконова В. П. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек. С. 268—291.

Дыренкова Н. П. Шорский фольклор. М.; Л., 1940.

Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М., 1986.

Евсюков В. В. Мифология китайского неолита по материалам росписей на керамике культуры яншао. Новосибирск, 1988.

Евсюков В. В. Мифы о вселенной. Новосибирск, 1987.

Егоров В. Л. Историческая география Золотой Орды в XIII—XIV вв. М., 1985.

Ельницкий Л. А. Знания древних о северных странах. М., 1961.

Ельницкий Л. А. К происхождению этрусской космогонии-дивинации // ВДИ. 1977. 2. С. 121—128.

Ельницкий Л. А. Скифия евразийских степей. Новосибирск, 1977.

Ермаков М. Е. «Блаженные небеса и адские земли»: потусторонний мир раннего китайского буддизма популярных форм // Буддийский взгляд на мир. СПб., 1994. С. 268—320.

Ефремов П. Е. К обряду погребения у долган // Язык — миф — культура у народов Сибири. Вып. 3. Якутск, 1994. С. 119—124.

Жак К. Египет великих фараонов. История и легенда. М., 1992.

Жирнова Г. В. Некоторые проблемы и итоги изучения свадебного ритуала в русском городе середины XIX — начала XX в. // Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы. Л., 1978. С. 32—47.

Жуковская Н. Л. Бурятская мифология и ее монгольские параллели // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980. С. 92—116.

Жуковская Н. Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988.

Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977.

Жуковская Н. Л. Пространство и время в мировоззрении монголов // Мифы, культы, обряды народов Зарубежной Азии. М., 1986. С. 118—134.

Жулкус В. В., Климка Л. А. Астрономическая интерпретация исследований горы Бируте в Паланге // Историко-астрономические исследования. Минувшее. Современность. Прогнозы. 1988. М., 1988. С. 126—136.

Законы Ману / Перев. с санскрита С. Д. Эльмановича, провер. и испр. Г. Ф. Ильиным. М., 1960 (репринт: М., 1992).

Зарубежные исследования по семиотике фольклора / Сост. Е. М. Мелетинский и С. Ю. Неклюдов. М., 1985.

Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991.

Зинин С. В. О структуре коррелятивного мышления в Китае // XIX НКОГК. 1988. 1. С. 13—17.

Зинин С. В. Позднеханьская космологическая схематика // История и культура Восточной и Юго-Восточной Азии. Ч. 1. М., 1988. С. 84—93.

Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.

Золотов Ю. М. Изваяния языческих богов на Руси (письменные известия и устные предания) // СА. 1985. 4. С. 234—236.

Зороастрийские тексты / Изд. О. М. Чунаковой. М., 1997.

Зубов А. Б., Павлова О. И. Религиозные аспекты политической культуры древнего Востока: Образ царя // Религии древнего Востока. М., 1995. С. 34—84.

Ибн Джубайр. Путешествие. М., 1984.

Ибн Хордадбех. Книга путей и стран. Баку, 1986.

Иванов В. В. Анализ текста квази-билингвы (этрусская печень для гадания из Пьяченцы) // Исследования по структуре текста. М., 1987. С. 78—91.

Иванов В. В. Анатолийские языки // Древние языки Малой Азии. М., 1980. С. 129—160.

Иванов В. В. Антропологические мифы // МНМ. 1. М., 1980. С. 87—89.

Иванов В. В. Бинарные структуры в семиотических системах // Системные исследования. 1972. М., 1972. С. 206—236.

Иванов В. В. Верх и низ // МНМ. 1. М., 1980. С. 233—234.

Иванов В. В. Двоичная символическая классификация в африканских и азиатских традициях // Народы Азии и Африки. 1969. 5. С. 105—115.

Иванов В. В. Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний (рецензия на кн. А. М. Золотарев. Родовой строй и первобытная мифология. Издательство «Наука», М., 1964) // СА. 1968. 4. С. 276—287.

Иванов В. В. Заметки о типологическом и сравнительно-историческом исследовании римской и индоевропейской мифологии // ТЗС. 4. Тарту, 1969. С. 44—75.

Иванов В. В. Левый и правый // МНМ. 2. М., 1982. С. 43—44.

Иванов В. В. Об одном типе архаичных знаков искусства и пиктографии // Ранние формы искусства. М., 1972. С. 105—147.

Иванов В. В. Цветовая символика в географических названиях в свете данных типологии: К названию Белоруссии // Балто-славянские исследования. 1980. М., 1981. С. 163—177.

Иванов В. В. Чет и нечет: Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978.

Иванов В. В., Топоров В. Н. Индоевропейская мифология // МНМ. 1. М., 1980. С. 527—532.

Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974.

Иванов В. В., Топоров В. Н. О древних славянских этнонимах (Основные проблемы и перспективы) // Славянские древности. Этногенез. Материальная культура Древней Руси. Киев, 1980. С. 11—45.

Иванов В. В., Топоров В. Н. Свентовит // МНМ. 2. М., 1982. С. 420—421.

Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (древний период). М., 1965.

Иванова М. Г. Погребальные памятники северных удмуртов XI—XIII вв. Ижевск, 1992.

Иванчик А. И. Киммерийцы: Древневосточные цивилизации и степные кочевники в VII—VII веках до н. э. М., 1996.

Ильинская Л. С. История и культура античной Италии и Рима в свете археологических открытий последнего десятилетия (Проблема начала Рима. Новое в этрусской археологии. Вопросы пунической колонизации) // ВДИ. 1973. 1. С. 174—201.

Индийская культура и буддизм. М., 1972.

Индуизм. Джайнизм. Сикхизм. Словарь. М., 1996.

Ионова Ю. В. Шаманство в Корее (XIX — начало XX в.) // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980. С. 4—35.

Ирландские саги. М.; Л., 1961.

Исаева М. В. Соотношение музыкальной системы люй и общей теории познания в Китае // XIX НКОГК. М., 1988. 1. С. 78—82.

Исаченко А. Г. Развитие географических идей. М., 1971.

Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991.

Исландские саги. Ирландский эпос. М., 1973.

История и культура Восточной и Юго-Восточной Азии. Ч. 1. М., 1988.

История и культура древней Индии. Тексты. М., 1989.

История и культура ительменов: Историко-этнографические очерки. Л., 1990.

История и культура коряков: Историко-этнографические очерки. СПб., 1993.

История и культура удэгейцев: Историко-этнографические очерки. Л., 1989.

История и культура ульчей в XVII—XX вв.: Историко-этнографические очерки. СПб., 1994.

История и культура хантов: Историко-этнографические очерки. Томск, 1995.

История и культура Центральной Азии. М., 1983.

История и культура чукчей: Историко-этнографические очерки. Л., 1987.

История Ирана. М., 1977.

История Иранского государства и культуры. М., 1971.

История Швеции. М., 1974.
Источники по этнографии Западной Сибири. Томск, 1987.
Кабо В. Р. Мотив лабиринта в австралийском искусстве и проблема этногенеза австралийцев // Культура и быт народов стран Тихого и Индийского океанов. М.; Л., 1966. С. 254—267 (Сборник музея антропологии и этнографии. 23).
Кадеев В. И. Об этнической принадлежности скорченных погребений херсонесского некрополя // ВДИ. 1973. 4. С. 103—116.
Калевала / Перев. Л. Бельского. М., 1977.
Календарь в культуре народов мира. М., 1993.
Каргер М. К. Древний Киев. I. М., 1958.
Каруновская Л. Э. Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком // Сборник музея антропологии и этнографии. 6. Л., 1927. С. 19—36.
Каруновская Л. Э. Представления алтайцев о Вселенной: (Материалы к алтайскому шаманству) // СЭ. 1935. 4/5. С. 160—183.
Каталог гор и морей (Шань хай цзин) / Предисл., перев. и комм. Э. М. Яншиной. М., 1977.
Катанов Н. Ф. О погребальных обрядах тюркских племен с древнейших времен и до наших дней // Известия Общества археологии, истории и этнографии при императорском Казанском университете. Т. 12. Вып. 2. Казань, 1884. С. 109—142.
Катанов Н. Ф. Поездка к карагасам в 1890 г. СПб., 1891.
Категоризация мира: Пространство и время. Материалы научной конференции. М., 1997.
Кашина Т. И. Керамика культуры Яншао. Новосибирск, 1977.
Кёйпер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии. М., 1986.
Кельты и кельтские языки. М., 1974.
Кенин-Лопсан М. Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Новосибирск, 1987.
Кефалайа («Главы»): Коптский манихейский трактат / Перев. с коптского, исслед., комм., глоссарий и указатель Е. Б. Смагиной. М., 1998.
Кинжалов Р. В. Мифология индейцев Центральной Америки // МНМ. 1. М., 1980. С. 516—522.
Китайская геомантия / Сост., вступ. ст., перев. с англ., коммент. и указ. М. Е. Ермакова. СПб., 1998.
Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994.
Клейн Л. С. О древнерусских святилищах // Церковная археология. Материалы Первой Всероссийской конференции. Псков, 20—24 ноября 1995 г. Ч. I. Распространение христианства в Восточной Европе. СПб.; Псков, 1995. С. 71—80.
Климишин И. А. Календарь и хронология. М., 1981.
Клочков И. С. Духовная культура Вавилонии: Человек, судьба, время. М., 1983.
Кляшторный С. Г. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М., 1964.

Кляшторный С. Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // ТС. 1977. М., 1981. С. 117—138.

Кляшторный С. Г. Представления древних тюрков о пространстве // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. М., 1975. С. 29—30.

Кляшторный С. Г. Стелы Золотого озера: (К датировке енисейских рунических памятников) // Turcologica. Л. 1976. С. 258—267.

Кнорозов Ю. В. Культура древних майя. Л., 1971.

Кнорозов Ю. В. Пантеон древних майя. М., 1964.

Кнорозов Ю. В. Формальное описание протоиндийских изображений // Proto-Indica 1972. Сообщения об исследовании протоиндийских текстов. Вып. II. М., 1972.

Кобзев А. И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983.

Кобзев А. И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994.

Ковалевский О. М. Буддийская космология. Казань, 1837.

Козак Д. Н. Сакральные памятники Юго-Восточной Европы в I тысячелетии н. э. // Славяне Юго-Восточной Европы в предгосударственный период. Киев, 1990. С. 432—453.

Козак Д. Н., Боровский Я. Е. Святилища восточных славян // Обряды и верования древнего населения Украины. Киев, 1990. С. 84—101.

Козлов П. К. Монголия и Кам. Трехлетнее путешествие по Монголии и Тибету (1899—1901). М., 1947.

Койчубаев Е. Краткий толковый словарь топонимов Казахстана. Алма-Ата, 1974.

Колесникова В. Д. О названиях частей тела в алтайских языках // Проблема общности алтайских языков. Л., 1971. С. 139—151.

Комороци Г. Гимн о торговле Тильмуна // Древний Восток. 2. Ереван, 1976. С. 5—36.

Конецкий В. Я. Некоторые аспекты источниковедения и интерпретации комплекса памятников в Перыни под Новгородом // Церковная археология. Материалы Первой Всероссийской конференции. Псков, 20—24 ноября 1995 г. Ч. I. Распространение христианства в Восточной Европе. СПб.; Псков, 1995. С. 80—85.

Кононов А. Н. Семантика цветообозначений в тюркских языках // ТС. 1975. М., 1978. С. 159—179.

Кононов А. Н. Способы и термины определения стран света у тюркских народов // ТС. 1974. М., 1978. С. 72—89.

Коростовцев М. А. Религия Древнего Египта. М., 1976.

Корчажинская В. И., Попова Л. Т. Мозг и пространственное восприятие. М., 1977.

Кочетов А. Н. Буддизм. Изд. 2-е, перераб. М., 1983.

Кочетов А. Н. Ламаизм. М., 1973.

Кошеленко Г. А. Градостроительная структура «идеального» полиса: (По Платону и Аристотелю) // ВДИ. 1975. 1. С. 3—26.

Кошеленко Г. А. Культура Парфии. М., 1966.

Крамер С. Н. История начинается в Шумере. М., 1965.

Крамер С. Н. Мифология Шумера и Аккада // Мифологии древнего мира. М., 1977. С. 122—160.
Краснодембская Н. Г. Традиционное мировоззрение сингалов (обряды и верования). М., 1982.
Крачковский И. Ю. Избранные сочинения. Т. 4. М.; Л., 1957.
Крейнович Е. А. Выражение пространственной ориентации в нивхском языке: (К истории ориентации в пространстве) // ВЯ. 1960. 1. С. 78—89.
Крюков В. М. Новые археологические открытия в КНР // ВДИ. 1. 1989. С. 185—190.
Крюков М. В., Переломов Л. С., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н. Древние китайцы в эпоху централизованных империй. М., 1983.
Крюков М. В., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н. Древние китайцы: Проблемы этногенеза. М., 1978.
Кудрявский Д. Н. Исследования в области древнеиндийских домашних обрядов. Юрьев, 1904.
Кузьмина Е. Е. Откуда пришли арии: Материальная культура племен андроновской общности и происхождение индоарийцев. М., 1994.
Кулаков В. И. Погребальный обряд пруссов в эпоху раннего средневековья // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 182—196.
Кулаковский А. Е. Материалы для изучения верований якутов. Якутск, 1923.
Кулемзин В. М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984.
Культура древнего Египта. М., 1976.
Куратов А. А. О каменных лабиринтах Северной Европы (Опыт классификации) // СА. 1970. 1. С. 34—48.
Кучера С. Китайская археология 1965—1974 гг.: Палеолит — эпоха инь. Находки и проблемы. М., 1977.

Ландслаг короля Магнуса Эрикссона / Перев. со старошведского и примеч. С. Д. Ковалевского // Средние века. 26. М., 1964. С. 185—203.
Лаушкин К. Д. Онежское святилище // Скандинавский сборник. 4. Таллинн, 1959. С. 83—111; Там же. 5. 1962. С. 117—298.
Лауэр Ж.-Ф. Загадки египетских пирамид. М., 1966.
Лебедев Г. С. Погребальный обряд скандинавов эпохи викингов. Автореф. канд. дисс. Л., 1972.
Лебедев Г. С. Шведские погребения в ладье VII—XI веков // Скандинавский сборник. 19. Таллинн, 1974. С. 155—187.
Лебедев Г. С. Эпоха викингов в Северной Европе: Историко-археологические очерки. Л., 1985.
Лёве М. Ранние китайские императоры и их функции // ВДИ. 1994. 4. С. 3—18.
Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1930.
Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937.
Леви Строс К. Структурная антропология. М., 1985.
Лелеков Л. А. Отражение некоторых мифологических воззрений в архитектуре восточноиранских народов в первой половине I тысячелетия до н. э. // История и культура народов Средней Азии. М., 1976. С. 7—18.

Леон-Портилья М. Мифология древней Мексики // Мифологии древнего мира М., 1977. С. 432—454.

Лидова Н. Р. Драма и ритуал в древней Индии. М., 1992.

Липавский С. А. Об ориентировке погребенных в античных некрополях Северного Причерноморья // Проблемы исследования Ольвии. Тезисы докладов и сообщений семинара. Парутино, 1985. С. 46—47.

Лисевич И. С. Моделирование мира в китайской мифологии и учение о пяти первоэлементах // Теоретические проблемы восточных литератур. М., 1969. С. 262—268.

Литвинский Б. А., Зеймаль Т. И. Некоторые аспекты иерархии и семантики stūpa в Средней Азии и Индии // Древняя Индия. Историко-культурные связи. М., 1982. С. 164—186.

Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979.

Лотман Ю. М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // ТЗС. Вып. 2. Тарту. 1965. С. 210—216.

Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Миф — имя — культура // ТЗС. Вып. 6. Тарту, 1973. С. 282—303.

Лотман Ю. М., Успенский Б. А. О семиотическом механизме культуры // ТЗС. Вып. 5. Тарту, 1971. С. 144—166.

Луконин В. Г. Искусство древнего Ирана. М., 1977.

Луконин В. Г. Культура сасанидского Ирана. М., 1969.

Лукьянов А. Е. Дао «Книги перемен». М., 1993.

Лукьянов А. Е. Истоки Дао: Древнекитайский миф. М., 1992.

Лукьянов А. Е. Становление философии на Востоке: (Древний Китай и Индия). 2-е изд., исправл. и дополн. М., 1992.

Лушникова А. В. Север и юг в представлениях индоиранских и финно-угорских народов // Гуманитарная наука в России: Соросовские лауреаты. Филология, литературоведение, культурология, лингвистика, искусствознание. М., 1996. С. 253—259.

Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988.

Майнагашев С. Д. Жертвоприношение Небу у бельтиров // Сборник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого. 3. Пг., 1916. С. 93—102.

Маковский М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. М., 1996.

Малов С. Е. Енисейская письменность тюрков: Тексты и переводы. М.; Л., 1952.

Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности: Тексты и исследования. М.; Л., 1951.

Марк Манилий. Астрономика (Наука о гороскопах) / Перев., вступ. статья и комм. Е. М. Штаерман. М., 1993.

Марковин В. И. Дольмены Западного Кавказа. М., 1978.

Марр Н. Я. "Север" и "мрак" ‖ 'левый' от Пиренеев до Месопотамии // *Он же.* Избранные работы. Т. II. Основные вопросы языкознания. Л., 1936. С. 136—139.

Маенброди В. Е. Из истории китайской картографии // Вопросы географии. 42. М., 1958. С. 178—188.

Матузова В. И. Английские средневековые источники. IX—XIII вв. Тексты, перевод, комментарий. М., 1979 (Древнейшие источники по истории народов СССР).

Матье М. Э. Избранные труды по мифологии и идеологии древнего Египта. М., 1996.

Махабхарата / Перев., введ. и примеч. Б. А. Смирнова. I—X. Ашхабад, 1955—1972.

Мейлах М. Б. Видение Иезекииля // МНМ. 1. М., 1980. С. 481—482.

Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976.

Мелетинский Е. М. Скандинавская мифология как система // ТЗС. Вып. 7. Тарту, 1975. С. 38—51.

Мельникова Е. А. Географические представления древних скандинавов (к истории географической мысли в средневековой Европе) // Методика изучения древнейших источников по истории народов СССР. М., 1978. С. 125—126.

Мельникова Е. А. Героико-эпическая и практическая системы географических представлений в средневековой Скандинавии: формы взаимодействия // Средние века. 52. М., 1989. С. 146—156.

Мельникова Е. А. Древнескандинавские географические сочинения. Тексты, перевод, комментарий. М., 1986 (Древнейшие источники по истории народов СССР).

Мельникова Е. А. Образ мира: Географические представления в Западной и Северной Европе. V—XIV века. М., 1998.

Минаев И. П. Буддизм. Исследования и материалы. Т. I. Вып. 1—2. СПб., 1887.

Мировоззрение финно-угорских народов. Сборник научных трудов / Под ред. И. Н. Гемуева. Новосибирск, 1990.

Мифологии древнего мира / Перев. с англ. М., 1977.

Михайлов Т. М. Бурятский шаманизм: История, структура и социальные функции. Новосибирск, 1987.

Михайлова Т. А. Пространственная модель мира «островного» типа: Исландия и Ирландия — попытка сопоставления // XII Конференция по изучению истории, экономики, литературы и языка скандинавских стран и Финляндии. Тезисы докладов. М., 1993. С. 245—247.

Михайловский В. М. Шаманство: (Сравнительно-исторические очерки). Вып. I // Известия Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. 75. Труды этнографического отд. 12. М., 1892.

Младшая Эдда / Изд. подготовили О. А. Смирницкая и М. И. Стеблин-Каменский. Л., 1970.

Могильников В. А. Некоторые аспекты взаимосвязей населения Приуралья и Западной Сибири в эпоху железа // Проблемы древних угров. С. 20—30.

Могильников В. А. Погребальный обряд культур III в. до н. э. — III в. н. э. в западной части Балтийского региона // Погребальный обряд

племен Северной и Средней Европы в I тысячелетии до н. э. — I тысячелетии н. э. М., 1974. С. 138—206.

Мокшин Н. Ф. Религиозные верования мордвы. Саранск, 1968.

Монгайт А. Л. Археология Западной Европы. Бронзовый и железный века. М., 1974.

Монгайт А. Л. Старая Рязань. М., 1955 (МИА. 45).

Москаленко А. Н. Святилище на реке Воргол // СА. 1966. 2. С. 203—209.

Мугуревич Э., Зариня А., Тыниссон Э. Ливы // Финны в Европе. 1. С. 131—144.

Мудрецы Китая: Ян Чжу, Ле цзы, Чжуанцзы / Перев. с кит. Л. Д. Позднеевой. 2-е изд. СПб., 1994.

Мурзаев Э. М. Географическая ориентация и ее отражение в топонимии // Известия Академии наук СССР. Серия географическая. М., 1993. 4. С. 35—42.

Мурзин В. Ю. Скифская архаика Северного Причерноморья. Киев, 1984.

Муриан И. Ф. Канон в художественной системе Боробудура // Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки. М., 1973. С. 129—143.

Назаренко В. А., Овсянников О. В., Рябинин Е. А. Чудь Заволоческая // Финны в Европе. 2. С. 93—101.

Напольских В. В. Древнейшие финно-угорские мифы о возникновении земли // Мировоззрение финно-угорских народов. С. 5—21.

Напольских В. В. Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: Данные мифологической реконструкции: (Прауральский космогонический миф). Автореф. докт. дисс. Ижевск, 1992.

Народы Дальнего Востока СССР в XVII—XX вв.: Историко-этнографические очерки. М., 1985.

Невелева С. Л. Мифология древнеиндийского эпоса (Пантеон). М., 1975.

Невская Л. Г. Семантика дороги и смежных представлений в погребальном обряде // Структура текста. М., 1980.

Нейгебауер О. Точные науки в древности. Пер. с англ. М., 1968.

Нейхардт А. А. Происхождение креста. М., 1956.

Неклюдов С. Ю. Время и пространство в былине // Славянский фольклор. М., 1972. С. 18—45.

Неклюдов С. Ю. Мифология монгольских народов // МНМ. 2. М., 1982. С. 170—174.

Неклюдов С. Ю. Мифология тюркских и монгольских народов (Проблемы взаимосвязей) // ТС. 1977. М., 1981. С. 183—202.

Немировский А. И. Бронзовая модель печени из Пьяченцы как календарная система // ВДИ. 1986. 4. С. 109—118.

Немировский А. И. Этруски: От мифа к истории. М., 1983.

Немировский А. И., Харсекин А. И. Этруски. Введение в этрускологию. Воронеж, 1969.

Нидерле Л. Славянские древности. М., 1956.

Николов В. Раннонеолитен свастиковиден мотив от Кременик край Сапарева баня // Векове. 14. 5. София, 1985. С. 49—52.

Никонов В. А. Наименования стран света // Этимология. 1984. М., 1986. С. 162—167.

Новгородова Э. А. Памятники изобразительного искусства древнетюркского времени на территории МНР // ТС. 1977. М., 1981. С. 203—218.

Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. М., 1984.

Норман Браун У. Индийская мифология // Мифологии древнего мира. М., 1977. С. 283—336.

Носенко Е. Э. Представления кельтов о загробной жизни (дохристианская эпоха) // ВДИ. 1990. 3. С. 101—112.

Носова Г. А. Язычество в православии. М., 1975.

Обереги и заклинания русского народа / Сост. М. И. и А. М. Песковы. М., 1993.

Огибенин Б. Л. Семантика мифологических текстов «Ригведы» (ведийская космогония). Автореф. канд. дисс. М., 1966.

Очиаури Г. А., Сургуладзе И. К. Мифология кавказо-иберийских народов // МНМ. 1. М., 1980. С. 603—607.

Оппенхейм А. Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации. 2-е изд. М., 1990.

Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Т. I. Кн. 2. Поселения и жилища. Томск, 1994.

Панайотова К. М. Погребальный обряд в некрополях греческих колоний на берегу Черного моря Болгарии в эллинистическую эпоху // Скифия и Боспор. Археологические материалы к конференции памяти академика М. И. Ростовцева. Новочеркасск, 1989. С. 64—65.

Пандей Р. Б. Древнеиндийские домашние обряды (обычаи). 2-е изд. М., 1990.

Парсамян Э. С. Археоастрономия в Армении // Историко-астрономические исследования. Минувшее. Современность. Прогнозы. 1988. М., 1988. С. 137—146.

Перепелкин Ю. А. Переворот Амен-хотпа IV. Ч. I. М., 1967.

Перепелкин Ю. А. Частная собственность в представлении египтян Старого Царства // Палестинский сборник. 16 (79). М.; Л., 1966.

Першина Н. А. Латинское antica и postica в названиях частей света // Вопросы языка и его истории. Томск, 1972. С. 137—141.

Петрухин В. Я. Погребальная ладья викингов и «корабль мертвых» у народов Океании и Индонезии // Символика культов и ритуалов народов Зарубежной Азии. М., 1980. С. 79—91.

Петрухин В. Я. Скандинавское язычество и погребальные памятники «эпохи викингов» // VII Всесоюзная конференция по изучению истории, экономики, литературы и языка скандинавских стран и Финляндии. Тезисы докладов. 1. Л.; М., 1976. С. 143—144.

Петрухин В. Я., Раевский Д. С. Очерки истории народов России в древности и раннем средневековье. М., 1998.

Пичикян И. Р. Культура Бактрии: Ахеменидский и эллинистический периоды. М., 1991.

Погосова И. Э. Сакральная информация в ориентации храмовых сооружений // Архитектура и строительство Узбекистана. Ташкент, 1993. С. 4—9.

Погребальный обряд племен Северной и Средней Европы в I тысячелетии до н. э. — I тысячелетии н. э. М., 1974.

Подвысоцкий А. Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885.

Подосинов А. В. Античная картография (Факты и проблемы) // Вопросы истории. М., 1998. 8. С. 61—70.

Подосинов А. В. Вопросы источниковедения при работе «на стыке наук» // Перестройка в исторической науке и проблемы источниковедения и специальных исторических дисциплин. Тезисы докладов и сообщений V Всесоюзной конференции. Киев, 1990. С. 54—56.

Подосинов А. В. Из истории античных географических представлений // ВДИ. 1979. 1. С. 147—166.

Подосинов А. В. Из истории римской картографии // Історія і культура античності. 3-і наукові читання пам'яті професора С. Я. Лур'е. Львів, 1990. С. 41—44.

Подосинов А. В. К вопросу об ориентации древнерусских церквей // Церковная археология. Материалы Первой Всероссийской конференции. Псков, 20—24 ноября 1995 г. Ч. II. Христианство и древнерусская культура. СПб., Псков, 1995. С. 88—91.

Подосинов А. В. К интерпретации символов евангелистов // Церковная археология. Вып. 4. Материалы Второй Всероссийской церковно-археологической конференции, посвященной 150-летию со дня рождения Н. В. Покровского. СПб., 1998. С. 256—258.

Подосинов А. В. К проблеме интерпретации античных историко-географических источников по истории народов СССР (Mela, I, 11—13) // Теория и практика источниковедения и археографии отечественной истории. М., 1978. С. 17—28.

Подосинов А. В. К проблеме пространственно-географической ориентации в античной географической литературе (на материале некоторых предлогов и наречий) // Проблемы античной истории и культуры: (Доклады XIV Международной конференции античников социалистических стран «Эйрене»). Т. I. Ереван, 1979. С. 503—509.

Подосинов А. В. Картографический принцип в структуре географических описаний древности (Постановка проблемы) // Методика изучения древнейших источников по истории народов СССР. М., 1978. С. 22—45.

Подосинов А. В. Картография в Византии: (К постановке проблемы) // ВВ. 54. М., 1993. С. 43—48.

Подосинов А. В. Картография в Греции и Риме: К проблеме единства античной культуры // Concilium Eirene XVI. Proceedings of the 16th International Eirene Conference. Prague, 31 aug — 4 sept. 1982. Vol. 1. Prague, 1983. P. 131—136.

Подосинов А. В. Некоторые вопросы сакральной ориентации по странам света у древних германцев // Первые Скандинавские чтения. Этнографические и культурно-исторические аспекты. СПб., 1997. С. 38—46.

Подосинов А. В. О принципах построения и месте создания «Списка русских городов дальних и ближних» // Восточная Европа в древности и средневековье. М., 1978. С. 40—48.

Подосинов А. В. О топонимике Северного Причерноморья на карте из Дура-Европос // Speculum Antiquitatis Graeco-Romanae. Studia Joanni Burian Sexagenario Oblata. Praha, 1991. S. 309—322.

Подосинов А. В. Ориентация древних карт: (С древнейших времен до раннего средневековья) // ВДИ. 1992. 4. С. 64—74.

Подосинов А. В. Ориентация по странам света. К истории пространственных представлений в Древней Греции // Тезисы докладов научных чтений, посвященных 90-летию со дня рождения А. И. Доватура (V Доватуровские Чтения). Л., 1987. С. 25.

Подосинов А. В. Ориентация по странам света в древних культурах как объект историко-антропологического исследования // Одиссей. Человек в истории. Картина мира в народном и ученом сознании. 1994. М., 1994. С. 37—53.

Подосинов А. В. Ориентация по странам света у древних славян // Археология и история Пскова и Псковской земли. 1994. Материалы научного семинара. Псков, 1995. С. 73—77.

Подосинов А. В. Певтингерова карта // Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. 1. М., 1991. С. 63—80.

Подосинов А. В. Психобиологические особенности человека как основа архаической картины мира // Категоризация мира: Пространство и время. Материалы научной конференции. М., 1997. С. 48—55.

Подосинов А. В. Сакральная ориентация по странам света в Древнем Риме // Проблемы античной культуры. Тезисы докладов Крымской научной конференции. Часть I. Симферополь, 1988. С. 29—30.

Подосинов А. В. Страны света в дохристианской картине мира восточных славян // Восточная Европа в древности и средневековье. Язычество. Христианство. Церковь. М., 1995. С. 64—68.

Подосинов А. В. Традиции античной географии в «Космографии» Равенского Анонима // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1987. М., 1989. С. 248—256.

Подосинов А. В., Чекин Л. С. [Рец.] The History of Cartography. V. I. Cartography in Prehistoric, Ancient and Medieval Europe and the Mediterranean. Chicago; London, 1987 // ВДИ. 1990. 3. С. 205—216.

Позднеев А. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии. СПб., 1861.

Померанцева Л. Е. Поздние даосы о природе, обществе и искусстве («Хуайнаньцзы» — II в. до н. э.). М., 1979.

Померанцева Н. А. Эстетические основы искусства Древнего Египта. М., 1985.

Понырко Н. В. Эпистолярное наследие Древней Руси. XI—XIII. Исследования, тексты, переводы. СПб., 1992.

Попов А. А. Душа и смерть по воззрениям нганасанов // Природа и человек. С. 31—43.

Попов А. А. Материалы для библиографии русской литературы по изучению шаманства у северо-азиатских народов. Л., 1932.

Попов С. Г. Переходные моменты от языческого погребального обряда к христианскому (по материалам могильников Северной Псковщины) // Церковная археология. Материалы Первой Всероссийской конференции. Псков, 20—24 ноября 1995 г. Ч. I. Распространение христианства в Восточной Европе. СПб., Псков, 1995. С. 98—101.

Попович М. В. Мировоззрение древних славян. Киев, 1985.

Пополь-Вух. Родословная владык Тотоникапана. М.; Л., 1959 (репринт: М., 1993).

Постников А. В. Развитие картографии и вопросы использования старых карт. М., 1985.

Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Л., 1991.

Потебня А. А. Из записок по теории словесности. Харьков, 1905.

Похищение Быка из Куальнге / Т. А. Михайлова, С. В. Шкунаев. М., 1985.

Поэзия и проза древнего Востока. М., 1973.

Предания и мифы средневековой Ирландии / С. В. Шкунаев. Под ред. Г. К. Косикова. М., 1991.

Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 1986.

Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера: (Вторая половина XIX — начало XX в.). Л., 1976.

Приходнюк О. М. Слов'яни на Поділлі (VI—VII ст. н. е.). Київ, 1975.

Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983.

Проблема общности алтайских языков. Л., 1971.

Проблемы археологии и древней истории угров. М., 1972.

Проблемы восприятия пространства и времени. Л., 1961.

Проблемы древних угров на Южном Урале. Уфа, 1988.

Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири: (По материалам второй половины XIX — начала XX в.). Л., 1981.

Проблемы славянской этнографии. М., 1979.

Проблемы урало-алтаистики. Новосибирск, 1985.

Прокофьев О. Искусство Юго-Восточной Азии. М., 1967.

Прокофьева Е. Д. Старые представления селькупов о мире // Природа и человек. С. 106—126.

Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. 2-е изд. Л., 1986.

Пропп В. Я. Русские аграрные праздники: (Опыт историко-этнографического исследования). Л., 1963.

Пропп В. Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. М., 1976.

Путешествия в восточные страны. Дж. дель Плано Карпини. История монгалов. Г. де Рубрук. Путешествие в восточные страны. Книга Марко Поло. М., 1997.

Пьянков И. В. Средняя Азия в античной географической традиции. Источниковедческий анализ. М., 1997.

Рабинович В. Л. Цвет в системе средневекового символизма // Природа. 1976. 6. С. 34—49.

Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры: Проблемы мировоззрения ираноязычных народов евразийских степей I тысячелетия до н. э. М., 1985.

Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен: Опыт реконструкции скифской мифологии. М., 1977.

Раевский Д. С. Скифо-сарматская мифология // МНМ. 2. М., 1982. С. 445—450.

Раевский Д. С. Четырехугольная Скифия (к анализу природы и судеб образа) // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992. С. 41—47.

Райт Дж. К. Географические представления в эпоху крестовых походов: Исследование средневековой науки и традиции в Западной Европе. М., 1988.

Рак И. В. Мифы Древнего Египта. СПб., 1993.

Ранович А. Б. Очерки истории древнееврейской религии. М., 1937.

Рапен К. Святилища Средней Азии в эпоху эллинизма (Состояние вопроса) // ВДИ. 1994. 4. С. 128—140.

Раппопорт П. А. Древнерусское жилище. Л., 1975.

Раппопорт П. А. Ориентация древнерусских церквей // КСИА. 139. М., 1974. С. 43—48.

Раппопорт П. А. Строительное производство Древней Руси // Russia Mediaevalis. 6, 1. München, 1987. S. 90—134.

Рахимов М. Р. Исчисление времени у таджиков бассейна реки Хингоу в XIX — начале XX в. // СЭ. 1957. 2. С. 73—87.

Ревуненкова Е. В. Народы Малайзии и Западной Индонезии: (Некоторые аспекты духовной культуры). М., 1980.

Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX в. Л., 1971.

Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. М., 1970.

Религия и община в древнем Риме. М., 1994.

Ригведа. Избранные гимны / Перев., комм. и вступ. статья Т. Я. Елизаренковой. М., 1972.

Рифтин Б. Л. Диюй // МНМ. 1. М., 1980. С. 386—389.

Рифтин Б. Л. Инь и ян // МНМ. 1. М., 1980. С. 547.

Рифтин Б. Л. От мифа к роману. Эволюция изображения персонажа в китайской литературе. М., 1979.

Рифтин Б. Л. Хуан-ди // МНМ. 2. М., 1982. С. 605—606.

Рифтин Б. Л. Цин-лун // МНМ. 2. М., 1982. С. 622.

Розенберг О. О. Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам // Проблемы буддийской философии. Ч. I—II. Пг., 1918.

Романов В. Н. Древнеиндийские представления о царе и царстве // ВДИ. 4. 1978. С. 26—33.

Романов В. Н. Некоторые особенности этических представлений древних индийцев: (По материалам дхармашастр) // ВДИ. 1980. 3. С. 141—153.

Ромбандеева Е. И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура: (По данным фольклора и обрядов). Сургут, 1993.

Россбах С. Фэн-шуй: Китайское искусство композиции. Львов; Киев, 1995.

Рубин В. А. Концепции у-син и инь-ян // *Он же.* Личность и власть в древнем Китае: Избранные труды. М., 1999. С. 143—157

(первоначально статья вышла на англ. языке в: Journal of Chinese Philosophy. 9 1982. P. 131—157).

Руководство к архитектуре для студентов Горного института, составленное архитектором Свиязевым. 2. СПб., 1883.

Русанова И. П. Славянские древности. М., 1976.

Русанова И. П. Языческое святилище на р. Гнилопять под Житомиром // Культура древней Руси. М., 1966. С. 233—237.

Русанова И. П., Тимощук Б. А. Збручское святилище // СА. 1986. 4. С. 90—99.

Русанова И. П., Тимощук Б. А. Языческие святилища древних славян. М., 1993.

Русские плачи Карелии. Петрозаводск, 1940.

Рыбаков Б. А. Русские карты Московии XV — начала XVI века. М., 1974.

Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1987.

Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981.

Рябинин Е. А. Водь // Финны в Европе. 2. С. 15—31.

Рябинин Е. А. Славяно-финно-угорские взаимоотношения в Вотской земле (по материалам работ Ижорской экспедиции) // КСИА. 166. М., 1981. С. 28—34.

Рябинин Е. А. Чудские племена Древней Руси по археологическим данным // Финно-угры и славяне. Л., 1979. С. 93—102.

Савельева Т. Н. Храмовые хозяйства Египта времени Древнего царства (III—VIII династии). М., 1992.

Савинов Д. Г. Народы Южной Сибири в древнетюркскую эпоху. Л., 1984.

Савостина Е. А. Сакральное пространство и погребальный обряд боспорских гробниц // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 237—248.

Савостина Е. А. Типология и периодизация уступчатых склепов Боспора // СА. 1986. 2. С. 84—99.

Сагалаев А. М., Октябрьская И. В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск, 1990.

Сакса А. И., Тюленев В. А. Корела // Финны в Европе. 2. С. 68—82.

Салмин А. К. Религиозно-обрядовая система чувашей. Чебоксары, 1993.

Сарианиди В. И. Древние земледельцы Афганистана. М., 1977.

Сарианиди В. И. Протозороастрийский храм в Маргиане и проблема возникновения зороастризма // ВДИ. 1989. 1. С. 152—169.

Святский Д. Под сводом хрустального неба. Очерки по астральной мифологии в области религиозного и народного мировоззрения. СПб., 1913.

Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков. Т. 1. Общетюркские и межтюркские основы на гласные. М., 1974.

Седов В. В. Восточные славяне в VI—XIII вв. М., 1982 (Археология СССР).

Седов В. В. Древнерусское языческое святилище в Перыни // КСИИМК. 50. М., 1953. С. 92—103.

Седов В. В. Погребальный обряд славян в начале средневековья // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 170—182.

Седов В. В. Прибалтийские финны // Финны в Европе. 1. С. 8—26.
Седов В. В. Происхождение и ранняя история славян. М., 1979.
Седов В. В. Славяне в древности. М., 1994.
Седов В. В. Славяне в раннем средневековье. М., 1995.
Седов В. В. Следы восточнобалтийского погребального обряда в курганах древней Руси // СА. 1961. 2. С. 103—121.
Седов В. В. Финно-угорские элементы в древнерусских курганах // Культура древней Руси. М., 1966. С. 246—251.
Селиранд Ю. А. Эсты // Финны в Европе. 1. С. 118—131.
Сем Л. И. К вопросу о пространственных представлениях и способах их выражения в алтайских языках // Проблема общности алтайских языков. Л., 1971. С. 230—235.
Семейная обрядность народов Сибири: Опыт сравнительного изучения. М., 1980.
Семека Е. С. Антропоморфные и зооморфные символы в четырех- и восьмичленных моделях мира // ТЗС. Вып. 5. Тарту, 1971. С. 92—119.
Семека Е. С. Типологические схемы четырех- и восьмичленных моделей мира // Летняя школа по вторичным моделирующим системам. 3. Тезисы докладов. Тарту, 1968. С. 137—147.
Семенцов В. С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. Ритуальный символизм. М., 1981.
Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народов коми: Материалы по психологии колдовства. Л., 1928.
Сидорович О. В. Дивинация: Религия и политика в архаическом Риме // Религия и община в древнем Риме. М., 1994. С. 69—96.
Сиикала А.-Л. Верования финнов в древности // Финны в Европе. 2. С. 145—165.
Символика культов и ритуалов зарубежной Азии. М. 1980.
Славяне и скандинавы. М., 1986.
Смагина Е. Б. Истоки и формирование представлений о царе демонов в манихейской религии // ВДИ. 1993. 1. С. 40—58.
Смагина Е. Б. Манихейство // Религии древнего Востока. М., 1995. С. 85—103.
Смирницкая О. А. Корни Иггдрасиля // Корни Иггдрасиля: Эдда. Скальды. Саги. Приложения. М., 1997. С. 557—580.
Смирнов Ю. А. Лабиринт: Морфология преднамеренного погребения. Исследование, тексты, словарь. М., 1997.
Смирнов Ю. А. Морфология погребения: (Опыт создания базовой модели) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 216—224.
Смоляк А. В. Шаман: Личность, функции, мировоззрение: (Народы Амура). М., 1991.
Снорри Стурлусон. Круг Земной / Изд. подготовили А. Я. Гуревич, Ю. К. Кузьменко, О. А. Смирницкая, М. И. Стеблин-Каменский. М., 1980.
Соколов С. Н. Религиозная система зороастризма // История таджикского народа. С древнейших времен до V в. н. э. Т. I. М., 1963. С. 512—514.

Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX — начало XX в. М., 1979.

Соколова З. П. Времяисчисление у обских угров // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Сибири. М., 1990. С. 74—103.

Соколова З. П. Ханты и манси. Погребальный обряд // Семейная обрядность народов Сибири: Опыт сравнительного изучения. М., 1980. С. 125—143.

Сокровенное сказание монголов. Анонимная монгольская хроника 1240 г. Элиста, 1990.

Солнцева О. М. Жанр поэмы-послания в сингальской литературе (XIV—XV вв.). Автореф. канд. дисс. М., 1990.

Соловьева Г. Ф. К вопросу о восточной ориентировке погребенных в славянских курганах XI—XIII вв. // СА. 1963. 2. С. 98—114.

Сорокин С. С. Отражение мировоззрения ранних кочевников Азии в памятниках материальной культуры // Культура Востока. Древность и ранее средневековье. Л., 1978. С. 172—191.

Спицын А. А. Татарские курганы // Известия Таврического общества истории, археологии и этнографии. I. Симферополь, 1927. С. 149—153.

Старшая Эдда // Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М., 1975.

Стеблин-Каменский М. И. Древнескандинавская литература. М., 1979.

Степи Евразии в эпоху средневековья. М., 1981 (Археология СССР).

Степная полоса Азиатской части СССР в скифо-сарматское время. М., 1992 (Археология СССР).

Стингл М. Тайны индейских пирамид. М., 1978.

Стратанович Г. Г. Народные верования населения Индокитая. М., 1978.

Струве В. В. Этюды по истории Северного Причерноморья, Кавказа и Средней Азии. Л., 1968.

Суник О. П. Проблема общности алтайских языков // Проблема общности алтайских языков. Л., 1971. С. 7—21.

Суперанская А. В. Терминологичны ли цветовые названия рек? // Вопросы географии. 81. М., 1970. С. 120—127.

Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды и верования карел. Конец XIX — начало XX в. Л. 1985.

Сыма Цянь. Исторические записки. 1—6. М., 1972—1992.

Сымонович Э. А. Культовые представления населения Южной Скандинавии позднеантичного времени: (По материалам могильника Симрис в Южной Норвегии) // Скандинавский сборник. 21. Таллинн, 1976. С. 145—152.

Сычев Л. П., Сычев В. Л. Китайский костюм: Символика, история. М., 1975.

Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М., 1989.

Таксман Ч. М. Представления о природе и человеке у нивхов // Природа и человек. С. 203—216.

Теребихин Н. М. Сакральная география Русского Севера (Религиозно-мифологическое пространство севернорусской культуры). Архангельск, 1993.

Терехова Н. Н. Погребальные конструкции эпохи Хань в Китае // СА. 1959. 3. С. 28—47.

Гальдер К. Поездки скандинавов в Белое море // Записки ист.-филологического факультета С.-Петербургского университета. 79. СПб., 1906.

Тибетская книга мертвых. М., 1995.

Тимофеева В. В. Семиотические функции якутского стола сандалы // Язык — миф — культура у народов Сибири. Вып. 3. Якутск, 1994. С. 208—216.

Тимофеева Н. К. Религиозно-мифологическая картина мира этрусков. Новосибирск, 1980.

Тихонова М. А. К вопросу об этногенезе германцев // VII Всесоюзная конференция по изучению истории, экономики, литературы и языка скандинавских стран и Финляндии. Тезисы докладов. 1. Л.; М., 1976. С. 146—149.

Тихонов С. И. Традиционные жилища алтайцев // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984. С. 55—64.

Тихонравов Н. С. Памятники отреченной русской литературы. Т. 1—2. СПб., 1863.

Токарев С. А. Ранние религии мира. М., 1964.

Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов. XIX — начало XX века. М.; Л., 1957.

Толочко П. П. Древний Киев. Киев, 1983.

Толочко П. П., Боровський Я. Є Язичницьке капище в «городі» Володимира // Археологія Киева. Дослідження і матеріали. Київ, 1979. С. 3—10.

Толстов С. П. По следам древнехорезмийской цивилизации. М.; Л., 1948.

Толстой Н. И. Десна — «dextra»? // Вопросы русского языкознания. Вып. 5. История русского языка в древнейший период. М., 1984. С. 189—223.

Толстой Н. И. О природе связей бинарных противопоставлений типа *правый — левый, мужской — женский* // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 169—183.

Томилов Н. А. Этническая история тюркоязычного населения Западно-Сибирской равнины конца XVI — начала XX в. Новосибирск, 1992.

Томсон Дж. Исследование по истории древнегреческого общества. 1—2. М., 1958—1959.

Томсон Дж. О. История древней географии. М., 1953.

Топоров В Н. Брахма // МНМ. 1. М., 1980. С. 185—186.

Топоров В. Н. Гора // МНМ. 1. М., 1980. С. 311—315.

Топоров В. Н. Древо мировое // МНМ. 1. М., 1980. С. 398—406.

Топоров В. Н. Животные // МНМ. 1. М., 1980. С. 440—449.

Топоров В. Н. К происхождению некоторых поэтических символов (палеолитическая эпоха) // Ранние формы искусства. М., 1972. С. 77—103.

Топоров В. Н. К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров) : К столетию со дня смерти А. Шлейхера // ТЗС. Вып. 4. Тарту, 1969. С. 9—43.

Топоров В. Н. Квадрат // МНМ. 1. М., 1980. С. 630—631.

Топоров В. Н. Крест // МНМ. 2. М., 1982. С. 12—14.

Топоров В. Н. Мандала // МНМ. 2. М., 1982. С. 100—102.

Топоров В. Н. Модель мира // МНМ. 2. М., 1982. С. 161—164.

Топоров В. Н. О космологических источниках раннеисторических описаний // ТЗС. Вып. 6. Тарту, 1973. С. 106—150.

Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 7—60.

Топоров В. Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» // ТЗС. Вып. 5. Тарту, 1971. С. 9—62.

Топоров В. Н. О числовых моделях в архаических текстах // Структура текста. М., 1980. С. 3—58.

Топоров В. Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки истории естественнонаучных знаний в древности. М., 1982. С. 8—40.

Топоров В. Н. Пуруша // МНМ. 2. М., 1982. С. 351.

Топоров В. Н. Учение Нагарджуны о движении в связи с аксиоматикой раннего буддизма // Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979. С. 134—149.

Топорова Т. В. Семантическая структура древнегерманской модели мира. М., 1994.

Торчинов Е. А. Формирование буддийских космологических представлений в Китае (буддо-даосская традиция) // Буддийский взгляд на мир. СПб., 1994. С. 188—267.

Тощакова Е. М. Традиционные черты народной культуры алтайцев. Новосибирск, 1978.

Традиционные верования и быт народов Сибири. XIX — начало XX в. Новосибирск, 1987.

Трубачев О. Н. Ранние славянские этнонимы — свидетельства миграции славян // ВЯ. 1974. 6. С. 48—67.

Трубачев О. Н. Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования. М., 1991.

Тураев Б. А. История древнего Востока. I—II. 4-е изд. М.; Л., 1935.

Тураев Б. А. Текст магического Papyrus Salt 825 Британского музея // Записки классического отделения Русского Археологического Общества. 9. СПб., 1917. С. 231—241.

Тутанхамон и его время. М., 1976.

Тэрнер В. У. Проблема цветовой классификации в примитивных культурах (на материале ритуала ндембу) // Семиотика и искусствометрия. М., 1972. С. 50—81.

Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.

Тян В. Д. Космос, гармония, храм: (Особенности храмового буддийского зодчества Кореи в связи с учением пхунсу и древнекитайской философией) // ЭО. 1992. 2. С. 116—133.

Уваров А. С. Христианская символика. 1. М., 1908.

Усманова Н. С. Хакасы. Похоронная обрядность // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980. С. 108—112.

Уткин А. В. Курганный могильник близ д. Кнутихи на р. Уводь // КСИА. 205. 1991. С. 93—100.

Фаминцын А. С. Божества древних славян. СПб., 1884.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 1—3. М., 1986—1987.

Федоров-Давыдов Г. А. Общественный строй Золотой Орды. М., 1973.
Филип Я. Кельтская цивилизация и ее наследие. Прага, 1961.
Финно-угры и балты в эпоху средневековья. М., 1987 (Археология СССР).
Финны в Европе. VI—XV века. Прибалтийско-финские народы. Историко-археологические исследования. Вып. 1—2. М., 1990.
Флоренский П. А. Время и пространство // Социологические исследования. 1988. 1. С. 101—114.
Флоренский П. А. Иконостас // *Он же.* Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб., 1993. С. 3—173.
Фольклор и этнография народов Севера. Л., 1989.
Фольклор и этнография удмуртов. Обряды, обычаи, поверья. Ижевск, 1989.
Формозов А. А. Археологические путешествия. М., 1974.
Формозов А. А. Очерки по первобытному искусству. М., 1969.
Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии: Духовные искания древнего человека. М., 1984.
Фролов Б. А. Константы в психике Homo sapiens // Вопросы антропологии. 32. 1969. С. 187—194.
Фролов Б. А. Начала первобытной символики // Историко-филологический журнал. 1984. 1. С. 54—66.
Фролов Б. А. Проблемы первобытного творчества (по материалам историографии палеолитического искусства Евразии). Автореф. докт. дис. М., 1975.
Фролов Б. А. Происхождение календаря // Календарь в культуре народов мира. М., 1993. С. 7—37.
Фролов Б. А. Числа в графике палеолита. Новосибирск, 1974.
Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1980.

Халиков А. Х. Новые данные о пребывании древних венгров между Камой и Уралом // Проблемы древних угров. С. 67—78.
Халикова Е. А. Magna Hungaria // Вопросы истории. 1975. 7. С. 37—42.
Хасанов Х. Х. Среднеазиатский географ-филолог XI в. // Известия Узбекистанского филиала Географического Общества СССР. 5. Ташкент, 1961. С. 91—100.
Хасанов Х. Х. Ценный источник по топонимии Средней Азии // Топонимика Востока. М., 1962. С. 31—36.
Хвощинская Н. В. Население восточного берега Чудского озера // Финны в Европе. 2. С. 6—14.
Хокинс Дж., Уайт Дж. Разгадка тайны Стоунхенджа. М., 1973.
Хомич Л. В. Представления ненцев о природе и человеке // Природа и человек. С. 16—30.
Хомич Л. В. Шаманы у ненцев // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири: (По материалам второй половины XIX — начала XX в.). Л., 1981. С. 5—41.
Хоппал М. Некоторые результаты изучения шаманизма в современной этнологии // Мировоззрение финно-угорских народов. С. 121—127.
Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969.

Цивьян Т. В. Дом в фольклорной модели мира (на материале балканских загадок) // ТЗС. Вып. 10. Тарту, 1978. С. 65—85.

Цивьян Т. В. Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990.

Цыганков Ю. А. Древнеиндийский город (по данным «Артхашастры») // Краткие сообщения института народов Азии. 61. М., 1963. С. 31—41.

Чегодаев М. А. Древнеегипетская «Книга Мертвых» // Вопросы истории. М., 1994. 8. С. 145—163; 9. С. 141—151.

Чекин Л. С. О географических терминах «Понизье», «Низ» и «Верх» в древнейших восточнославянских летописях // Язык. Культура. Взаимопонимание. Материалы международной конференции. Львов, 1997. С. 111—115.

Членов М. А. К этимологии этнонима *ДАЯК* // Ономастика Востока. М., 1980. С. 238—241.

Чхандогья упанишада / Перев., предисл. и комм. А. Я. Сыркина. М., 1965.

Шакуров Р. З. По следам географических названий. Топонимия бассейна Демы. Уфа, 1986.

Шаревская Б. И. Религии тропической Африки. М., 1961.

Шахматов А. А. Введение в курс истории русского языка. Пг., 1916.

Шахматов А. А. Повесть временных лет. Пг., 1916.

Шахнович М. И. Первобытная мифология и философия. Л., 1971.

Шемякин Ф. Н. Язык и чувственное познание // Язык и мышление. М., 1967. С. 38—55.

Шенников А. А. О языческих храмах у восточных славян // Язычество восточных славян. Л., 1990. С. 43—59.

Шервуд Е. А. Календарь у древних кельтов и германцев // Календарь в культуре народов мира. М., 1993. С. 145—161.

Шибанов Ф. А. Несколько новых фактов из истории картографии древнего мира (Греция и Рим) // Вестник Ленинградского гос. университета. 6. Геолого-географическая серия. 1. 1968. С. 141—148.

Широкова Н. С. Кельтские друиды. Л., 1984.

Широкова Н. С. Культура древних кельтов. Л., 1983.

Широкогоров С. М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов. Владивосток, 1919.

Шицзин. Книга песен и гимнов / Перев. с кит. А. Штукина. М., 1957 (2-е изд.: М., 1987).

Шкунаев С. В. Кельтская мифология // МНМ. 1. М., 1980. С. 633—637.

Шкунаев С. В. «Похищение Быка из Куальнге» и предания об ирландских героях // Похищение Быка из Куальнге. С. 383—494.

Шкунаев С. В. Преемственность традиции в раннехристианской Ирландии // ВДИ. 1990. 3. С. 34—48.

Шкунаев С. В. Раннеирландская традиция и языческое прошлое: Проблемы и перспективы изучения // ВДИ. 1995. 3. 38—47.

Шпенглер О. Закат Европы. Новосибирск, 1993.

Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.

Шукуров Ш. М. Основы теменологии // Гуманитарная наука в России: Соросовские лауреаты. Филология, литературоведение, культурология, лингвистика, искусствознание. М., 1996. С. 157—164.

Шумовский Т. А. Арабская картография в ее происхождении и развитии 8—14 вв. // Известия ВГО. 79. 5. 1947. С. 571—584.
Шуцкий Ю. К. Китайская классическая «Книга Перемен» — «Ицзин». М., 1993.

Щербак А. М. Огуз-наме. Мухаббат-наме. М., 1959.
Щербатской Ф. И. Философское учение буддизма. Пг., 1919.

Эберхард В. Китайские праздники. М., 1977.
Элиаде М. Космос и история. М., 1987.
Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994.
Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988.
Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.
Эпос о Гильгамеше («О все видавшем») / Перев. с аккадского И. М. Дьяконова. М.; Л., 1961.
Эшби У. Р. Теоретико-множественный подход к механизму и гомеостазису // Исследования по общей теории систем. М., 1969. С. 398—441.

Юань Кэ. Мифы древнего Китая. Изд. 2-е, испр. и дополн. М., 1987.
Юдахин К. К. Киргизско-русский словарь. М., 1965.
Юнг К. Г. Архетип и символ. М., 1991.
Юнг К. Г. Психологический комментарий к «Тибетской книге мертвых» // Тибетская книга мертвых. М., 1995. С. 5—18.

Я открою тебе сокровенное слово. Литература Вавилонии и Ассирии / Перев. с аккадского. М., 1981.
Язык — миф — культура народов Сибири. Якутск. Вып. 1. 1988; Вып. 2. 1991; Вып. 3. 1994.
Яковлев Е. К. Этнографический обзор инородческого населения долины южного Енисея. Минусинск, 1900.
Яншина Э. М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. М., 1984.
Ярмоленко А. В. К соотношению понятий и представлений времени и пространства в некоторых языках // Проблемы восприятия пространства и времени. Л., 1961. С. 204—206.
Ярмоленко А. В Роль речи в отражении пространства // Проблемы восприятия пространства и пространственных представлений. М., 1961. С. 69—71.
Ясиницкий Г. И. Символика Апокалипсиса. Сан Франциско, 1983.
Ясперс К. Истоки истории и ее цель // *Он же.* Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 28—286.

* * *

The Acts of the Christian Martyrs / Introduction, texts and translations by H. Musurillo. Oxford, 1972.
Adam A. Texte zum Manichäismus. Berlin, 1968.

Adelaar K. A. An Overview of Directional Systems in West Indonesia and Madagascar // Referring to Space: Studies in Austronesian and Papuan Languages / Ed. G. Senft. Oxford, 1997.

Albrecht M. Astronomische Orientierungen in der römischen Geodäsie // Das Weltall. Illustrierte Zeitschrift für Astronomie und verwandte Gebiete. S. 4. Treptow, 1904. S. 53—63.

Albright W. F. Archaeology and the Religion of Israel. 2 ed. Baltimore, 1946 (нем. перевод: Die Religion Israels im Lichte der archäologischen Ausgrabungen. München; Basel, 1956.

Alfaric P. Les écritures manichéennes. I. Paris, 1918.

Algra K. Concepts of Space in Greek Thought. Leiden, 1995 (Philosophica antiqua. 65).

Allers R. Microcosmos: From Anaximandros to Paracelsus // Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion. 2. New York, 1944. P. 319—407.

Ali S. M. The Geography of the Puranas. New Delhi, 1966.

Almgren O. Die ältere Eisenzeit Gotlands. 1. Ht. Stockholm. 1914.

Almgren O., Nerman B. Die ältere Eisenzeit Gotlands. 2. Ht. Stockholm. 1923.

Alviella G. La migration des symboles. Paris, 1891.

Ament H. Die Ethnogenese der Germanen aus der Sicht der Vor- und Frühgeschichte // Ethnogenese europaischer Völker. Aus der Sicht der Anthropologie und Vor- und Frühgeschichte. Stuttgart; New York, 1986. S. 227—256.

Ancient Cultures of the Uralian Peoples / Ed. P. Hajdú. Budapest, 1976.

Ancient Synagogues. The State of Research / Ed. J. Gutmann. Ann Arbor, 1981.

Anderson R. T. Mount Gerizim: Navel of the World // BA. 43. 1980. P. 217—221.

Andersson J. G. Prehistoric Sites in Honan // The Museum of Far Eastern Antiquities. Bulletin. 19. Stockholm, 1947.

Andrae T Der Ursprung des Islams und das Christentum. Uppsala; Stockholm, 1926.

Andrae W. Das Gotteshaus und die Urformen des Bauens im Alten Orient. 1. Planung und Aufbau des Tempels. Berlin, 1930.

André J. Études sur les termes de couleur dans la langue Latine. Paris, 1949.

Andreas F. C., Hennig W. B. Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan. I // SPAW. 10. 1932. S. 173—222 [= AI. 14, 1—48].

Andrén A. Origine e formazione dell' architetture templare etrusco-italica // Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia. Serie III. 32. 1960. P. 21—59.

Anthropological Studies in Theravada Buddhism. New Haven, 1966.

Antoniewicz W. Archeologia Polski. Warszawa, 1932.

Antoniewicz W. Religia dawnych słowian. Warszawa, 1957.

Anuruddha R. P. An Introduction into Lamaism. The Mystical Buddhism of Tibet. Hoshiyarpur, 1959.

Appel G. De Romanorum precationibus. Gießen, 1909 (RGVV. 7. 2).

Archaeoastronomy in 1990s / Ed. C. Ruggles. Loughborough, 1993.

Archaeoastronomy in Pre-Columbian America / Ed. A. F. Aveni. Austin, 1975.

The Archaeology of Death / Ed. R. Chapman, I. Kinnes, K. Randsborg. Cambridge, 1981.

Arentzen J.-G. Imago mundi Cartographica: Studien zur Bildlichkeit mittelalterlicher Welt- und Ökumenekarten unter besonderer Berücksichtigung des Zusammenwirkens von Text und Bild. München, 1984 (Münstersche Mittelalter-Schriften. 53).

Arguelles J., Arguelles M. Mandala. Berkeley, 1972.

Arnaud P. Une deuxième lecture du "bouclier" de Doura-Europos // Académie des inscriptions & belles-lettres. Comptes rendus, 1989, av. — juin. Paris, 1989. P. 373—389.

Armand P. Observations sur l'original du fragment de carte du pseudo-bouclier de Dura-Europos // Revue des études anciennes. 90. 1988. P. 151—162.
Arnold D. Grab // LÄ. 2. 1977. S. 826—837.
Asmussen J. R. Xuāstvāniſt. Studies in Manichaeism. Copenhagen, 1965.
Atkinson T. D. Points of the Compass // ERE. 10. 1918. P. 73—88.
An Atlas of Ancient Maps in China. From the Warring States Period to the Yuan Dynasty (476 B. C. — A. D. 1368). Beijing, 1990.
Aveni A. F. Concepts of Positional Astronomy Employed in Ancient Mesoamerican Architecture // Native American Astronomy. P. 3—19.
Aveni A. F. Possible Astronomical Orientations in Ancient Mesoamerica // Archaeoastronomy in Pre-Columbian America. P. 163—190.
Aveni A. F., Gibbs S. On the Orientation of Pre-Columbian Buildings in Central México // American Antiquity. 41. 1976. P. 510—517.
Avi-Jonah M. The Madaba Mosaic Map. Jerusalem, 1954.
Ayer J. Ou placa-t-on le Paradis terrestre? // Études Franciscaines. 36. 1924. P. 117—140, 371—398, 561—589.
Aziz B. N. Tibetian Manuscript Maps of Dingri Valley // Canadian Geographer. 12. 1975. Toronto. P. 28—38.

Backman L., Hultkrantz Å. Studies in Lapp Shamanism. Stockholm, 1978.
Bagrov L. At the Source of the Cartography of Russia // Imago mundi. 16. Amsterdam, 1962. P. 36—48.
Bagrow L. History of Cartography / Revised and enlarged by R. A. Skelton. Chicago, 1985.
Banaszkiewicz J. Kolorowe włócznie Wizygotów Euryka // Kwartalnik Historyczny. 94/2. 1987. S. 3—16.
Bannert H. Weltbild // RE. Suppl. XV. 1978. Col. 1558—1583.
Barbour K. M. The Geographical Knowledge of the Medieval Islamic World // Occasional Paper 22. London, 1964 (Department of Geography. University College London).
Barguet P. Le temple d'Amon-Rê à Karnak. Le Cairo, 1962.
Baritz L. The Idea of the West // American Historical Review. 66. Richmond et al., 1961. P. 618—640.
Bar-Lev Z. Spatial Relations // Folia linguistica. Acta societatis linguisticae Europaeae. 10. The Hague, 1977. P. 263—276.
Barmore F. E. Turkish Mosque Orientation and the Secular Variation of the Magnetic Declination // Journal of Near Eastern Studies. 44. Chicago, 1985. P. 81—98.
Baron S. W. A Social and Religious History of the Jews. 2 ed. Vol. I. New York, 1952.
Barthel W. Römische Limitation in der Provinz Africa // Bonner Jahrbücher. 120. 1911. S. 39—126.
Barthold W. Die Orientierung der ersten muhammedanischen Moscheen // Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients. Berlin; Leipzig, 1925. Bd. 18. S. 245—250 (нем. перевод статьи: *Бартольд В. В.* Ориентировка ранних мусульманских мечетей // Ежегодник российского института истории искусств. I. Л., 1922. С. 113—117).
Bartholomae Chr. Die Gatha's des Avesta. Strassburg, 1905.
Bastien J. W. Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu. Saint Paul (Minn.) et al. 1978.
Bauer H., Leander P. Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments. Berlin, 1922.

Becker Th. Weg und Gelände in der Sprache // Zeitschrift für den deutschen Unterricht. 15. Leipzig, 1901. S. 80—95.

Beckman N. Nordbornas väderstreck // Fornvännen. 33. Uppsala, 1938. S. 252—255.

Bedge P. V. Ancient and Medieval Town-Planning in India. New Delhi, 1978.

Beek M. A. Bildatlas der assyrisch-babylonischen Kultur. Gütersloh, 1961.

Behm J. Die mandäische Religion und das Christentum. Leipzig, 1927.

Behrens P. Hockerbestattung // LÄ. 2. 1977. S. 1227—1228.

Beidelman T. O. Right and Left Hand among the Kaguru: A Note on Symbolic Classification // Africa. Journal of the International African Institute. 31. London, 1961. P. 250—257.

Bendann E. Death Customs: An Analytical Study of Burial Rites. London, 1930 (History of Civilization. 23).

Benl O. Frühere und spätere Hypothesen über die regelmäßige Anordnung der Erdgebirge nach bestimmten Himmelsrichtungen. München, 1905.

Bennett H. Death and Disposal of the Dead (Jewish) // ERE. 4. 1911. P. 497—500.

Benson H. Church Orientations and Patronal Festivals // The Antiquaries Journal. 36. Oxford, 1956. P. 205—213.

Benveniste É. Coutumes funéraires de l'Arachosie ancienne // A Locust's Leg. Studies in Honour of S. H. Taqizadeh. London, 1962. P. 39—43.

Benveniste É. Les Mages dans l'Ancien Iran. Paris, 1938.

Benveniste É. The Persian Religion According to the Chief Greek Texts. Paris, 1929.

Beöthy E. Die Bezeichnungen für Himmelsrichtungen in den finnisch-ugrischen Sprachen. Bloomington (Ind.); The Hague, 1967 (Indiana University Publications. Uralic and Altaic Series. 84).

Berger H. Geschichte der wissenschaftlichen Erdkunde der Griechen. 2 Aufl. Leipzig, 1903.

Berlin B., Kay P. Basic Color Terms: Their Universality and Evolution. Berkeley; Los Angeles, 1969.

Bernoulli R. Zur Symbolik geometrischer Figuren und Zahlen // Eranos-Jahrbuch. 1934/1935. S. 369—415.

Berthelot R. La pensée de l'Asie et l'astrobiologie. Paris, 1949.

Bertling C. T. Vierzahl, Kreuz und Mandala in Asien. "s-Gravenhage, 1954.

Bestattungswesen und Totenkult in ur- und frühgeschichtlicher Zeit / Hrsg. von F. Horst und H. Keiling. Berlin, 1991.

Bhattacharya N. N. Ancient Indian Rituals and Their Social Contents. London, 1975.

Bieder Th. Das Hakenkreuz. Berlin, 1921.

Bjørnbo A. A. Adam af Bremens Nordensopfattelse // Aarbøger för Nordisk Oldkyndighed og Historie. R. 2. Bd. 24. København. 1909. S. 120—244.

Blegen C. W. Troy and the Troyans. New York, 1961.

Bloch R. L'état actuel des études étruscologiques // ANRW. 1. 1. 1972. P. 12—21.

Bloch R. Gli Etruschi. Milano, 1958 (нем. перевод: Die Etrusker. Stuttgart ua., 1970).

Boethius A., Ward-Perkins J. B. Etruscian and Roman Architecture. Harmonsworth, 1970.

Bogoras W. Ideas of Space and Time in the Conception of Primitive Religion // American Anthropologist NS. 1917. P. 205—266.

Böhtlingk O. Die fünf Elemente der Inder und Griechen // Berichte der philol.-hist. Klasse der Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. 1900. S. 149—151.

Boll Fr. Aus der Offenbarung Johannis. Leipzig und Berlin, 1914.

Boll Fr. Kleine Schriften zur Sternkunde des Altertums. Leipzig, 1950.

Boll Fr. Der ostasiatische Tierzyklus im Hellenismus // T'oung-Pao. XII. 1912 (=Kleine Schriften. S. 99—114).

Boll Fr. Die Sonne im Glauben und in der Weltanschauung der alten Völker. Stuttgart, 1922 (= Kleine Schriften. S. 81—98).

Boll Fr., Bezold C. Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie. Leipzig, 1918.

Boll Fr., Bezold C., Gundel W. Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie 5 Ausg. Darmstadt, 1966.

Bollnow O. Mensch und Raum. Stuttgart, 1963.

Bonnet H. Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte. Berlin, 1952 (RÄR).

Bosch F. D. K. The Golden Germ: An Introduction to Indian Symbolism. s'-Gravenhage, 1960 (I изд. в 1948 г. на голландском яз.).

Bossert H. Th. Janus und der Mann mit der Adler- oder Greifenmaske. Istanbul, 1959.

Bosticco S. et al. Cosmological Ideas, Allusive and Symbolical Images of the World // Encyclopaedia of World Art. 3. London; New York; Toronto, 1960. P. 835—851.

Böttrich Chr. Adam als Mikrokosmos. Eine Untersuchung zum slavischen Henochbuch. Frankfurt am Main u. a. 1995

Böttrich Chr. Das slavische Henochbuch. Gütersloh, 1996 (Jüdische Schriften aus hellenisch-römischer Zeit. V, 7).

Boucharlat R. Monuments religieux de la Perse achéménide, état des questions // Temples et sanctuaires. Travaux de la Maison de l'Orient. 7. Lyon, 1984. P. 119—135.

Bouché-Leclercq A. L'astrologie grecque. Paris, 1899 (reprint: Bruxelles, 1963; Aalen, 1979).

Bousquet G. H. Les grandes pratiques rituelles de l'Islam. Paris, 1949.

Boyce M. A History of Zoroastrianism I—II. Leiden, 1975—1982 (Handbuch der Orientalistik).

Boyce M On the Zoroastrian Temple Cult of Fire // Journal of the American Oriental Society. 45. 1975. P. 454—465.

Boyce M. A Word-List of Manichaean Middle Persian and Parthian // AI. 9a. 1977. P. 1—172.

Boyce M. Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices. London, 1979.

Boyce M., Grenet F. A History of Zoroastrianism III. Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule. Leiden; New York, 1991 (Handbuch der Orientalistik).

Boyd A Chinese Architecture and Town Planning 1500 BC — AD 1911. Chicago, 1962.

Brandenburg H. Roms frühchristliche Basiliken des 4 Jh. München, 1979.

Brandt W. Die mandäische Religion. Leipzig, 1889.

Brandt W. Mandäische Schriften. Göttingen, 1893.

Braunlich A. F. To the Right in Homer and Attic Greek // American Journal of Philology. 57. 1936. P. 245—260.

Brenner A. Colour Terms in the Old Testament. Sheffield, 1982 (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series. 21).

Brentjes B. Die Stadt des Yima. Leipzig, 1981.

Briffault R The Mothers. Vol. 1—3. New York, 1927.

Bright J. O., Bright W Semantic structures in Northwestern California and the Sapir-Whorf Hypothesis // American Anthropologist. 67. New York, 1965. P. 249—258.

Brincken A.-D von den. Fines Terrae: Die Enden der Erde und der vierte Kontinent auf mittelalterlichen Weltkarten. Hannover, 1992 (MGH. Schriften. 36).

Brincken A.-D von den. Mappa mundi und Chronographia: Studien zur "Imago mundi" des abendländischen Mittelalters // Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters. 24. Köln; Graz, 1968. S. 118—186

Brincken A.-D. von den. Mundus figura rotunda // Ornamenta ecclesiae. Ausstellung-Katalog. 1. Köln, 1985. S. 99—106.

Brincken A.-D. von den. «...Ut describeretur universus orbis.» Zur Universalkartographie des Mittelalters // Methoden in Wissenschaft und Kunst des Mittelalters. Berlin, 1970. S. 249—278.

Brinton D. G. The Myths of the New World New York, 1868.

Broda J. Astronomy, Cosmovision, and Ideology in Pre-Hispanic Mesoamerica // Ethnoastronomy. P. 81—110.

Brodersen K. Terra Cognita. Studien zur römischen Raumerfassung. Hildesheim; Zürich; New York, 1995 (Spudasmata, 59).

Brøndsted J. Danish Inhumation Graves of Viking Age // Acta Archaeologica. 7. København, 1936. P. 81—228.

Brøndsted J. Danmarks Oldtid. III. Jernalderen. København, 1940.

Brown C. H. Where Do Cardinal Direction Terms Come From? // Anthropological Linguistics. 25. Indiana University, 1983. P 121—161.

Brown J. P. The Templum and the Saeculum. Sacred Space and Time in Israel and Etruria // Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 98. Berlin; New York, 1986. S. 417—424.

Brunner H. Gebet // LÄ. 2. 1977. S. 454.

Buddhist Mahayana Texts. London, 1894.

Buhler A Imago Mundi: Bilder aus der Vorstellungswelt des Mittelalters // Geschichte in Wissenschaft und Unterricht. 41. Mainz, 1990. S. 457—488.

Bulling A. The Meaning of China's Most Ancient Art. Leiden, 1952.

Burial in the Roman World / Ed. R. Reece. London, 1977.

Burkitt F. C. The Religion of the Manichees. Cambridge, 1925.

Busink Th. A. Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes. Eine archäologisch-historische Studie unter Berücksichtigung des westsemitischen Tempelbaus. I. Der Tempel Salomos. Leiden, 1970; II. Von Ezechiel bis Middot. Leiden, 1980.

Caland W. Altindische Zauberei: Darstellung der altindischen «Wundschopfer». Amsterdam, 1908.

Caland W. Die Altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche mit Benutzung handschriftlicher Quellen. Amsterdam, 1896 (reprint: Wiesbaden, 1967).

Caland W. Een indogermaansch lustratie-gebruik // Verlagen en mededeelingen der konninklijke Akademie van Wetenschappen. Afd. Letterkunde. 4. 2. 1898.

Caland W., Henry V. L'Agnistoma: Description complète de la forme normale du sacrifice de Soma dans le culte védique. Vol. 1—2. Paris, 1906—1907.

Calvet Yv. Le temple babylonien de Larsa. Problemes d'orientation // Temples et sanctuaires. Travaux de la Maison de l'Orient. 7. Lyon, 1984. P. 9—22.

The Cambridge History of Iran. Cambridge, 1971.

The Cambridge History of Iran. 2. The Median and Achaemenian Periods. Cambridge, 1985.

The Cambridge History of Iran. 3. The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods. Cambridge, 1983.

Cameron G. G. History of Early Iran New York, 1936.

Cameron G. G. Persepolis Treasury Tablets. Chicago (Ill.), 1948.

Campbell J. The Masks of God. I—IV. New York, 1959—1968.

Campbell J. Bios and Mythos // Psychoanalysis and Culture. New York, 1951. P. 324—346.

Campbell L. A. Mithraic Iconography and Ideology. Leiden, 1968.

Cantor M. Die römischen Argimensoren und ihre Stellung in der Geschichte der Feldmeßkunst. Leipzig, 1875.
Capelle W. Das alte Germanien. Die Nachrichten der griechischen und römischen Schriftsteller. Jena, 1937.
Cassirer E. Die Begriffsformen im mythischen Denken. Leipzig, 1922.
Cassirer E. Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum // Landschaft und Raum in der Erzählkunst / Hrsg. von A. Ritter. Darmstadt, 1975. S. 17—35.
Cassirer E. The Philosophy of Symbolic Forms. 2. Mythological Thought. New Haven, 1955.
Castagnoli F. L'orientamento nella cartografia greca e romana // Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia. Ser. 3. 48. Roma, 1977. P. 59—69.
Castagnoli F. Orthogonal Town Planning in Antiquity. Oxford, 1971.
The Catholic Encyclopedia. London, 1929.
Cave C. J. P. The Orientation of Churches // The Antiquaries Journal. 30. Oxford, 1950. P. 47—51.
Chang, Kuei-sheng. Chinesische Kartographie // Lexikon zur Geschichte der Kartographie. Bd. I. Wien, 1986. S 138—142.
Chang, Kwang-chih. The Archaeology of Ancient China. 3 ed. New Haven; London, 1977.
Chang, Kwang-chih. Art, Myth, and Ritual. Cambridge (Mass.), 1983.
Chantraine P. Les mots designants la gauche en grec ancien // ΜΝΗΜΗΣ ΧΑΡΙΝ. Gedenkschrift P. Kretschmer. I. Wiesbaden; Wien, 1956. P. 61—69.
Chantraine P. Les noms de la gauche en grec // Compte rendu de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Paris, 1955. P. 374—376
Chavannes E. Le cycle turc des douze animaux // T'oung-pao. Ser. II. 7. 1. 1923. P. 96—110.
Chelhod J. A Contribution to the Problem of the Pre-eminence of the Right, Based upon Arabic Evidence // Right and Left / Ed. R. Needham. Chicago, 1973. P. 239—262.
Chelhod J. Les structures du sacré chez les Arabes. Paris, 1965.
Chen, Cheng-siang The Historical Development of Cartography in China // Progress in Human Geography. 2. Oxford, 1978. P. 101—120.
Christensen A. Essai sur la démonologie iranienne. København, 1941.
Christern J. Basilika und Memorie der heiligen Salsa in Tipasa // Bulletin d'Archéologie Algérienne. 3. 1968. S. 193—258.
La citta etrusca e italica preromana. Convegno internationale // Studi etruschi. 34. Firenze, 1966
Clarke G. The Roman Cemetery at Lankhills // Winchester Studies 3: Pre-Roman and Roman Winchester. Part II. Oxford, 1979.
Clemen C. Die griechischen und lateinischen Nachrichten uber die persische Religion. Giessen, 1920.
Clemen C. Die Kelten // *Idem.* Religionsgeschichte Europas. I. Heidelberg, 1926. S. 314—335.
Clifford R. J. The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament. Cambridge (Mass.), 1972.
Coe M. D. A Model of Ancient Community Structure in the Maya Lowland // Southwestern Journal of Anthropology. 21. 2. 1965. P. 97—114.
Coggins C. The Shape of Time // American Antiquity. 45. 1980. P. 727—739.
Coggins C. The Zenith, The Mountain, the Center, and the Sea // Ethnoastronomy. P. 111—123.
Cognitive Anthropology / Ed. S. A Tyler. New York et al., 1969.
Cole J. H. Determination of the Exact Size and Orientation of the Great Pyramid of Gîza. Cairo, 1925 (Egyptian Survey Department. 39).

The Concept of Space and Time: Their Structure and Their Development / Ed. M. Capek. Boston, 1976.

Conger G. P. Theories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy. 2 ed. New York, 1967 (1 ed. 1922).

Conze E. Buddhism. Its Essence and Development. London, 1951 (нем. перевод: Der Buddismus. Wesen und Entwicklung. 4. Aufl. Stuttgart, 1971).

Conze E. Buddhist Meditation. London, 1956.

Conze E. Buddhist Thought in India. Three Phases of Buddhist Philosophy. London, 1962.

Cook R. The Tree of Life. Symbol of Centre. London, 1974.

Cooper F. A. The Temple of Apollo at Bassae // AJA. 72. 1968. P. 103—111.

Creswell K. A. C. Early Muslim Architecture. I—II. Oxford, 1969 (2 ed. New-York, 1979).

Cuillandre J. La droite et la gauche dans les poèmes homériques en concordance avec la doctrine Pythagoricienne et avec la tradition celtique. Rennes, 1943.

Cultes et monuments religieux dans l'Asie Centrale préislamique / Ed. F. Grenet. Paris, 1987.

Cumont F. Afterlife in Roman Paganism 2 ed. New York, 1959.

Cumont F Astrology and Religion among the Greeks and Romans. New York, 1912.

Cumont F. Recherches sur le manichéisme. I. La cosmogonie manichéenne d'après Théodore Bar Khôni. Bruxelles, 1908.

Cunnliffe B. Celtic Death Rituals // Archaeology. 41. 2. 1988. P 39—43.

Cusa S. Sulla denominazione dei venti e dei punti cardinali, e specialmente di Nord, Est, Sud, Ovest // Terzo Congresso Geografico Internazionale. Venezia, Vol. 2. Rome, 1884. P. 375—415.

Cushing F. H. Outlines of Zuñi Creation Myths // ARBE. 13. 1896. P. 321—441.

Cushing F. H. Zuñi Fetishes // ARBE. 2. 1883. P. 9—45.

Dähnhardt O. Natursagen. Eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden. I. Sagen zum Alten Testament Leipzig; Berlin, 1907.

Dale Saunders E. Buddhist Maṇḍala // The Encyclopedia of Religion / Ed. M. Eliade. 9. New York; London, 1987. P. 155—158.

Daniélou A. Hindu Politheism. New York, 1964.

Daniélou J. La symbolique du temple de Jerusalem chez Philon et Joseph // Le symbolisme des monuments religieux. Roma, 1957 (Serie orientale Roma. 14).

Darmesteter J. The Zend-Avesta. Pt. I. The Vendidad. Oxford, 1887 (= SBE. IV. Oxford, 1895; Delhi, 1965).

Das D. K. The Yajña: The Sacrifice in Hinduism. Delhi, 1911.

Dassmann E. Haus II // RAC. 13. 1986. Sp. 897—901.

David A. R. The Ancient Egyptians. Religious Beliefs and Practicies. London, 1982.

Davies J. G. The Origin and Development of Early Christian Church Architecture. London, 1952.

Davies J. G. The Arian and Orthodox Baptisteries at Salona // Antiquity. A Quarterly Review of Archaeology. 33. 1959. P. 57—60.

De Clerck P. La «prière universelle» dans les liturgies latines anciennes. Témoignages patristiques et textes liturgiques. Münster, 1977 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen. 62).

De Wit C. Les Génies des Quatre Vents au temple d'Opet // Chronique d'Égypte. 32. Bruxelles, 1957. P. 25—39.

Debenham F. The World is Round. The Story of Man and Maps / With an Introduction by B. Russel. London, 1960.

Deedes C. N. The Labyrinth // The Labyrinth. Further Studies in the Relation Between Myth and Ritual in the Ancient World / Ed. S. H. Hooke. London, 1935. P. 3—42.

Deichmann F. W. Baptisterium // RAC. 1. 1950. S. 1157—1167.

Deichmann F. W. Ravenna, Hauptstadt des spätantiken Abendlandes. Bd. 1—2. Wiesbaden, 1969—1974.

Deichmann F. W. Rom, Ravenna, Konstantinopel, Naher Osten. Gesammelte Studien zur spätantiken Architektur, Kunst und Geschichte. Wiesbaden, 1982.

Deichmann F. W. Vom Tempel zur Kirche // Mullus. Festschrift Theodor Klauser. Münster i. W. 1964. S. 52—59 (JbAC. Erg. 1).

Deitmaring U. Die Bedeutung von Rechts und Links in theologischen und literarischen Texten bis um 1200. // Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur. 98. Berlin, 1969. S. 265—292.

Dekkers E. Tertullianus en de geschiedenis der Liturgie. Brussel; Amsterdam, 1947.

Derchain Ph. Hathor quadrifrons. Recherches sur la syntaxe d'un mythe égyptien. Istanbul, 1972.

Dhorme E. Les religions de Babylonie et d'Assyrie. Paris, 1949.

Dhorme P. La religion des Achéménides // Revue Biblique. 10. 1. Paris; Rome, 1913. P. 15—35.

Dhorme P., Vincent H. Les Chérubins // Revue Biblique. 35. Paris; Rome, 1926. P. 328—358; 481—495.

The Dictionary of Human Geography / Ed. R. J. Johnston, D. Gregory, D. M. Smith. 3 ed. Oxford, Cambridge (Mass.), 1996.

Diebner B. Die Orientierung des frühchristlichen Kirchenraumes und ihre theologische Begründung. Dargestellt an den Beispiele Roms, Syriens und Konstantinopels. Diss. theol. Heidelberg. 1965 (Maschinenschrift)

Diebner B. Die Orientierung des Jerusalemer Tempels und die «Sacred Direction» der frühchristlichen Kirchen // Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins. 87. Wiesbaden, 1971. S. 153—166.

Dietrich S. Richtungsbegriffe im malaiischen Dialekt von Larantuka (Ostindonesien) // Anthropos. Revue Internationale d'Ethnologie et de Linguistique. 92. Freiburg in der Schweiz, 1997. S. 101—114.

Dilke O. A. W. Greek and Roman Maps. London, 1985 (Aspects of Greek and Roman Life).

Dilke O. A. W. Illustrations from Roman Surveyors' Manual // IM. 21. 1967. P. 9—29.

Dilke O. A. W. Religion and Ancient Maps // Laurea corona. Studies in honour of E. Coliero. Amsterdam, 1987. P. 1—6.

Dilke O. A. W. The Roman Land Surveyors. An Introduction to the Agrimensores. Newton Abbot, 1971.

Dilke O. A. W. Rome's Contribution to Cartography // Geografia e storiografia nel mondo classico / A cura di M. Sordi. Milano, 1988. P. 194—201.

Dillon M. Celts and Aryans. Simla, 1975.

Dinkler E. Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe. Köln, 1964 (Wissenschaftliche Abhandlung der Arbeitsgemeinschaft fur Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen 29).

Dittrich E. Die Orientierungsfrage // Das Weltall. Illustrierte Zeitschrift für Astronomie und verwandte Gebiete. 29. Berlin, 1930. S. 108—114.

Dittrich Z. R. Zur religiösen Ur- und Frühgeschichte der Slaven // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 9. Wiesbaden, 1961. S. 481—510.

La divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines. XIV^e Rencontre Assyriologique Internationale. Paris, 1955.

Doerfer G. Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen. I—3. Wiesbaden, 1967.

Dölger F. J. Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual. Paderborn, 1909 (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. 3).

Dölger F. J. Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie. 2. Ausg. Münster i. W., 1925 (Liturgiegeschichtliche Forschungen. 4, 5) (первое издание в 1920 г., третье в 1972 г. в серии: Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen. 16/17).

Dölger F. J. Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis. 2. Ausg. Münster i. W., 1971 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen. 14) (первое издание в 1918 г.).

Dombart Th. Der babylonische Turm. Leipzig, 1930 (Der alte Orient. 29, 2).

Donat P. Bemerkungen zur Entwicklung des slawischen Hausbaues im mittleren und südöstlichen Europa // Balcano-Slavica. 4. Prilep; Beograd. 1976. S. 113—125.

Donat P. Haus, Hof und Dorf in Mitteleuropa vom 7—12. Jahrhundert. Berlin, 1980 (Schriften zur Ur- und Frühgeschichte. 33).

Donner H., Cüppers H. Die Mosaikkarte von Madeba. I: Wiesbaden, 1977.

Dorner J. Die Abstreckung und astronomische Orientierung ägyptischer Pyramiden. Diss. Innsbruck, 1981.

Dorsey J. O. Omaha Sociology // ARBE. 3. 1884. P. 205—370.

Dorsey J. O. Siouan Sociology // ARBE. 15. 1896. P. 205—244.

Dorsey J. O. A Study of Siouan Cults // ARBE. 11. 1894. P. 351—544.

Dow J. Astronomical Orientation at Teotihuacan: A Case Study in Astro-Archaeology // American Antiquity. 32. 1967. P. 326—334.

Downs R. M., Stea D. Maps in Minds. Reflections on Cognitive Mapping. London, 1977.

Downey S. B. Laterality of Function // Psychological Bulletin. 30. 1933. P. 109—142.

Downey S. B. Mesopotamian Religious Architecture. Alexander through the Parthian. Princeton, 1988.

Doxiadis C. A. Tempelorientierung // RE. Suppl. 7. 1940. Col. 1283—1293

Drinkard J. F. Direction and Orientation // The Anchor Bible Dictionary. 2. New York et al., 1992. P. 204.

Drower E. S. The Mandaeans of Iraq and Iran. Oxford, 1937

Dubois S. A. Hindu Manners, Customs and Ceremonies. Oxford, 1953.

Duchesne-Guillemin J. Old Persian *artācā brazmaniy* // BSOAS. 25. 2. 1962. P. 336—337.

Duchesne-Guillemin J. Ormazd et Ahriman: l'aventure dualist dans l'antiquité. Paris, 1953.

Duchesne-Guillemin J. La religion de l'Iran ancien. Paris, 1962.

Duchesne-Guillemin J. Zoroastre. Étude critique avec une traduction commenté des Gâthâ. Paris, 1948.

Dugmore C. W. The Influence of the Synagogue upon the Divine Office Oxford; London, 1944.

Duhn F. von. Bemerkungen zur Orientierung von Kirchen und Gräbern // Archiv für Religionswissenschaft. 19. Leipzig; Berlin, 1916/1919. S. 441—451.

Dumézil G. La religion romaine archaïque. Paris, 1966.

Dumésil G. Rituels indo-européens à Rome. 3/4. Paris, 1954 (Textes et Commentaires. 19).

Durkheim É., Mauss M. Primitive Classification. London; Chicago, 1963 (первое издание на франц. языке: L'Année sociologique. 6. Paris, 1903. P. 1—49).

Dürr L. Ezechiels Vision von der Erscheinung Gottes (Ez. c. 1 u. 10) im Lichte der vorderasiatischen Altertumskunde. Münster i. W. 1917.

Dursin E. G. Orientations of Mesoamerican Structures: A Study in Astro-Archaeology. M. A. Thesis. México, 1968.

Duval N. Church Buildings // Encyclopedia of the Early Church. Vol. I. Cambridge, 1992. P. 168—175.

Duval N. Les églises à deux absides. Paris, 1972.

Dyggve E. Le baptistère de la «basilica urbana» à Salone d'apres les fouilles de 1949 // Actes du 5e Congrès International d'Archéologie chrétienne. Aix-en-Provence, 13—19 sept. 1954. Città del Vaticano; Paris, 1957. P. 189—198.

Dyggve E. History of Salonitan Christianity. Oslo, 1951.

Ebeling E. Ein neuassyrisches Beschwörungsritual gegen Bann und Tod // ZA. 51. 1955. S. 167—179.

Eberhard W. Beiträge zur kosmologischen Spekulation Chinas der Han-Zeit. Berlin, 1933.

Eberhard W. Sternkunde und Weltbild im alten China // Die Sterne. Monatschrift über alle Gebiete der Himmelskunde. 12. Leipzig, 1932. S. 129—138.

Eckert M. Die Kartenwissenschaft Forschungen und Grundlagen zu einer Kartographie als Wissenschaft. 1—2 Berlin; Leipzig, 1921—1925.

Edinger E. F. Trinity and Quaternity // Der Archetype. The Archetype. Basel; New York, 1964.

Edwards I. E. S The Pyramids of Egypt. Harmondsworth et al., 1985.

Einar Ól. Sveinsson. Landvaettasagan // Minjar og menntir. Reykjavík, 1976. Bl. 117—129.

Eisler R. Weltmantel und Himmelszelt. Religiongeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes. Bd. 1—2. 2. Ausg. München, 1910.

Eißfeldt O. Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durch das Meer. Halle, 1932 (Beiträge zur Religiongeschichte des Altertums. 1).

Eißfeldt O. Dura-Europos // RAC. 4. 1959. Sp 358—370.

Eitrem S. Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer. Kristiania, 1915 (Videnskapsselskapets Skrifter. II. Hist -Filos. Klasse. 1).

Ekblom R. Alfred the Great as Geographer // A Philological Miscellany presented to Eilert Ekwall. Uppsala, 1942. P. 115—144 (Studia Neophilologica. 14)

Ekblom R. Den forntida nordiska orienteringen och Wulfstans resa till Truso // Fornvännen. 33. Uppsala, 1938. S. 49—68.

Ekblom R. King Alfred, Ohthere and Wulfstan: Reply to a Critique // Studia Neophilologica. 32. Uppsala, 1960. P. 3—13.

Ekblom R. Väderstrecksuppfattningen i det forntida Danmark // Fornvännen. 36. Uppsala, 1941. S. 279—294.

Elbogen J. Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung. Leipzig, 1913 (reprint: Hildesheim, 1962).

Eliade M Das Heilige und das Profane: Vom Wesen des Religiösen. Hamburg, 1957.

Eliade M. Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux. Paris, 1952.

Eliade M. Kosmos und Geschichte. Frankfurt am Main ua., 1994.

Eliade M. Patterns in Comparative Religion. London, 1971.

Eliade M. Schamanismus und archaische Ekstastechnik. Zürich, 1957 (франц. оригинал: Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. 2d ed. Paris, 1968; англ. перевод: Shamanism: An Archaic Technique of Ecstasy. New York, 1964).

Eliade M., Sullivan L. E. Orientation // The Encyclopedia of Religion. 11. New Jork; London, 1987. P. 105—108.

Eliot H. W., Eliot T. G. Excavations in Mesopotamia and Western Iran. Sites of 4000—3000 B. C. Cambridge, 1950.

Ellegård A. De gamla nordbornas väderstrecksuppfattning // Lychnos. 1954—1955. Uppsala, 1955. S. 1—20.

Ellis H. R. The Road to Hel. A Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature. Westport (Conn.), 1977.

Ellis L. B. The Animals // Ancient Egypt. 1930. P. 109—118.

Encyclopaedia of Indian Temple Architecture. Vol. I. South India. Pt. 1—2. New Delhi; Philadelphia, 1983—1986; Vol. II. North India. Pt. 1. New Delhi; Princeton (N. J.); 1988.

Engemann J. Auf die Parusie Christi hinweisende Darstellungen in der frühchristlichen Kunst // JbAC. 19. 1976. S. 139—156.

Enking R. Zur Orientierung der etruskischen Tempel // Studi Etrusci. 25. Firenze, 1957. P. 541—542.

Erdmann K. Das iranische Feuerheiligtum. Leipzig, 1941.

Erman A., Ranke H. La civilisation égyptienne. Paris, 1976.

Ernout A., Meillet A. Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots. Paris, 1959.

The Essential Piaget // Ed. H. E. Gruber, J. J. Vonèche. London, 1977.

Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics / Ed. A. F. Aveni and G. Urton. New York, 1982 (Annals of the New York Academy of Sciences. 385).

Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. I—III. Berlin, 1989.

Evans J. M. Microcosmic Adam // Medium Aevum. 31. 1966. P. 38—42.

Fairbank W. The Offering Shrines of «Wu Liang Tz'ŭ» // Harvard Journal of Asiatic Studies. 6. 1. Cambridge, 1941. P. 1—36.

Falk M., Przyluski J. Aspects d'une ancienne psychophysiologie dans l'Indie et en Extreme Orient // BSOAS. 9. 3. 1938. 723—728.

Falkenstein A., Soden W. von. Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete. Zürich; Stuttgart, 1953.

Färber E. Der Ort der Taufspendung // Archiv für Liturgiewissenschaft. 13. Regensburg, 1971. S. 51—63.

Farquhar J. N. Temple and Image Worship in Hinduism // Journal of the Royal Asiatic Society. London, 1928. P. 15—23.

Fergusson J. History of Architecture. 3 ed. London, 1891.

Fettweis E. Ethnologische Beiträge zur Ortungsfrage // Vierteljahresschrift der astronomischen Gesellschaft. 73. Berlin, 1938. S. 25—43.

Fettweis E. Ortung bei Naturvölkern und Halbkulturvölkern // Das Weltall. 33. Berlin, 1933. S. 21—23.

Filipowiak W. Słowiańskie wierzenia pogańskie u ujścia Odry // Wierzenia przedchrześcijańskie na ziemiach polskich. Gdańsk, 1993. S. 19—46

Filson F. V. Temple, Synagogue, and Church // BA. 7. 1944. P. 77—88.

Finnur Jónsson. Knýtlingasaga, dens kilder og historisce vaerd // Det Kongelige Danske videnkabernes selskab scrifter. Historisk og filosofisk. Raekke 6. B. 6. 1. København, 1900.

Firnis M., Ladenbauer-Orel H. Studien zur Orientierung mittelalterlicher Kirchen // Mitteilungen der Österreichischen Arbeitsgemeinschaft für Ur- und Frühgeschichte. 28. Wien, 1978 S. 1—12.

Fischer K., Jansen M., Pieper J. Architektur des indischen Subkontinents. Darmstadt, 1987.
Fletcher A. C. The Hako, a Pawnee Ceremony. Washington, 1904 (22nd Annual Report of the Bureau of American Ethnology. 1900/1901).
Flügel G. Mani, seine Lehre und seine Schriften. Leipzig, 1862.
Follmann-Schulz A.-B. Die römischen Tempelanlagen in der Provinz Germania inferior // ANRW. 2. 18. 1. 1986. S. 672—793.
Fontenrose J. The Ritual Theory of Myth. Berkeley, 1966 (Folklore Studies. 18).
Forke A. The World-Conception of the Chinese. Their Astronomical, Cosmological and Physico-philosophical Speculations. London, 1925 (Repr. New York, 1975).
Förster M. Adams Erschaffung und Namengebung. Ein lateinisches Fragment des s. g. slawischen Henoch // Archiv für Religionswissenschaft. 11. Leipzig, 1908. S. 477—529.
Frake Ch. O. Cognitive Maps of Time and Tide among Medieval Seafarers // Man. The Journal of the Royal Anthropological Institute. 20 (N. S.). London, 1985. P. 254—270.
Frankfort H. The Art and Architecture of the Ancient Orient. Harmondsworth, 1970.
Frankfort H. Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature. Chicago, 1948.
Frankfort H. and H. A , Wilson J. A., Jacobsen T. Before Philosophy. The Intellectual Adventure of Ancient Man. An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East. 3 ed. Harmondsworth, 1951.
Frauwallner E. Die Philosophie des Buddhismus. Berlin, 1958.
Frawley D. The Five Elements: East and West // Chinese Culture. 22. 1. Taipei, 1981.
Freeden J. von. Οικία κυρρέστου. Studien zum sogenannten Turm der Winde in Athen. Roma, 1983.
Freeman F. N. Psychology of the Common Branches. Boston, 1916.
Freytag H. Die Bedeutung der Himmelsrichtungen im Himmlischen Jerusalem // Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur. 93. Tubingen, 1971. S. 139—150.
Frobenius L. Vom Kulturreich des Festlandes. München; Nümphenburg, 1923.
Frothingham A. L. Ancient Orientation Unveiled // AJA. Ser. II. 21. 1917. P. 55—76; 187—201; 313—336; 420—448.
Frye N. Anatomy of Criticism. Princeton, 1957.
Frye R. N. Problems in the Study of Iranian Religions // Religions in Antiquity. Leiden, 1968. P. 583—589.
Fuson R. H. The Orientation of Mayan Ceremonial Centers // Annals of the Association of American Geographers. 59. 1969. P. 494—511.

Gabain A. von Inhalt und magische Bedeutung der alttürkischen Inschriften // Anthropos. Revue Internationale d'Ethnologie et de Linguistique. 48. Freiburg in der Schweiz, 1953 S. 537—556.
Gabain A. von. Vom Sinn symbolischer Farbenbezeichnung // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungariae. 15. 1962. S. 111—117.
Gaeffke P. Hindu Mandalas // The Encyclopedia of Religion 9. New York; London, 1987. P. 153—155.
Gaerike W. Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltenströme // Anthropos. Revue Internationale d'Ethnologie et de Linguistique. 9. Freiburg in der Schweiz. 1914. S. 956—979.
Gaffron M. Right and Left in Pictures // The Art Quarterly. 13. Detroit, 1950.

Gamber K. Die frühchristliche Hauskirche nach Didascalia Apostolorum II, 57, 1—58, 6 // Studia Patristica. 10, 1 = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. 107. Berlin, 1970. S. 337—344.

Gandelman C. The Poem as Map: John Donne and the «Anthropomorphic Landscape» Tradition // Arcadia. 19. 3. Berlin, 1984. P. 244—251.

Gandz S. Die Harpedonapten oder Seilspanner und Seilknüpfer // Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik / Hrsg. von O. Neugebauer ua. Abt. B. Studien. Bd. 1. Ht. 3. Berlin, 1931. S. 255—277.

Gardiner A. H. Egypt of the Pharaohs. 3. ed. Oxford, 1964.

Gardiner A. H. The Tomb of Amenemhēt 1. London, 1915 (The Theban Tombs. Ser. I).

Garland R. The Greek Way of Death. London, 1985.

Gąssowski J. Religia pogańskich Słowian i jej przeżytki we wczesnym chrzescijaństwie // Archeologia Polski. 1971. 1/2.

Gaudefroi-Demombynes M. Le pèlegrinage à la Mekke. Paris, 1923 (Annales du Musée Guimet. 33).

Geiger W. Ostiranische Kultur im Altertum Erlangen, 1882.

Geil W. E. The Sacred Five in China. London, 1926.

Geldner K. F Die Zoroastrische Religion: (Das Avesta). Tübingen, 1926.

Gelleri stedt N. Hednatemplet i Gamla Uppsala // Fornvannen. 45. Uppsala, 1950. S. 193—219 (см. нем. резюме на с. 218—219: Der Heidentempel in Alt-Uppsala)

Gerkan A. von. Zur Hauskirche von Dura-Europos // Mullus. Festschrift Theodor Klauser. Münster i. W. 1964. S. 143—149 (JbAC. Erg. 1).

Die Germanen. Geschichte und Kultur der germanischen Stamme in Mitteleuropa. I. Berlin, 1978.

Gershevitch I. The Avestian Hymn to Mithra. Cambridge, 1959.

Geze H. Die Religionen Altsyrien // *Geze H., Höfner M., Rudolph K* Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer. Stuttgart ua., 1970. S. 3—232 (Die Religionen der Menschheit. 10, 2).

Ghirshman R. La tour de Nourabad. Étude sur les temples iraniens anciens // Syria. 24. Paris, 1944/1945. P. 175—193.

Gieysztor A. Mythologie slave. Paris, 1963 (Mythologie des peuples lointains ou barbares).

Glacken C. J. Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century. Berkeley, 1967.

Gnilka J. Das Matthäusevangelium. I. 1. Freiburg; Basel; Wien, 1986 (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament).

Gnoli G. Zoroaster's Time and Homeland. Naples, 1980.

Goff B. L. Symbols of Ancient Egypt in the Late Period: The Twenty-first Dynasty. The Hague, 1979.

Goff B. L. Symbols of Prehistoric Mesopotamia. New Haven, 1963.

Gold J. R. An Introduction to Behavioural Geography. Oxford, 1980.

Gole S. Early Maps of India. New York, 1976.

Gole S. Indian Maps and Plans: From Earliest Times to the Advent of European Survey. New Delhi, 1989.

Golzio K.-H. J. Der Tempel im alten Mesopotamien und seine Parallelen in Indien. Diss. Bonn. 1981.

Gonda J. Die Bedeutung des Zentrums // Vedasehnsucht nach dem Ursprung / Hrsg. von H. P. Duerr. Frankfurt am Main, 1983.

Gonda J Change and Continuity in Indian Religion. The Hague, 1965.

Gonda J. The Significance of the Right Hand and the Right Side in Vedic Ritual // Religion. A Journal of Religion and Religious. 2. Newcastle upon Tyne, 1972. P. 1—23.
Gonda J. Veda und älterer Hinduismus. Stuttgart, 1960.
Gonda J. Vedic Ritual: The Non-Solemn Rites. Leiden; Köln, 1980 (Handbuch der Orientalistik. 2. 4. 1).
Gordon B. L. Sacred Directions, Orientation, and the Top of the Map // History of Religions. 10. Chicago, 1971. P. 211—227.
Gornatowski A. Rechts und links im antiken Aberglauben. Breslau, 1936.
Goshal U. M. Some Types of Circular Temples in Ancient India // Actes du 20e Congrès international des orientalistes. Louvain, 1940. P. 189—190.
Gossen G. Chamulas in the World of the Sun: Time and Space in a Maya Oral Tradition. Cambridge (Mass.), 1974.
Gosztonyi A. Der Raum: Geschichte seiner Probleme in Philosophie und Wissenschaften. 1—2. München, 1976 (Orbis Academicus).
Gosztonyi A. Das Raumproblem // Studium Generale. 10. Jahrg. 9. Ht. 1955. S. 532—541.
Gougaud P. L'orientation dans la prière // *Idem.* Dévotions et pratiques ascétiques du Moyen Âge. Paris, 1925.
Gould P., White R. Mental Maps. Harmondsworth, 1974.
Grabar A. Martyrium: Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique. Vol. 1. Architecture. Paris, 1946.
Graebner F. Das Weltbild der Primitiven. Eine Untersuchung der Urformen weltanschaulichen Denkens bei Naturvölkern. München, 1924
Grágás. Islændernes Lovbog i Fristatens Tid / Ed. V. Finsen. 1—3. 1852—1883 (reprint: Odense, 1974).
Granet M. Danses et légendes de la Chine ancienne. I—II. Paris, 1926.
Granet M. Études sociologiques sur la Chine. Paris, 1953.
Granet M. La pensée Chinoise. Paris, 1934.
Green M. J. Symbol and Image in Celtic Religious Art. London, 1989.
Grenier A. Les Gaulois. Paris, 1945.
Grenier A. Manuel d'archéologie Gallo-Romaine. I—IV. Paris, 1931—1960.
Grenier A. L'orientation du foi de Plaisance // Latomus. Revue d'études latines. 5. Bruxelles, 1946. P. 293—298
Grenier A Les religions etrusque et romaine. Paris, 1948.
Gressmann H. Altorientalische Bilder zum Alten Testament, Berlin; Leipzig, 1927.
Grimm J Deutsche Mythologie. 1—3 Darmstadt, 1965.
Grimm J. Deutsche Rechtsaltertümer. 1—3. 4 Aufl. Leipzig, 1922 (Nachdruck: Berlin, 1956).
Groenewegen-Frankfort H. A. Arrest and Movement. Space and Time in the Representational Art of the Ancient Near East. Harvard, 1987.
Groot J. J. de. Universismus: Die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas. Berlin, 1918.
Grünbaum A. Philosophical Problems of Space and Time. Routledge, 1964.
Grundmann W. Tageslauf und Lebenslauf des Israeliten // Umwelt des Urchristentums. 7. Ausg. / Hrsg. von Leipoldt J., Grundmann W. Bd. I. Berlin, 1985.
Gulliver F. P. Orientation of Maps // The Journal of Geography. 7. Chicago, 1908/1909. P. 55—58.
Gundel W., Gundel H. G. Astrologumena: Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte. Wiesbaden, 1966 (Sudhoffs Archiv. 6).

Gurevich A. Ya. Space and Time in the *Weltmodell* of the Old Scandinavian Peoples // Mediaeval Scandinavia. 2. Odense, 1969. P. 42—53.

Gutbub A. Die vier Winde im Tempel von Kom Ombo (Oberägypten) // *Keel O.* Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Stuttgart, 1977. S. 328—353.

Gutkind Bulling A. Ancient Chinese Maps. Two Maps Discovered in a Han Dynasty Tomb from the Second Century B. C. // Expedition. The Magazine of Archaeology / Anthropology. 20, 2. Philadelphia, 1978. P. 16—25.

Gutmann J. Early Synagogues and Jewish Catacomb Art and its Relation to Christian art // ANRW. 2. 21. 2. 1984. S. 1313—1342

Gutmann J. Sacred Images: Studies in Jewish Art from Antiquity to the Middle Ages. Aldershot, 1989.

Hachlili R., Killebrew A. Jewish Funerary Customs during the Second Temple Period, in the Light of the Excavations at the Jericho Necropolis // PEQ. 115. 1983. P. 109—139.

Hachmann R. Die Goten und Skandinavien. Berlin, 1970.

Haeny G. Hathor-Kapitell // LÄ. 2. 1977. S. 1039—1041.

Hallowell A. I. Culture and Experience. New York, 1967 (reprint: Philadelphia, 1974).

Halperin D. The Faces of Chariot Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision. Tübingen, 1988.

Halsberghe G. H. Le culte de Deus Sol Invictus à Rome au 3e s. après J. C. // ANRW. 2. 17. 4. 1984. P. 2181—2201.

Hamayon R. The One in the Middle: Unwelcome Third as a Brother, Irreplaceable Mediator as a Son // Asiatische Forschungen. 91. Wiesbaden, 1985.

Hamman A. La prière chrétienne et la prière païenne. Formes et différences // ANRW. 2. 23. 2. 1980. P. 1190—1247.

Hannestad L., Potts D. Temple Architecture in the Seleucid Kingdom // Religion and Religious Practice in the Seleucid Kingdom. Aarhus, 1990. P. 91—123 (Studies in Hellenistic Civilization. 1).

Hantecoeur L. Mystique et architecture. Paris, 1954.

Har-El M. Orientation in Biblical Lands // BA. 44. 1981 P. 19—20.

Hartung H. Ancient Maya Architecture and Planning: Possibilities and Limitations for Astronomical Studies // Native American Astronomy. P. 111—129.

Hartung H. Die Zeremonialzentren der Maya: Ein Beitrag zur Untersuchung der Planungsprinzipien. Graz, 1971.

Harva U. Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. Helsinki, 1938 (Volklore Fellows Communications. LII, 125).

Harva U. Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen. Helsinki, 1952

Harva U. Suomalaisten muinaisusko Porvoo-Helsinki, 1948.

Hastrup K. Culture and History in Medieval Iceland: An Anthropological Analysis of Structure and Change. Oxford, 1985.

Haugen E. The Mythical Structure of the Ancient Scandinavians // Structuralism — a Reader / Ed. M. Lane. New York, 1970.

Haugen E. The Semantics of Icelandic Orientation // Word. 13. 3. New York, 1957. P. 447—459.

Haver E. Ch. Der geographische Raum in der Vorstellungswelt des Menschen. Über die Beziehungen sozialer Gruppen zu ihrer geographischen Umwelt. Inaug.-Diss. Münster, 1974

Havers W. Neuere Literatur zum Sprachtabu // Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien. Philos.-hist. Klasse. 223. 5. Wien, 1946. S. 141—142.

Hawkins G. S Astro-Archaeology. Cambridge (Mass.), 1966 (Smithsonian Institution Special Reports. 226).

Hawkins G. S., King D. A. On the Orientation of the Ka'ba // Journal for the History of Astronomy. 13. 1982. P. 102—109.

Hawkins G. S., White J. B. Stonehenge Decoded. London, 1966.

Heelan P. A. Space-Perception and the Philosophy of Science. Berkeley et al., 1983.

Heesterman J. C. The Ancient Indian Royal Consecration. s'Gravenhage, 1957.

Heimberg U. Römische Landvermessung: Limitatio. Stuttgart, 1977 (Kleine Schriften zur Kenntnis der römischen Besetzungsgeschichte Südwestdeutschlands. 17).

Heine-Geldern H. von. Weltbild und Bauform in Südostasien // Wiener Beiträge zur Kunst- und Kultur-Geschichte Asiens. 4. 1930.

Heinrich E. Die Tempel und Heiligtümer im alten Mesopotamien: Typologie, Morphologie und Geschichte. Berlin, 1982.

Heissig W., Tucci G. Die Religionen Tibets und der Mongolei. Stuttgart, 1970.

Held G. J. The Mahābhārata: An Ethnological Study. Leiden, 1935.

Heldman M. E. Concepts of Sacred Space in Ethiopian Christianity and its Relation to the Early Byzantine Cult of Holy Sites // Byzantine Studies Conference. Abstracts of Papers. 15th Annual. 1989. P. 7—8.

Heller J. L. Labyrinth of Troy Town // Classical Journal. 42. 3. 1946. P. 123—139.

Henderson J. B. The Development and Decline of Chinese Cosmology. New York, 1984.

Henning W. B. An Astronomical Chapter of the Bundahishn // Journal of the Royal Asiatic Society. London, 1942. P. 229—248 (= AI. 15. P. 95—114).

Henning W. B. The Book of the Giants // BSOAS. 11. 1. 1943. 56—60 (= AI. 15. P. 115—138).

Henning W. B. A Sogdian Fragment of the Manichaean Cosmogony // BSOAS. 12. London, 1948. P. 306—318 (= AI. 15. P. 301—314).

Henninger J. Über Sternkunde und Sternkult in Nord- und Zentralarabien // Zeitschrift für Ethnologie. 79. Braunschweig, 1954. S. 82—117.

Hensel W. Die Slawen im frühen Mittelalter: Ihre materielle Kultur. Berlin, 1965.

Hentze C. Mythes et symboles lunaires. Chine ancienne, civilizations de l'Asie, peuples limitrophes du Pacifique. Anvers, 1932.

Herbert S C. The Orientation of Greek Temples // PEQ. 116. 1984. P. 31—34.

Hermann A., Cagiano di Azevedo M. Farbe // RAC. VII. 1969. Sp. 358—447.

Herrmann A. Die älteste türkische Weltkarte (1076 n. Chr.) // IM. 1. Berlin, 1935. S. 21—28.

Herrmann A. Die Erdkarte der Urbibel. Berlin, 1931.

Herrmann J. Arkona auf Rügen. Tempelburg und politisches Zentrum der Ranen von 9. bis 12. Jahrhundert. Ergebnisse der archäologischen Ausgrabungen 1969—1971 // Zeitschrift für Archäologie. 8, 2. Berlin, 1974. S. 177—210.

Herrmann J. Einige Bemerkungen zu Tempelstätten und Kultbildern im nordwestslawischen Gebiet // Archeologia Polski. 16. 1971. S. 525—540.

Herrmann J. Zu den kulturgeschichtlichen Wurzeln und zur historischen Rolle nordwestslawischer Tempel des frühen Mittelalters // Slovenská archeologia. 26. 1. Bratislava, 1978 S 19—28.

Hertz R. La prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 34 (68). Paris, 1909. P. 553—580 (англ. перевод: Death and the Right Hand. London, 1960).

Herzfeld E. F. Archaeological History of Iran. London, 1935.

Herzfeld E. F. Iran in the Ancient East. London; New York; Oxford, 1941.

Herzfeld E. F. Zoroaster and his World. 1—2. Princeton, 1947.

Hess J. J. Die Namen der Himmelsgegenden und Winde bei den Beduinen des inneren Arabiens // Islamica. II. S. 585—590.

Hewitt J. F. Primitive Traditional History. London, 1907.

Hill C. A. Linguistic Representation of Spatial and Temporal Orientation // Proceedings of the Fourth Annual Meeting of the Berkeley Linguistic Society. 1978. P. 524—538.

Hillebrandt A. Ritual-Literatur. Vedische Opfer und Zauber. Strassburg, 1897.

Hillers D. R., Kashani R. Burial // Encyclopaedia Judaica. 4. Jerusalem, 1972. P. 1515—1523.

Histoire et cultes de l'Asie Centrale préislamique. Sources écrites et documents archéologiques (Actes du Colloque international du CNRS. Paris, UNESCO 22—28 novembre 1988). Paris, 1991.

The History of Cartography / Ed. J. B. Harley and David Woodward. Chicago; London. Vol. I. Cartography in Prehistoric, Ancient and Medieval Europe and the Mediterranean. 1987; Vol. 2. Book 1. Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies. 1992; Vol. 2. Book 2. Cartography in the Traditional East and Southeast Asian Societies. 1994.

Hjärne E. Nugae scaldicae // Kungliga Humanistiska Vetenskapssamfundets i Uppsala. 1947. Uppsala, 1947. S. 47.

Hocart A. M. Kingship. London, 1927.

Hocart A. M. Kings and Councillors: An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society. Cairo, 1936 (2 ed. 1970).

Hollis F J. The Sun-cult and the Temple of Jerusalem // Myth and Ritual / Ed. S. H. Hooke. Oxford, 1933. P. 87—110.

Holmberg-Harva U. Der Baum des Lebens. Helsinki, 1922 (Annales Academiae scientiarum Fennicae. B XVI).

Holscher G. Drei Erdkarten. Ein Beitrag zur Erdkenntnis des hebräischen Altertums. Heidelberg, 1949 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Klasse. Jg. 1944/1948. Abh. 3).

Hommel H. Mikrokosmos // Rheinisches Museum für Philologie. NF. 92. 1943/1944. S 56—89.

Hönig H. W. Die Bekleidung des Hebräers. Eine biblisch-archäologische Untersuchung. Diss. Zürich, 1957.

Hopfner Th. Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber: Mit einer eingehenden Darstellung des griechisch-synkretischen Daemonenglaubens und der Voraussetzungen und Mittel des Zaubers überhaupt und der magischen Divination im besonderen. 1—2. Leipzig, 1921—1923 (Studien zur Palaeographie und Papyruskunde. XXI, XXIII).

Hopfner Th. Μαγεία // RE. 14. 1. 1928. Col. 301—393.

Horne P. H., King A. C. Romano-Celtic Temples in Continental Europe. A Gazetter of Those with Known Plans // Temples, Churches and Religion / Ed. W. Rodwell. Part. II. Oxford, 1980. P. 369—555.

Howard A. The Imaginary of the Cosmological Buddha. Leiden, 1986.

Howitt A. W. On Australian Medicine Men: Doctors and Wizards of Some Australian Tribes // Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 16. London, 1887. P. 23—58.

Hoyle F. From Stonehenge to Modern Cosmology. San Francisco, 1973.

Hsu, Mei-Ling. Early Chinese Cartography, its Mathematical and Surveying Backgrounds // Technical Papers. American Congress on Surveying and Mapping. 1984. P. 128—136.

Hsu, Mei-Ling. The Han Maps and Early Chinese Cartography // Annals of the Association of American Geographers. 68. 1978. P. 45—60.

Huisman J. A. Ekliptik und Nord/Südbezeichnung im Indogermanischen // Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung. 71. Göttingen, 1953/1954. S. 97—108.

Hultkrantz Å. Introductory Remarks on the Study of Shamanism // Shaman. An International Journal for Shamanistic Research. Szeged, 1993. Vol. I, 1. P. 3—14.

Human Geography. An Essential Anthology / Ed. J. Agnew, D. N. Livingstone, A. Rogers. Oxford, Cambridge (Mass.), 1996.

Humbach H. Die Gathas des Zarathustra. Text, Übersetzung, Paraphrase. 1—2. Heidelberg, 1959.

Hunger H. Astronomie und Astrologie im seleukidischen Babylonien // Seleukos — ein König und ein Stern. Bochum, 1987. S. 31—37.

Huth O. Janus. Bonn, 1932.

Inostrancev K. A. Arabisch-persische Miszellen zur Bedeutung der Himmelsgegenden // Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. 25. Wien, 1911. S. 91—97.

Itkonen T. I. Heidnische Religion und spätere Aberglaube der finnischen Lappen. Helsinki, 1946

Irwin J. The Stupa and the Cosmic Axis: The Archaeological Evidence // South Asian Archaeology. 2. Napoli, 1979. P. 799—845.

Jackson K. H. The Oldest Irish Tradition: A Window on the Iron Age. Cambridge, 1964.

Jackson T. N., Podossinov A. V. Norway in Old Norse Literature: Some Considerations on the Specific Character of Scandinavia Spatial Orientation // Skandinavistik. Jg. 27. Hl. 2. 1997. P. 85—97.

Jacobsen T. Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture. Cambridge, 1970.

James E. O. The Tree of Life. Leiden, 1966.

Jammer M. Concepts of Space: The History of Theories of Space in Physics. Cambridge (Mass.), 1954; 1969² (нем. перевод: Das Problem des Raumes. Die Entwicklung der Raumtheorien. 2., erweit. Aufl. Darmstadt, 1980).

Janni P. La mappa e il periplo. Cartografia antica e spazio odologico. Roma. 1984.

Jastrow M. Babylonian Orientation // ZA. 23. 1909. S. 196—208.

Jastrow M. Die Religion Babyloniens und Assyriens. Bd. 1—2. Gießen, 1905—1912.

Jensen P Die Kosmologie der Babylonier. Studien und Materialien. Straßburg, 1890 (reprint: 1974).

Jeremias A. Das Alte Testament im Lichte des alten Orients. 4. Aufl. Leipzig, 1930.

Jeremias A. Handbuch der altorientalischen Geisteskultur. 2. Aufl. Berlin, 1929.

Jervis W. W. The World in Maps. A Study in Map Evolution. 2 ed. London; Liverpool, 1938.

Jessen O. Helios // RE. 8. 1. 1912. Col. 58—93.

Jevons F. B Indo-European Modes of Orientation // The Classical Review. 10. London, 1896. P. 22—23.

Jobes G. Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. 1—2. New York, 1962.

Johansen U. Aspekte des Schamanismusforschung // Anthropos. 1977. 3/4.

Jón Jóhannesson. Íslendinga saga. I. Reykjavík, 1956.

Jones F. S [Review]: G. R. Luttikhuizen. The Revelation of Elchasai. Tübingen, 1985 // JbAC. 30 1987. S. 200—208.

Jones R. Burial Customs of Rome and the Provinces // The Roman World. 1—2 / Ed. J. Wacher. Vol. II. London; New York, 1987. P. 812—831.

Jung C. G. The Archetypes and the Collective Conscious. Princeton, 1980.
Jung C. G. Mandala. Bilder aus dem Unbewußten. 2. Aufl. Freiburg i. Br., 1977.
Jung C. G. The Collected Works. IX, 1. London, 1959.
Jung C. G. et al. Der Mensch und seine Symbole. Freiburg i. Br., 1968.
Junker H. Gîza I—XII. Bericht über die... Grabungen auf dem Friedhof des alten Reiches bei den Pyramiden von Gîza. Bd. I—XII. Wien; Leipzig, 1929—1955.

Kagan R. S. Bibliography of Chinese Shamanism // Chinese Sociology and Anthropology. White Plains. 12. 4. 1980 P. 126—139.
Kaltenmark M. La naissance du monde en Chine // Sources orientales. La naissance du monde. I. Paris, 1959.
Kannisto A. K. Materialien zur Mythologie der Wogulen // MSFOu. 113. Helsinki, 1958.
Karayannopulos I. Konstantin der Große und der Kaiserkult // Historia. 5. Wiesbaden, 1956. S. 341—357.
Karge P. Rephaim. Die vorgeschichtliche Kultur Palästinas und Phöniziens: Archäologische und religionsgeschichtliche Studien. Paderborn, 1917.
Karjalainen K. F. Die Religion der Jugra-Völker. 1—3. Porvoo, 1921—1927.
Karlgren B. Legends and Cults in Ancient China // Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities 18. 1946. P. 199—365.
Keel O. Jahwe-Visionen und Siegelkunst: Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4. Mit einem Beitrag von A. Gutbub uber die vier Winde in Ägypten. Stuttgart, 1977.
Kees H. Farbensymbolik in ägyptischen religiösen Texten // Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philol.-hist. Klasse. 11. 1943. S. 413—479.
Kees H. Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Grundlagen und Entwicklung bis zum Ende des Mittleren Reiches 2. Ausg. Berlin, 1956 (1. Ausg. Leipzig, 1926).
Kemppinen I. Haudantakainen elämä karjalaisen muinaisuskon ja vertailevan uskontotieteen valossa. Helsinki, 1967.
Kephalaia I / Hrsg. von H. J. Polotsky, A. Böhlig. Stuttgart, 1940.
Keßler D. Himmelsrichtungen // LÄ. 2. 1977. S. 1213—1215.
Khatchatrian A. Les baptistères paléochrétiens. Paris, 1962.
King D. A. Astronomical Alignments in Medieval Islamic Religious Architecture // Ethnoastronomy. P. 303—312.
King D. A. The Sacred Direction in Islam: A Study of the Interaction of Religion and Science in the Midlle Ages // Interdisciplinary Science Reviews. 10. 1985. P. 315—328.
King D. A. The World about the Ka'ba: A Study of the Sacred Direction in Medieval Islam. Oxford, 1996.
Kippenberg H. G. Garizim und Synagoge. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur samaritanischen Religion der aramäischen Periode. Berlin; New York, 1971 (RGVV. 30).
Kirfel W. Die fünf Elemente insbesondere Wasser und Feuer. Ihre Bedeutung für den Ursprung altindischer und altmediterraner Heilkunde. Walldorf; Hessen, 1951.
Kirfel W. Die Kosmographie der Inder. Bonn; Leipzig, 1920.
Kirfel W. Symbolik des Buddhismus. Stuttgart, 1959.
Kirk W. Problems of Geography // Geography. 48. 1963. P. 357—371.
Kirsch J. P. Altar III (christlich) // RAC. 1. 1950. Sp. 334—354.
Kirschenbauer L. Raumvorstellungen in fruhmittelhochdeutschen Epik. Heidelberg, 1931.

Kösten H. Die Taufabsage. Eine Untersuchung zu Gestalt und Geschichte der Taufe nach den altkirchlichen Taufliturgien. Berlin, 1960.
Kish G. La carte: Image des civilisations. Paris, 1980.
Klein-Franke F. Die klassische Antike in der Tradition des Islams. Darmstadt, 1980.
Klimkeit H.-J. Das Kreuzessymbol in der zentralasiatischen Religionsbegegnung // Zeitschrift für Religion- und Geistesgeschichte. 31. Berlin, 1979. S. 99—115.
Kluge F. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. 22. Aufl. Berlin; New York, 1989.
Knight W. F. Maze Symbolism and the Troyan Game // Antiquity. 6. 24. 1932. P. 445—458.
Koep L. Astrologia usque ad Evangelium concessa. Zu Tertullian, De idololatria 9 // Mullus Festschrift Theodor Klauser. Münster i. W. 1964. S. 199—208 (JbAC. Erg. 1).
Kolaja J. Social System and Time and Space. An Introduction to the Theory of Recurrent Behavior. Pittsburgh, 1969.
Der kosmische Mensch / Hrsg. von A. Resch. München ua., 1973.
Kossinna G. Ursprung und Verbreitung der Germanen in vor- und frühgeschichtlicher Zeit. Leipzig, 1928 (Mannus-Bibliothek. 26).
Köster H Symbolik des chinesischen Universismus. Stuttgart, 1958 (Symbolik der Religionen. 1).
Kostof K The Orthodox Baptistery of Ravenna. New Haven; London, 1965.
Kostrzewski J., Chmielewski W., Jażdżewski K. Pradzieje Polski. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1965.
Kötting B. Grab // RAC. 12. 1983. Sp. 366—397.
Kotwicz W. Mongol Terms of Orientation // Rocznik Orjentalistyczny. 4. Lwów, 1928. P. 188—189.
Kotwicz W. Sur les modes d'orientation en Asie Centrale // Rocznik Orjentalistyczny. 5. Lwów, 1929. P. 68—91.
Kraeling C. H. The Excavations at Dura-Europos. Final Report 8. Part 1. The Synagogue. New York, 1976; Part 2. The Christian Building New Haven, 1967.
Kraetzschmar R. Das Buch Ezechiel. Göttingen, 1900 (Handkommentar zum Alten Testament. III, 3, 1).
Kraft H. Die Offenbarung des Johannes. Tübingen, 1974 (Handbuch zum Neuen Testament. 16 a).
Kramp J. Meßgebräuche der Gläubigen in der Neuzeit // Stimmen der Zeit. 111. Freiburg i. Br., 1926. S. 206—223.
Kramrish St. The Four-Cornered Citadel of the Gods // Journal of the American Oriental Society. 75. 1955. P. 184—187.
Kramrish St. The Hindu Temple. 1—2. Calcutta, 1946 (reprint: Delhi, 1976)
Kraus F. X Orientierung // Real-Enzyklopaedie der christlichen Altertümer. Bd. 2. Freiburg i. Br. 1882. S. 559—561.
Krause E Die nordische Herkunft der Troyasage. Glogau, 1893.
Krause E. Die Troyaburgen Nordeuropas Glogau, 1893.
Krautheimer R. Corpus Basilicarum Christianarum Romae 1—5. Città del Vaticano, 1937—1977.
Krautheimer R Early Christian and Byzantine Architecture. 3 ed. Harmondsworth, 1979.
Kretzenbacher L. "Der Norden ist böse!" Zu einem Symbolik-Vorurteil des abendländischen Mittelalters und seiner Nachfolge // Österreichische Zeitschrift für Volkskunde. NS. XLI (90). Wien, 1987. S. 301—329.

Krickeberg W. Bauform und Weltbild im alten Mexico // Mythe, Mensch und Umwelt. Beiträge zur Religion, Mythologie und Kulturgeschichte. Bamberg, 1950. S. 295—333.

Kubitschek W. Karten // RE. Hlbd. 20. 1919. Col. 2020—2038.

Kugler F. X. Sternkunde und Sterndienst in Babel. Assyriologische, astronomische und astralmythologische Untersuchungen. I. Münster i. W., 1907.

Kuiper F. B. J. Varuna and Vidūśaka. On the Origin of the Sanskrit Drama. Amsterdam; Oxford; New York, 1979.

Kurdzialek M. Der Mensch als Abbild des Kosmos // Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts an der Universität Köln. 8. Köln, 1971.

Kurtz D. C., Boardman J. Greek Burial Customs. London, 1971 (Aspects of Greek and Roman Life).

Lammens P. H. Les sanctuaires préislamites dans l'Arabie Occidentale // Mélanges de l'Université Saint-Joseph. 11. 2. Beyrouth, 1926. P. 37—173.

Landersdorfer S. Der BAAA TETPAMOPΦOΣ und die Kerube des Ezechiel. Paderborn, 1918 (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. IX. 3).

Landsberger F. The Origin of the Winged Angel in Jewish Art // Hebrew Union College Annual. 20. New York, 1947. P. 227—258.

Landsberger F. The Sacred Direction in Synagogue and Church // Hebrew Union College Annual. 28. Cincinatti, 1957. P. 181—203.

Langdon S. H. Death and Disposal of the Dead (Babylonian) // ERE. 4. 1911. P. 444—446.

Lassere F. Winde. Windrosen // Der kleine Pauly. Lexikon der Antike. 5. München, 1975. Col. 1375—1380.

Laude-Cirtautas I. Der Gebrauch der Farbbezeichnungen in den Türkdialekten. Wiesbaden, 1961 (Ural-altaische Bibliothek).

Lauha A. ZAPHON. Der Norden und die Nordvölker im alten Testament. Helsinki, 1943.

Law B. C. Geography of Early Buddhism. Delhi, 1973.

Lechler J. Vom Hackenkreuz. Die Geschichte eines Symbols. Leipzig, 1934.

Leclercq H. Orientation // DACL. 12. 2. 1936. P. 2665—2669.

Legge J. The Chinese Classics. 1—5 Hong Kong, 1960 (reprint: 1970).

Legrain L. Archaic Seal-Impressions. Ur-Excavations. Vol. III. Oxford, 1936.

Lehman F. K. Burma: Kayah Society as a Function of the Shan-Burma-Karen Context // Contemporary Change in Traditional Societies / Ed. J. H. Steward. Vol. II. Asian Rural Societies. Chicago; London, 1967. P. 1—104 (reprint. 1970).

Leithäuser J. G. Mappae mundi. Die geistige Eroberung der Welt. Berlin, 1958.

Lelekov L. A. On the Semantics of Centric Plans during the Indo-European Archaic Period // Orpheus. Journal of Indo-European and Thracian Studies. 1. Sofia, 1991. P. 87—98.

Leroi-Gourhan A. La geste et la parole. I—II. Paris, 1965.

Leroi-Gourhan A. Préhistoire de l'art occidental. Paris, 1965.

Leńczyk G. Światowid zbruczański // Materiały archeologiczne. 5. Warszawa, 1964. S. 5—61.

Lengyel L. Das geheime Wissen der Kelten Freiburg i. Br., 1985.

Lenzen H. J. Mesopotamische Tempelanlagen von der Frühzeit bis zum zweiten Jahrtausend // ZA. 51. 1955. S. 1—36.

Leteller B. Gründungszeremonien // LÄ. 2. 1977. S. 912—914.

Lethaby W. R. Architecture, Nature and Magic London, 1956.

Levi M. A. La città antica. Morfologia e biografia della aggregazione urbana nell'antichità. Roma, 1989.

Lévi-Strauss C. Anthropologie structurale. Paris, 1958.
Lévi-Strauss C. La pensée sauvage. Paris, 1962.
Lévi-Strauss C. Le symbolisme cosmique dans la structure sociale et l'organisation cérémonielle de plusieurs populations nord et sud-américaines // Le Symbolisme cosmique des mouvements religieux. Rome, 1957 (Série orientale Roma. 14).
Lewis M. J. T. Temples in Roman Britain. Cambridge, 1966.
Lexikon zur Geschichte der Kartographie von den Anfängen bis zum Ersten Weltkrieg / Bearbeitet von I. Kretschmer, J. Dörflingen und F. Wawrik. Die Kartographie und ihre Randgebiete. Enzyklopädie. Bd. C/1 und C/2. Wien, 1986.
Lid N. The Mythical Realm of the Far North: As it Appears in the National Finnish Epic Kalevala and the Scandinavian Fornaldar-Saga Tradition // Laos. 1. Stockholm, 1951. P. 58—66.
Lidzbarski M. Ginzā. Der Schatz oder das große Buch der Mandäer. Göttingen, 1925.
Lidzbarski M. Das Johannesbuch der Mandäer. Bd. I—II. Giessen, 1905—1915 (Nachdruck: Berlin; New York, 1966).
Lidzbarski M. Mandäische Liturgien. Berlin, 1920.
Lieu S. N. C. Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China. A Historical Survey. Manchester, 1985.
Linderski J. The Augurial Law // ANRW. 2, 16. 3. 1986. P. 2256—2296.
Lindsay J. Origins of Astronomy. London, 1971.
Littleton C. S. The New Comparative Mythology. Berkley; Los Angeles, 1966 (3 ed 1982).
Liu Mau-Tsai. Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe). I—II. Wiesbaden, 1958.
Lloyd G. Right and Left in Greek Philosophy // JHS. 82. 1962. P. 56—66 (reprint in: Right and Left. P. 167—186.
Lockyer N. The Dawn of Astronomy. A Study on the Temple Worship and Mythology of the Ancient Egyptians. 2 ed. Cambridge, 1964 (первое издание: London, 1894).
Loeschke G. Jüdisches und Heidnisches im christlichen Kult. Bonn, 1910.
Lommel H. Die Gathas des Zarathustra. Basel, 1971.
Lommel H. Die Religion Zarathustras nach dem Awesta dargestellt. Tübingen, 1930.
Lommel H Die Yäšt's des Awesta. Göttingen, Leipzig, 1927.
L'Orange H. P. Expressions of Cosmic Kingship in the Ancient World // La regalità sacra Leiden, 1959 P. 481—492.
L'Orange H. P. Signs, Symbols and Architecture. Chichester, 1980.
L'Orange H. P. Der spätantike Bildschmuck des Konstantinsbogens. Berlin, 1939 (Studien zur spätantiken Kunstgeschichte. 10) (reprint: Berlin, 1978).
L'Orange H. P Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World. Oslo, 1953.
Lord F. E. A Study of Spatial Orientation of Children // Journal of Educational Research. 34. Bloomington, 1941. P. 481—505.
Łowmiański H. Religia słowian i jej upadek (w. VI—XII). Warszawa, 1979.
Lubsangjab Ch. Customary Ways of Measuring Time and Time Periods in Mongolia // Journal of Anglo-Mongolian Society. I, 1. 1974. P. 8—15 .
Ludat H. Farbenbezeichnungen in Völkernamen. Ein Beitrag zu asiatisch-osteuropäischen Kulturbeziehungen // Saeculum. 4. München, 1953. S. 138—155.
Lyle E. Archaic Cosmos: Polarity, Space, and Time. Edinburgh, 1990.
Lynch K. Das Bild der Stadt. Ullstein; Berlin ua., 1965 (первое изд.: The Image of the City. Cambridge (Mass.), 1960).

MacFarquhar R. The Forbidden City: China's Ancient Capital. New York, 1978.
Mackay J. W. Religion in Judah under the Assyrians 732—609 BC // Studies in Biblical Theology. 2 Ser. 26. London, 1973.
MacKenzie D. A. The Migration of Symbols. London, 1926.
MacNeill E. Phases of Irish History. Dublin, 1919.
Maier J. Die Sonne im religiosen Denken des antiken Judentums // ANRW. 2. 19. 1. 1979. S. 346—412.
Mainstone R. J. Hagia Sophia London, 1988.
Malone K. King Alfred's North: A Study in Mediaeval Geography // Speculum. A Journal of Mediaeval Studies. 5. Cambridge (Mass.), 1930. P. 139—167.
Mańczak W. Biała, Czarna i Czerwona Ruś // International Journal of Slavic Linguistics and Poetics. 19. The Hague, 1975. P. 31—39.
Manfredi V. Le Isole Fortunate: Topográfia di un mito. Roma, 1993.
Marinelli G. Die Erdkunde bei den Kirchenvätern. Leipzig, 1884.
Martin Th. H. Comment Homère s'orientait // Mémoires de l'Institut national de France. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. 29. 2. Paris, 1879. P. 1—28.
Martiny G. Die Kultrichtung in Mesopotamien. Berlin, 1932 (Studien zur Bauforschung. 3).
Martiny G. Zur astronomischen Orientation altmesopotamischer Tempel // Architectura. Zeitschrift für Geschichte und Aesthetik der Baukunst. 1. Berlin, 1933. S. 41—45.
Maspero H. Les religions chinoises. Paris, 1950.
Massoulard É. Préhistoire et protohistoire d'Égypte. Paris, 1949.
Mathes W. Urgeschichte des Kreises Ostprignitz: Leipzig, 1929.
Mathews Th. F. The Early Churches of Constantinople. University Park, 1971.
Mattews W. H. Mazes and Labyrinths. London, 1922 (reprint: New York, 1970).
Matthías Þorðarson. Þjóðmenjasafn Íslands. Leiðarvísir. Reykjavík, 1976.
Mau A. Bestattung // RE. III. 1. 1897. Col. 333—359.
Maurmann B. Die Himmelsrichtungen im Weltbild des Mittelalters: Hildegard von Bingen, Honorius Augustodunensis und andere Autoren. München, 1976 (Münstersche Mittelalter-Scriften. 33).
May H. G. Synagogues in Palestine // BA. 7. 1944. P. 1—20.
Meek Th. J. The Orientation of Babylonian Maps // Antiquity. A Quarterly Review of Archaeology. 10. 1936. P. 223—226.
Meillet A. Linguistique historique et linguistique générale. 1. Paris, 1921.
Meißner B. Babylonien und Assyrien. I—II. Heidelberg, 1920—1925.
Meißner B. Babylonische und griechische Landkarten // Klio 19. Leipzig, 1925. S. 97—100.
Meißner B. Die Kultur Babyloniens und Assyriens Leipzig, 1925.
Meißner B., Rost P. Die Bauinschriften Sanheribs. Leipzig, 1893.
Mellaart J. Earliest Civilizations of the Near East London, 1965.
Mensching G. Buddhistische Symbolik. Gotha, 1926.
Merkelbach R. Mani und sein Religionssystem. Opladen, 1986.
Merkelbach R. Mithras. Königstein/Ts., 1984.
Meyendorff P. St. Germanus of Constantinople on the Divine Liturgy. Crestwood, 1984.
Meyers C. L., Meyers E. M. Haggai, Zechariah 1—8. A New Translation with Introduction and Commentary. New York, 1987 (The Anchor Bible).
Michel O. Ναός // Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testamentum. 4. Stuttgart, 1942. S. 887—889.
Michl J. Engel // RAC. 5. 1960. Sp. 54—258.

Michl J. Die Engelvorstellungen in der Apokalypse des hl. Johannes. 1. Die Engel um Gott. München, 1937.
Mignana A. Synopsis of Christian Doctrine in the Fourth Century According to Theodore of Mopsuestia // Bulletin of the John Rylands Library Manchester. 5. 1918/1920. P. 296—316.
Miller K. Itineraria Romana. Stuttgart, 1916.
Miller K. Mappae Arabicae: Arabische Welt- und Länderkarten des 9—13. Jh. Bd. 1—6. Stuttgart, 1926—1931.
Miller K. Mappae mundi: Die ältesten Weltkarten. Bd. 6. Stuttgart, 1898. .
Minoru Kiyota. Shingon Buddhism: Theory and Practice. Los Angeles, 1978.
Mitchell H. G. A Critical and Exegetical Commentary on Haggai, Zechariah and Jonah. Edinburgh, 1951.
[*Anon.*] Mizrah // Encyclopaedia Judaica. Vol. 12. Jerusalem, 1971. P. 180—182.
Möhlenbrink K. Der Tempel Salomos. Eine Untersuchung seiner Stellung in der Sakralarchitektur des alten Orients. Stuttgart, 1932 (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. 4. Folge. Ht. 7).
Molé M. Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne. Paris, 1963
Montelius O. Kulturgeschichte Schwedens. Leipzig, 1906.
Moock W. Zu Geh Offb 4, 6—11 // Theologie und Glaube. 28. Paderborn, 1936. S. 609—612.
Mookerjee A. Ritual Art of India. London, 1985.
Moore G. F. Judaism in the First Centuries of the Christian Era. I. Cambridge (Mass.), 1927.
Moorey P. R. S Aspects of Worship and Ritual on Achaemenid Seals // Akten des VII. Internationalen Kongresses für iranische Kunst und Archaologie. 1976. Berlin, 1979.
Morenz S. Ägypten und die altorphische Kosmographie // Aus Antike und Orient. Festschrift W. Schubart zum 75. Geburtstag. Leipzig, 1950. S. 64—111.
Morenz S. Rechts und links im Totengericht // ZÄSA. 82. Berlin, 1957. S. 62—71.
Moreton M. J. Εἰς ἀνατολὰς βλέψατε. Orientation as a Liturgical Principle // Studia Patristica. 17. 2. Oxford et al., 1982. P. 575—590.
Morgenstern J. The King-God among the Western Semites and the Meaning of Epiphanes // Vetus Testamentum. 10. Leiden, 1960. P. 138—197.
Morris J. Burial and Ancient Society: The Rise of the Greek City State. Cambridge, 1987.
Morris J. Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity. Cambridge, 1992.
Moszyński K. Kultura ludowa słowian. T. 2. Kultura duchowa. Cz. 1. Warszawa, 1967.
Mothes O. Die Basilikenform bei den Christen der ersten Jahrhunderte. Leipzig, 1865.
Mothes O. Die Baukunst des Mittelalters in Italien von der ersten Entwicklung bis zu ihrer höchsten Blüthe. Jena, 1884.
Motzki H. Schamanismus als Problem religionswissenschaftlicher Terminologie. Köln, 1977.
Müllenhoff K. Deutsche Altertumskunde. IV. Berlin, 1900.
Müller A. Formenkreise der älteren römischen Kaiserzeit in Raum zwischen Havelseeplatte und Ostsee. Berlin, 1957
Müller F. Augurium // RAC I 1950. Sp. 975—981.
Müller I. von. Die griechischen Privataltertumer. Munchen, 1893.
Muller K. Raum und Zeit in der Sprache // Wissenschaftliche Beihefte zur Zeitschrift des deutschen Sprachvereins. 50. 1938. S. 69—115.
Müller K. F. Das assyrische Ritual. Teil I. Texte zum assyrischen Königsritual. Leipzig, 1937 (Mitteilungen der Vorderasiatisch-Agyptischen Gesellschaft. 41. 3).
Müller K O. Die Dorier. Breslau, 1824.
Müller W Die blaue Hütte. Wiesbaden, 1954.

Müller W. Die heilige Stadt. Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Weltnabel. Stuttgart, 1961.

Müller W. Kreis und Kreuz. Untersuchungen zur sakralen Siedlung bei Italikern und Germanen. Berlin, 1938.

Müller W. Die Religionen der Indianervölker Nordamerikas // *Krickeberg W. ua.* Die Religionen des alten Amerika. Stuttgart, 1961 (Die Religionen der Menschheit. 7).

Müller-Karpe H. Zur Stadtwerdung Roms Heidelberg, 1962.

Müller-Wille M. Bestattung im Boot. Studien zu einer nordeuropäischen Grabsitte // Offa. 25/26. 1968/1969. Neumünster, 1970. S. 142—182.

Müller-Wille M. Heidnische Opferplätze im frühgeschichtlichen Europa nördlich der Alpen. Die archäologische Überlieferung und ihre Deutung. Göttingen, 1989.

Murphy G. Saga and Myth in Ancient Ireland. London, 1955.

Murray M. A. Egyptian Temples. London. 1931.

Mus P. Barabuḍur: Esquisse d'une histoire du bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes. 1—2. Hanoi; Paris, 1935.

Myres J. L. An Attempt to Reconstruct the Maps Used by Herodot // The Geographical Journal. 8. 6. 1896 P. 605—631.

Nansen F. Nord i Tåkeheimen. Kristiania, 1911.

Nasr S. H. An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. Cambridge (Mass.), 1964.

Native American Astronomy / Ed. A. F. Aveni. Austin, 1977.

Needham J. Science and Civilisation in China. Cambridge. Vol. 1. 1954; Vol. 2. 1956; Vol. 3. 1959; Vol. 4. 1962.

Needham R. The Left Hand of the Mugwe: An Analytical Note on the Structure of Meru Symbolism // Africa. Journal of the International African Institute: 30. London, 1960. P. 20—33.

Needham R. Right and Left in Nyoro Symbolic Classification // Africa. Journal of the International African Institute. 37. London, 1967. P. 425—452.

Nelson J. Wu (Wu No-sun). Architektur der Chinesen und Inder. Die Stadt der Menschen, der Berg Gottes und das Reich der Unsterblichen. Ravensburg, 1963.

Nelson H. H. The Egyptian Temple // BA. 7. 1944. P. 44—53.

Nerlich G. The Shape of Space. Cambridge, 1976.

Nerman B. Die Herkunft und die frühesten Auswanderungen der Germanen. Stockholm, 1924.

Neugebauer P. V [Rez.]: Martiny G. Die Kultrichtung in Mesopotamien. Berlin, 1932 // Vierteljahresschrift der astronomischen Gesellschaft. 69. Berlin, 1934. S. 68—79.

Neugebauer P. V., Weidner E. F. Die Himmelsrichtungen bei den Babyloniern // Archiv für Orientforschung. 7. Berlin, 1931/1932. S. 269—271.

Neuss W Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst bis zum Ende des XII. Jahrhunderts. Münster i. W., 1912.

Newham C. A. The Astronomical Significance of Stonehange. Warminster, 1993.

Nicolet C. L'inventaire du monde: Géographie et politique aux origines de l'empire romain. Paris, 1988.

Niederle L. Slovanskě starožitnosti. T. 1—2. Praha, 1912—1925.

Nielsen K. Remarques sur les noms Grecs et Latins des vents et des régions du ciel // Classica et Mediaevalia. 7. Copenhague, 1945. P. 63—113.

Nilgen U Evangelistensymbole // Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte. 6. München, 1973. Sp. 517—572.

Nissen H. Orientation. Studien zur Geschichte der Religion. Berlin, 1906.

Nissen H. Das Templum. Antiquarische Untersuchungen. Berlin, 1869.
Niu, Zhougxun. The Development and Accomplishment of Ancient Chinese Cartography // Journal of the Tian-jin Normal College. 3. 1980. P. 70—76.
Noble J. V., De Solla Price D. J. The Water Clock in the Tower of the Winds // AJA. 72. 1968. P. 345—355.
Nordenskiöld N. A. E. Periplus: An Essay on the Early History of Charts and Sailing Directions. Stockholm, 1897.
Normann R. Dengang. Kristiania, 1912.
Nougayrol J. Les quatre vents // Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale. 60. Paris, 1966.
Nowotny K. A. Beiträge zur Geschichte des Weltbildes: Farben und Weltrichtungen // Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik. 17. Wien, 1969.
Nußbaum O. Die Bewertung von rechts und links in der römischen Liturgie // JbAC. 5. 1962. S. 158—171.
Nußbaum O. Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem J. 1000. Eine archäologische und liturgiegeschichtliche Untersuchung. Bonn, 1965 (Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums. 18. 1/2).
Nußbaum O Die Zelebration versus populum und der Opfercharakter der Messe // Zeitschrift für katholische Theologie. 93, Wien, 1971. P. 148—167.
Nyberg H. S. Die Religionen des alten Iran. Leipzig, 1938 (reprint: Osnabrück, 1966).
Nylen E. Die jungere vorrömische Eisenzeit Gotlands. Uppsala, 1956.

Odelberg H. Die mandäische Religionsanschauung. Uppsala, 1930.
Oesterly W. O. E. The Jewish Background of the Christian Liturgy. Oxford, 1925.
Oesterly W. O. E. The Sacred Dance. Cambridge, 1923.
Oldenberg H. Die Religion des Veda. 2. Ausg. Stuttgart; Berlin, 1917 (Nachdruck· Stuttgart, 1923).
Oliver J. H. North, South, East, West at Arausio and Elsewhere // Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à A. Piganiol. Vol. I. Paris, 1966. P. 1075—1079.
Olsen B. Material Metaphors and Historical Practice: A Structural Analysis of Stone Labyrinth in Coastal Finnmark, Arctic Norway // Fennoscandia archaeologica. 8. 1991.
Olson R. Clan and Moiety in Native America // University of California Publications in Archaeology and Ethnology. 33, 4, 1933.
Oppenheim A. L. The Mesopotamian Temple // BA. 7. 1944. P. 54—63.
O'Rahilly T. F. Early Irish History and Mythology. Dublin, 1971.
Ordieux C. Le temple de Salomon // Temples et sanctuaires. Travaux de la Maison de l'Orient. 7. Lyon, 1984. P. 51—59.
Orlandos A. C. Les baptistères du Dodécaèrs // Actes du 5e Congrès International d'Archéologie chrétienne. Aix-en-Provence, 13—19 sept 1954. Città del Vaticano; Paris, 1957. P. 199—211.
Oxenstierna E. G Die ältere Eisenzeit in Ostergotland. Lidingo, 1958.
Oxenstierna E. G. Die Urheimat der Goten. Leipzig, 1945.

Pader E.-J. Material Symbolism and Social Relations in Mortuary Studies // Anglo-Saxon Cemeteries. British Archaeological Reports. 82 / Ed by P. A. Rahtz and L. Watts. Oxford, 1980.
Pagano M., Rougetet J Il battisterio della Basilica constantiniana di Capua / Mélanges de l'École francaise de Rome. Antiquité. 92. 1984. P. 988—997.

Pallotino M. Deorum sedes // Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni. Vol. III. Milano, 1956. P. 223—234.

Pallotino M. Etruscologia. Milano, 1947 (6 ed. 1973).

Pang T. A. The Kun-ning-gung Palace in Peking: The Manchu-Dynasty's Shaman Centre in the «Forbidden City» // Shaman. An International Journal for Shamanistic Research. Szeged, 1993. Vol. I, 2. P. 57—70.

Parkes J. The Conflict of the Church and the Synagogue. London, 1934.

Parmentier H. L'art architectural Hindou dans l'Inde et en extreme-Orient. Paris, 1948.

Parpola S. Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal. P. IIA. Neukirchen; Vluyn, 1971.

Parrinder G. Worship in the World's Religions. London, 1961.

Parrot A. Archéologie mésopotamienne. Technique et problèmes. I—II. Paris, 1953.

Parrot A. Ziggurats et tour de Babel. Paris, 1949.

Pauli L. Quellen zur keltischen Religionsgeschichte: Ein Überblick zum Vergleich // Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme / Hrsg. von H. Beck, D. Ellmers, K. Schier. Berlin, New York, 1992. S. 118—144.

Peiser F. E. Eine babylonische Landkarte // Zeitschrift für Assyriologie. 4. 1889. S. 361—370.

Pekáry T. Das Opfer vor dem Kaiserbild // Bonner Jahrbücher. 186. Bonn, 1986. S. 91—103.

Penrose F. C. On the Results of an Examination of the Orientation of a Number of Greek Temples... // Proceedings of the Royal Society of London. 53. London, 1893. P. 379—384.

Pentland D H. Cartographic Concepts of the Northern Algonquians // The Canadian Cartographer. 12. Toronto, 1975. P. 149—160.

Perkins A. L. The Comparative Archaeology of Early Mesopotamia. Chicago, 1959.

Perry W. J. Orientation of the Dead in Indonesia // Journal of the Royal Anthropological Institut. 44. 1914.

Peschlow U. Die Irenenkirche in Istanbul. Untersuchungen zur Architektur. Tübingen, 1977.

Pettazzoni R. Elementi extra-italici nella divinazione etrusca // Studi Etrusci. 1. Firenze, 1927. P. 195—199.

Petersen N. M. Haandbog i den gammel-nordiske Geografi. Kjöbenhavn, 1834.

Peterson E. Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung // *Idem.* Frühkirche, Judentum, Gnosis. Freiburg i. Br., 1959 S. 1—14.

Peterson E. Das Kreuz und das Gebet nach Osten // Ibidem. S. 15—35.

Peterson E. Zur Gebetsostung // Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. 4. Münster i. W., 1924. S. 168—169.

Petrikovits H. von. Germania (Romana) // RAC. 10. 1978. S. 548—654.

Petrikovits H. von. Die Rheinlande in römischen Zeit. Mit einem Überblick über die rheinische Urgeschichte. Düsseldorf, 1980.

Peyer H. C. Das Reisekönigtum des Mittelalters // Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. 51. 1. 1961. S. 1—20.

Pfiffig A. J. Religio etrusca. Graz, 1975.

Philipp H. Die historisch-geographischen Quellen in den Etymologiae des Isidorus von Sevilla // Quellen und Forschungen zur alten Geschichte und Geographie. 25/26. 1912/1913.

Piaget J., Inhelder B. The Child's Conception of Space. New York, 1956 (то же см. в: The Essential Piaget / Ed. H. E. Gruber, J. J. Vonèche. London, 1977. P. 576—642).

Piaget J., Inhelder B. Die Entwicklung des räumlichen Denkens beim Kinde. Stuttgart, 1971.
Pieper J. Ritual Space in India Studies in Architectural Anthropology. London, 1980.
Piganiol A. Les documents cadastraux de la colonie Romaine d'Orange. Paris, 1962 (Suppl. «Gallia». 16).
Piggot S. Some Ancient Cities of India. Oxford, 1945.
Podossinov A. Himmelsrichtung // RAC. 15. 1991. Sp. 233—286.
Podossinov A. Die Orientierung der alten Karten von den ältesten Zeiten bis zum frühen Mittelalter // Cartographica Helvetica. 7. Zürich, 1993. S. 33—43.
Podossinov A. Die sakrale Orientierung nach Himmelsrichtungen im alten Griechenland // Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae. 33. 1—4. 1990/1992. S. 323—330
Podossinov A., Chekin L. [Review]: The History of Cartography. V. I. Cartography in Prehistoric, Ancient and Medieval Europe and the Mediterranean. Chicago; London, 1987 // IM. 43. 1991. P. 112—123.
Polomé E. C. Quellenkritische Bemerkungen zu antiken Nachrichten über die germanische Religion // Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme / Hrsg. von H. Beck, D. Ellmers, K. Schier. Berlin; New York, 1992. S. 399—412.
Polotsky H. J. Abriss des manichäischen Systems. Stuttgart, 1934.
Pope A. U. Persepolis as a Ritual City // Archaeology. 10. 1957. P 123—130.
Porthan H. C. Försök att uplysa konung Aelfreds geografiska beskrifning öfver den Europeiska Norden // Kongelige Vitterhets Historie och Antiquitets Academiens Handlingar. 4. Stockholm, 1800. S. 42—106.
Posener G. Sur l'orientation et l'ordre des points cardinaux chez les Égyptiens. Göttingen, 1965 (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philos.-historische Klasse. 2).
Posener-Krieger P. Les Archives du temple funéraire de Néferirkarê-Kakai (Les Papyrus d'Abusir). 1—2. Paris, 1976.
Pottier B Temps et espace // Travaux de linguistique et de litterature publiés par le centre de philosophie et de litterature romanes de l'Université de Strasbourg. 18. 1975. P. 31—42.
Prinz H. Altorientalische Symbolik. Berlin, 1915.
Pritsak O. Orientierung und Farbsymbolik. Zu den Farbenbezeichnungen in den altaischen Völkernamen // Saeculum. 5. 1954 S. 376—383.
Pritsak O. Qara Studie zur türkischen Rechtssymbolik // Z. V. Togan'a Armagan. Istanbul, 1955.
Proctor R. A. The Great Pyramid — Observatory, Tomb and Temple. London, 1883.
Przyluski J. La Grande Déesse. Paris, 1950.
Przyluski J. Pradakşina et prasavya en Indochine // Festschrift M. Winternitz. Leipzig, 1933.
Puech H.-Ch Le Manichéisme. Son fondateur, sa doctrine. Paris, 1949.

Radermacher L. Das Jenseits in Mythos der Hellenen. Bonn, 1903.
Raglan S The Temple and the House. London, 1964.
Ramskou T. Viking Age Cremation Graves in Denmark // Acta Archaeologica. 21. København, 1950 P. 137—182.
Rand G. Pre-Copernican Views of the City // Architectural Forum. 131. 1969. P. 77—81.
Randsborg K., Nybo C. The Coffin and the Sun: Demography and Ideology in Scandinavian Prehistory // Acta Archaeologica. 55. 1984. P. 101—184.

Ränk G. Einige Bemerkungen über die traditionelle Solarorientierung bei den Nomadenbehausungen Asiens // Ethnos. 14. Stockholm, 1949.

Ränk G. Die heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nordosteuropas und Nordasiens. Helsinki, 1949.

Ränk G. Das System der Raumeinteilung in den Behausungen der nordeurasischen Völker. Ein Beitrag zur nordeurasischen Ethnologie. I—II. Stockholm, 1949—1951 (Skrifter utgivna av Institutet för folklivsforskning vid Nordiska museet och Stockholms högskola. 2).

Rappoport P. A. Building the Churches of Kievan Russia. Aldershot, 1994.

Räsänen M. Die Himmelsrichtungen in den altaischen Sprachen mit besonderer Berücksichtigung der Türk-Sprachen // Ural-Altaische Jahrbücher. 36. Wiesbaden, 1964. S. 394—396.

Räsänen M. Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen. Helsinki, 1969.

Rask R. Samlede tildels forhen utrykte Afhandlinger. I. København, 1934.

Ray A. Villages, Towns and Secular Buildings in Ancient India, c. 150 B. C. — c. 350 A. D. Calcutta, 1964.

Rees A., Rees B. Celtic Heritage. Ancient Tradition in Ireland and Wales. London, 1961 (reprint: 1976).

Rehm A. Griechische Windrosen // Sitzungsberichte der Königlichen Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philos.-philol. Klasse. 3. München, 1916.

Reichenbach H. The Philosophy of Space and Time Dover, 1958.

Reichenkron G. Zeit und Raum von der Sprachgeschichte her gesehen // Universitätstage 1960. Veröffentlichungen der Freien Universität Berlin. Berlin, 1960. S. 55—70.

Reiner E. Fortune-Telling in Mesopotamia // Journal of Near Eastern Studies. 19. 1960. P. 23—35.

Reitz E. De praepositionis ΥΠΕΡ apud Pausaniam Periegetam usu locali. Diss. Freiburg i. Br. 1891.

Renou L. Vocabulaire du rituel vedique. Paris, 1954.

Reuter H. Die Zeit. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung. Inaug.-Diss. Bonn, 1941 (Maschinenschrift).

Reuter O. S. Germanische Himmelskunde: Untersuchungen zur Geschichte des Geistes. München, 1934.

Reymond E. A. E. The Mythical Origin of the Egyptian Temple. New York, 1969.

Rhamm K. Die altslavische Wohnung. Ethnographische Beiträge zur germanisch-slavischen Altertumskunde. 2 Abt. 2 Teil. Germanische Altertümer aus der slavisch-finnischen Urheimat. Buch 1. Braunschweig, 1910.

Ridgley D. C. The Teaching of Directions in Space and on Maps // Journal of Geography. 21. 1922. P. 66—72.

Right and Left / Ed. R. Needham. Chicago, 1973.

Riguell L. G. Die Nachtgeschichte des Sacharja: Eine exegetische Studie. Lund, 1950.

Ringbom L.-I. Graltempel und Paradies: Beziehungen zwischen Iran und Europa im Mittelalter. Stockholm, 1951.

Ringgren H. Israelitische Religion Stuttgart, 1963 (Die Religionen der Menschheit. 26).

Robert F. L'orientation chez Homère // Revue archéologique. 21. Paris, 1944. P. 127—134.

Röck F. Die kulturhistorische Bedeutung von Ortungsreihen und Ortungsbildern. Ein Beitrag zur vergleichenden Chronologie // Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde. 25. Wien, 1930. S. 255—302.

Rück F. Zahlen-, Welt- und Kalenderbilder // Mannus. Zeitschrift für Vorgeschichte. 21. Leipzig, 1929. S. 201—219.
Roerich G. The Tibetian Paintings. Paris, 1925.
Roetzer W. Des Heiligen Augustinus Schriften als liturgie-geschichtliche Quelle. München, 1930.
Róheim G. Hungarian and Vogul Mythology. Seattle; London, 1966.
Die römische Feldmeßkunst / Hrsg. von O. Behrends, L. Capogrossi Colognesi. Göttingen, 1992.
Roosens H. Reflets de christianisation dans les cimetières mérovingiens // Les études classiques. 53. Namure, 1985. P. 113—117.
Roscher W. H. Über Alter, Ursprung und Bedeutung der Hippokratischen Schrift von der Siebenzahl. Ein Beitrag zur Geschichte der ältesten griechischen Philosophie und Prosaliteratur. Leipzig, 1911 (Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft. Phil.-hist. Kl. XXVIII).
Rose H. J. The Inauguration of Numa // JRS. 13. 1923. P. 82—90.
Rostovtzeff M. Dura Europos and its Art Oxford, 1938.
Roussel E. Konfuzius und das archaische Weltbild der chinesischen Frühzeit // Saeculum. 5. München, 1954. S. 1—33.
Roux J.-P. La mort chez les peuples altaiques anciens et medievaux. Paris, 1963.
Roux J.-P. La religion des Turcs de l'Orkhon des VII^e^ et VIII^e^ siècles // Revue d'histoire des religions. 161. 1—2. Paris, 1962 P. 1—24; 199—231.
Rowald P. Beiträge zur Geschichte der Grundsteinlegung // Zeitschrift für Bauwesen. 54. Berlin, 1904. S 41—66; 271—288; 395—416.
Ruberg U. Mappae mundi des Mittelalters im Zusammenwirkung von Text und Bild // Text und Bild: Aspekte des Zusammenwirkens zweier Künste in Mittelalter und früher Neuzeit. Wiesbaden, 1980. S. 550—592.
Rudolph K Die Mandäer. Bd. 1—2. Göttingen, 1960—1961.
Rudorff A. Gromatische Institutionen // GV. 2. S. 229—464.
Rueger A. Die Präpositionen bei Pausanias. Diss. Erlangen, 1889.
Rühle O. Orientation // RGG. 4. 1930. S. 778—780.
Rüke D. V. Die Sonne als Bezugspunkt für die Wahrnehmung und Entwicklung des Raumes und der Zeit // Lingua Posnaniensis. 23. 1980. S. 169—174.
Rush A C. Death and Burial in the Christian Antiquity. Washington, 1941.
Ryan T. A., Ryan M. S. Geographical Orientation // American Journal of Psychology. 53. 1940. P. 204—215.
Rykwert J. The Idea of a Town: The Anthropology of Urban Form in Rome, Italy and the Ancient World. London, 1976.

Sabra A. I. The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement // History of Science. 25 1987. P. 223—243.
Sack R. D Magic and Space // Annals of the Association of American Geographers. 66. Laurence (Kans.), 1976. P. 309—322.
Sacred Books of the Buddhists. 1—3. London, 1859—1910.
Salviat F Orientation, extension et chronologie des plans cadastraux d'Orange // Revue Archéologique de Narbonnaise. 10. Paris, 1977. P. 107—118.
Sauer J. Ostung // LThK. 7. 1935. S. 820—828.
Sauer J. Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffasung des Mittelalters. 2. Ausg Freiburg i. B., 1924 (1. Ausg. 1902).

Saussure L. de. L'origine des noms de Mer Rouge, Mer Blanche et Mer Noire // Le Globe. 63. 1924. P. 23—36.

Saussure L. de. Les origines de l'astronomie chinoise. Paris, 1930.

Savon H. Zacharie, 6, 12, et les justifications patristiques de la prière vers l'orient // Augustinianum. 20. Roma, 1980. P. 319—333.

Schaeder H. H. Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems. Leipzig, 1927.

Schayer S. Die Struktur der magischen Weltanschauung nach dem Atharvaveda und den Brähmana-Texten // Zeitschrift für Buddhismus und verwandte Gebiete. 6 Jahrg. Ht. 2. München, 1925. S. 259—299.

Schedl C. Änderung der Gebetsrichtung (Qiblah) von Jerusalem nach Mekkah. Exegese von Sure 2. 142—152 // Memoria Jerusalem. Freundesgabe F. Sauer zum 70. Geburtstag. Graz, 1977. S. 185—204.

Schenke H.-M. Die Gnosis // Umwelt des Urchristentums. I. Darstellung des neutestamentlichen Zeitalters. Berlin, 1966. S. 396—412.

Schenkel W. Die Farben in ägyptischer Kunst und Sprache // ZÄSA. 88. 1963. S. 131—147.

Scherer A. Die Erfassung des Raumes in der Sprache // Studium Generale. Jahrg. 10. Ht. 9. 1957. S. 574—582.

Schermann Th. Christliche Ostung // Archiv für christliche Kunst. 19. 1901. S. 33—35; 43—46; 49—52; 57—60.

Schippmann K. Die iranischen Feuerheiligtümer. Berlin; New York, 1971 (RGVV. 31).

Schlagintweit E. Buddhism in Tibet. Berlin, 1863.

Schlette F. Kelten zwischen Alesia und Pergamon: Eine Kulturgeschichte der Kelten. Leipzig ua., 1976.

Schmidt E. F. Persepolis. Vol. 1. Structures. Reliefs. Inscriptions. Chicago, 1953; Vol 2. Contents of the Treasury and Other Discoveries. Chicago, 1957; Vol. 3. The Royal Tombs and Other Monuments. Chicago, 1970.

Schmidt E. F. The Treasury of Persepolis and Other Discoveries in the Homeland of the Achaemenians. Chicago, 1939.

Schmitz J. Gottesdienst im altchristlichen Mailand. Bonn; Köln, 1975 (Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums. 25).

Schneider A. Le premier livre "ad nationes" de Tertullien. Rome, 1968.

Schneider C Geistesgeschichte des antiken Christentums. Bd. 1—2 München, 1954.

Schoy C Mittagslinie und Qibla. Notiz zur Geschichte der mathematischen Geographie // Sonderdruck aus der Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. 1915. 19 S.

Schrader O. Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde. Grundzüge einer Kultur- und Völkergeschichte Alteuropas. Strassburg, 1901.

Schröder H. Nord — Süd — Ost — West // Germanisch-Romanische Monatsschrift. 17. 1929. S. 421—427.

Schuchhardt C. Arkona, Rethra, Vineta: Ortsuntersuchungen und Ausgrabungen. 2. Aufl. Berlin, 1926.

Schuldt E. Der altslawische Tempel von Groß-Raden. Schwerin, 1976.

Schuldt E. Gross Raden. Ein slawischer Tempelort des 9. /10. Jahrhunderts in Mecklenburg. Berlin, 1985.

Schultz W. Zeitrechnung und Weltordnung: In ihren übereinstimmenden Grundzügen bei den Indern, Iraniern, Hellenen, Italikern, Kelten, Germanen, Litauern, Slawen. Leipzig, 1924.

Schwantes G. Deutschlands Urgeschichte. Stuttgart, 1952.

Schwartz K. Spätlatenzeitliche Viereckschanzen — keltische Kultplätze // Neue Ausgrabungen in Deutschland. 1958. S. 203—214.
Seager A. R. Ancient Synagogue Architecture. An Overview // The Synagogue. P. 149—193.
Sedlmayr H. Die Entstehung der Kathedrale. Zürich, 1950.
Seemann O. Die gottesdienstlichen Gebräuche der Griechen und Römer // Kulturbilder aus dem klassischen Altertum. 3. Leipzig, 1888.
Segelberg E. Maṣbūtā. Studies in the Ritual of the Mandaean Baptism. Uppsala, 1958.
Seidenberg A. The Ritual Origin of the Circle and Square // Archive for History of Exact Sciences. Vol. 25. Berlin; Heidelberg; New York, 1981. P. 269—327.
Séjourné L. La pensée des anciens mexicains. Paris, 1966.
Seler E. Der Weltbild der alten Mexikaner // Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde. 6. Graz, 1960—1966.
Selhorst H. Die Platzordnung im Gläubigenraum der altchristlichen Kirche. Diss. Münster. 1929.
Sethe K. Die ägyptischen Ausdrücke für rechts und links und die Hieroglyphenzeichen für Westen und Osten // Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-hist. Klasse. 1922. 2. Berlin, 1923.
Sethe K. Die Namen von Ober- und Unterägypten und die Bezeichnungen für Nord und Süd // ZÄSA 44. 1907. S. 1—29.
Sethe K., Schafer H., Borchard L. Ein Bruchstuck altägyptischer Annalen // *Sethe K.* Leipziger und Berliner Akademieschriften (1902—1934). Leipzig, 1976.
Severus L. von Gebet // RAC. 8. 1972. Sp. 1134—1258.
Shamanism in Eurasia / Ed. M. Hoppál. Göttingen, 1984.
Shamanism in Siberia. Budapest, 1978.
Sherk R. K. Roman Geographical Exploration and Military Maps // ANRW. 2. 1. 1974. P 534—562
Shirokogoroff S. M. Psychomental Complex of the Tungus. London, 1935.
Shirokogoroff S. M Northern Tungus Terms of Orientation // Rocznik Orjentalistyczny. 4. Lwów, 1928. P. 167—187.
Siikala A.-L. The Rite Technique of Sibirian Shaman // Freiberger Forschungshefte. Communication. 220. Helsinki, 1978.
Simek R Altnordische Kosmographie. Studien und Quellen zu Weltbild und Weltbeschreibung in Norwegen und Island vom 12. bis zum 14. Jahrhundert. Berlin; New York, 1990.
Simek R. Erde und Kosmos im Mittelalter. Das physische Weltbild vor Kolumbus. München, 1992.
Simek R Mappae mundi // Archiv der Geschichte der Naturwissenschaften. 22/23/24. Wien, 1988. S. 1061—1091.
Singh M. R. Geographical Data in the Early Puranas. A Critical Study. Calcutta, 1972.
Sircar D. C. Ancient Indian Cartography // Indian Archives. 5. 1951. P. 60—63.
Sirkar D. C. Cosmography and Geography in Early Indian Literature. Calcutta, 1967.
Skold T. The Scandinavian Norðr and the Lappish System of Orientation // Studia Ethnographica Upsaliensia. 21. Lund, 1964. P. 267—283.
Die Slaven in Deutschland. Geschichte und Kultur der slawischen Stämme westlich von Oder und Neisse vom 6. bis 12. Jahrhundert / Hrsg. von J. Herrmann. 2. Aufl. Berlin, 1972.
Slupecki L. P. Slavonic Pagan Sanctuaries. Warsaw, 1994.
Smith P. F. Symbolic Meaning in Contemporary Cities // Ekistics. The Problems and Sciences of Human Settlements. 39. Athens, 1975. P. 159—164.

Snijders L. A. L'orientation du temple de Jérusalem // Oudtestamentische Studiën. 14. Leiden, 1965. P. 214—234.

Snodgrass A. The Symbolism of the Stupa. Studies on Southeast Asia. New York, 1985.

Soothill W. E. The Hall of Light. A Study of Early Chinese Kingship. New York, 1952.

Sources of Chinese Tradition / Comp. by W. Th. de Bary, Chan Wing-tsit, B. Watson. 1. New York, 1964.

Soustelle J. La pensée cosmologique des anciens Mexicains. Représentation du monde et de l'espace. Paris, 1940.

Space, Time, and Archaeological Landscapes / Ed. J. Rossignol and LuAnn Wandsnider. New York; London, 1992.

Speyer W. Fluch // RAC. 7. 1969. Sp. 1060—1288.

Speyer W. Gewitter // RAC. 10. 1978. Sp. 1107—1172.

Spinden H. I. Ancient Civilisations of Mexico and Central America. New York, 1928.

Spitzner F. De vi et usu praepositionum ἀνά et κατά apud Homerum. Diss. Vitebergae, 1831.

Staal Fr. Agni: The Vedic Ritual of the Fire Altar. 2 vols. Berkeley, 1983.

Stähli H.-P. Solare Elemente im Jahweglauben des alten Testaments. Fribourg in Schweiz; Göttingen, 1985 (Orbis biblicus et orientalis. 66).

Stambaugh J. E. The Functions of Roman Temples // ANRW. 2. 16. 1. 1978. P. 554—608.

Steſán Einarsson. Terms of Direction in Modern Icelandic // Scandinavian Studies Presented to George T. Flom. Urbana (Ill.), 1942. P. 37—48.

Steſán Einarsson. Terms of Direction in Old Icelandic // The Journal of English and Germanic Philology. 43. Urbana (Ill.), 1944. P. 265—285.

Stegemann V. Himmelsrichtungen // Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens / Hrsg. von E. Hoffmann-Krayer, H. Bächtold-Stäubli 4. Berlin; Leipzig, 1931/1932. S. 27—34.

Steinen K. Prähistorische Zeichen und Ornamente // Festschrift für A. Bastian. Berlin, 1896.

Stengel P. Die griechischen Kultusaltertümer. 3. Ausg. München, 1920.

Stephan P Ortung in Völkerkunde und Vorgeschichte. Stuttgart, 1956 (Sonderhefte der Zeitschrift für Vermessungswesen. 5).

Stephan P. Vermessungswesen und Geschichtswissenschaften. I. Vermessungswesen und klassische Altertumskunde // Zeitschrift für Vermessungswesen. Stuttgart, 1935. S. 722—730.

Sternberger M. Vorgeschichte Schwedens. Berlin, 1977.

Stewart T. C. The City as an Image of Man: A Study of the City Form in Mythology and Psychology. London, 1970.

Storm G. Columbus på Island og vore Forfædres Opdagelser i det nordvestlige Atlanterhav // Det Norske geografiske Selskabs. 1892—1893. 4. Kristiania, 1893.

Storm G. Ginnungagap i Mythologien og i Geografien // Arkiv för nordisk filologi. 6. Lund, 1894. S. 340—350.

Storm G. Om Opdagelsen af «Nordkap» og Veien til «det hvide Hav» // Det Norske geografiske Selskabs. 1893—1894. 5. Kristiania, 1894. P. 92—94.

Strecker G. Ebioniten // RAC 4. 1959. Sp. 487—500.

Ströker E. Philosophische Untersuchungen zum Raum. Frankfurt/Main, 1965 (Philosophische Abhandlungen. 25).

Stronach D. On the Evolution of the Early Iranian Fire Temple // Papers in honour of Professor Mary Boyce. AI 15. Hommages et Opera Minora. 11. Leiden, 1985. P. 605—627.

Strzygowski J. Spuren indogermanischen Glaubens in der bildenden Kunst. Heidelberg, 1936.

The Stūpa: its Religious, Historical and Architectural Significance / Ed. A. L. Dalla Piccola. Wiesbaden, 1980.
Stürenburg H. Relative Ortsbezeichnung. Zum geographischen Sprachgebrauch der Griechen und Römer. Leipzig, 1932.
Stürenburg H. Volkstümliche Ortsbezeichnung // Muttersprache. Zeitschrift des Deutschen Sprachvereins. 47. Berlin, 1932. Kol. 426—231.
Sybel L. von. Christliche Antike. Einführung in altchristliche Kunst. 2. Marburg, 1909.
Le symbolisme dans le culte des grandes religions / Ed. J. Ries. Louvain — La Neuve, 1995 (Homo Religiosus. 11).
Le symbolisme des monuments religieux. Roma, 1957 (Serie Orientale. 14).
The Synagogue. Studies in Origins, Archaeology and Architecture / Ed. J. Gutmann. New York, 1975.
Szabó Á. Roma Quadrata // Maia. Rivista di letterature classiche. 8. 1956. P. 243—274.

Tajima Ryūjun. Les deux grands mandalas et la doctrine de l'ésotérisme Shingon. Tokio, 1959.
Taine-Cheikh C. Le vent et le devant: de l'orientation chez les Maures // Journal asiatique. 279. 1991. P. 93—137.
Tallqvist K. Himmelsgegenden und Winde. Eine semasiologische Studie. Helsinki, 1928 (Studia orientalia. 2)
Taqizadeh S. H. Old Iranian Calendars. London, 1938.
Tardieu M. Le Manichéisme Paris, 1981.
Thiel P. J. Schamanismus im alten China // Sinologica. 10. 2/3. Basel, 1968. S. 149—204.
Thierens A. E. Astrology in Mesopotamian Culture. Leiden, 1935.
Thomson J. O. History of Ancient Geography. Cambridge, 1948.
Thrower N. Y. W., Young II Kim Dong-Kook-Yu-Ji-Do: A Recently Discovered Manuscript of a Map of Korea // IM. 21 1967. 31—49.
Thorsteinn Vilhjalmsson. Time and Travel in Old Norse Society // Disputatio. An International Transdisciplinary Journal of the Late Middle Ages. Vol. 2. Constructions of Time in the Late Middle Ages. Evanston (Ill.), 1997. P. 89—114.
Thorsteinn Vilhjalmsson. Time-reckoning in Iceland before Literacy // Archaeoastronomy in the 1990s. P. 72—74.
Thulin C. O. Etruskische Disziplin. 1. Göteborg, 1906; 2. Göteborg, 1906; 3. Göteborg, 1909.
Thulin C. O Die Götter des Martianus Capella und der Bronzeleber von Piacenza. Giessen, 1906 (RGVV. 3. 1).
Thureau-Dangin F. Rituels accadiens. Paris, 1921.
Time and Space in Chinese Culture / Ed. Chun-Chieh Huang, Eric Zurcher. Leiden, 1995 (Sinica Ledensia).
Tiwari J. N Disposal of the Dead in the Mahābhārata: A Study in the Funeral Customs in Ancient India. Varanasi, 1979.
Toynbee J. M. C. Death and Burial in the Roman World. London, 1971.
Travlos J. Bildlexikon zur Topographie des antiken Athen. Tubingen, 1971.
Trowbridge C. C. On Fundamental Methods of Orientation and «Imaginary Maps» // Science. 38. New York, 1913. P. 888—897.
Trümpelmann L. Tore von Persepolis, zur Bauplanung des Dareios // Archäologische Mitteilungen aus Iran. N. F. 7. Berlin, 1974. S. 163—171.
Tuan Y.-F. Ambiguity in Attitudes towards Environment // Annals of the Association of American Geographers. 63. 1973. P. 411—423.

Tuan Y.-F. Humanistic Geography // Annals of the Association of American Geographers. 66. 1976. P. 266—276.
Tuan Y.-F. Images and Mental Maps // Annals of the Association of American Geographers. 65. 2. Laurence (Kans.), 1975. P. 205—214.
Tuan Y.-F. Space and Place. The Perspective of Experience. Minneapolis, 1977.
Tuan Y.-F. Topophilia: A Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values. Englewood Cliffs (N. J.), 1974.
Tucci G. Stupa: Art, Architectonics and Symbolism. New Delhi, 1988.
Tucci G. The Theory and Practice of the Mandala. With Special Reference to the Modern Psychology of the Subconscious. London, 1961.
Turchi N. Orientazione // Enciclopedia Cattolica. 9. 1952. P. 301—302.
Turner V. W. Ritual Process. Structure and Antistructure. Chicago, 1979.

Uhden R. Das älteste Verfahren der Erdkreis-teilung // Petermans Mitteilungen. 79. Gotha, 1933. S. 177—180.
Uhden R. Die antiken Grundlagen der mittelalterlichen Seekarten // IM. 1. Berlin, 1935. S. 1—19.
Ulbert Th. Frühchristliche Basiliken mit Doppelapsiden auf der iberischen Halbinsel. Berlin, 1978.
Underhill E. Worship. London, 1936.
Unger E. Ancient Babylonian Maps and Plans // Antiquity. A Quarterly Review of Archaeology. 9. 1935. P. 311—322.
Unger E. Das antike Hakenkreuz als Wirbelturm. Berlin, 1937 (Welt und Mensch im Alten Orient. 1).
Unger E. Babylon, die Heilige Stadt, nach der Beschreibung der Babylonier. Berlin, 1931.
Unger E. Farben (Symbolik) // Reallexikon der Assyriologie. 3. Berlin, 1957. S. 24—26.
Unger E. From the Cosmos Picture to the World Map // IM. 2. Berlin, 1937. P. 1—7.
Unger E. Neue Erkenntnisse über die «astronomische» Orientierung in Babylonien // Forschungen und Fortschritte. 4. Berlin, 1928. S. 343—344.
Unger E. Orientierungs-Symbolik. Berlin, 1937 (Welt und Mensch im Alten Orient. 3).
Unger E. Wahrsage-Symbolik. Berlin, 1937 (Welt und Mensch im Alten Orient. 2).
Urton G. At the Crossroads of the Earth and Sky: An Andean Cosmology. Austin, 1981.
Usener H. Götternamen. 2. Aufl. Bonn, 1920.

Vaillant G. C. The Aztecs of Mexico. London, 1950.
Vandier J. Manuel d'archéologie égyptienne. I—VI. Paris, 1952—1978.
Van Dyke Parunak H. Was Solomon's Temple Aligned to the Sun? // PEQ. 110. 1978. P. 29—33.
Varma L., Ravi A. Rituals of Worship // The Cultural Heritage of India Religions. 4. Calcutta, 1956.
Vatsyayanan K. The Square and the Circle of the Indian Art. New Delhi, 1983.
Vaux R. de. Les Chérubins et l'arche d'alliance, les sphinx gardiens et les trônes divins dans l'ancien Orient // Mélanges de l'Université Saint-Joseph. 37. Beyrouth, 1960/1961. P. 91—124 = *Vaux R. de.* Bible et Orient. Paris, 1967. P. 231—259.
The Vedic Age. The History and Culture of the Indian People / Ed. R. C. Majumdar. London, 1951.
Velten H. V. The Germanic Names of the Cardinal Points // The Journal of English and Germanic Philology. 39. 4. Urbana (Ill.), 1940. P. 443—449.
Vermaseren M. J. Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithraicae. 1—2. The Hague, 1956—1960.

Vermaseren M. J. Mithraica. I. Leiden, 1971; 2. Leiden, 1974; 3. Leiden, 1982.
Vernant J. P. Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs // L'Homme. Revue francaise d'anthropologie. III. 3. Paris, 1963.
Vogel C. L'orientation vers l'est du célébrant et de des fidèles pendant la célébration eucharistique // L'Orient Syrien. 9. Vernon, 1964. P. 3—37.
Vogel C. Sol aequinoctialis. Problèmes et technique de l'orientation dans le culte chrétien // Revue des sciences religieuses. 36. Strasbourg, 1962. P. 175—211.
Vogel C. Versus ad orientem. L'orientation dans les Ordines Romani du haut moyen âge // Studi medievali. Ser. 3. 1/2. Spoleto, 1960. P. 447—469.
Vogt E. Die vier «Gesichter» (panim) der Keruben in Ez // Biblica. 60. 3. Roma, 1979. S. 327—347.
Völkl L. «Orientierung» im Weltbild der ersten christlichen Jahrhunderte // Rivista di archeologia cristiana. 25. Roma, 1949 S. 155—170.
Vries J. de. Altgermanische Religionsgeschichte. I—II. Berlin, 1956—1957.
Vries J. de. Altnordisches Etymologisches Wörterbuch. 2. verbesserte Aufl. Leiden, 1977.
Vries J. de. Keltische Religion. Stuttgart, 1961 (Die Religionen der Menschheit. 18).
Vrugt-Lentz J. ter. Haruspex // RAC. 13. 1986. Sp. 651—662.

Wachsmuth D. Unterwelt // Kleine Pauly. 5. 1975. S. 1053—1056.
Wagener A. P. Popular Association of Right and Left in Roman Literature. Baltimore, 1912.
Wagner E. A. Die Erdbeschreibung des Timosthenes von Rhodus. Diss. Leipzig, 1888.
Wąsowicz A. Zagospodarowanie przestrzenne antycznych miast greckich. Wrocław, 1982.
Warder A. K. Indian Buddhism. Delhi, 1970.
Warmington E. H. Greek Geography // The Library of Greek Thought. London; Toronto, 1934.
Warnach V. Kirche und Kosmos // Enkainia / Hrsg. von H. Emonds. Düsseldorf, 1956. S. 170—206.
Wasilewski J. Space in Nomadic Cultures: A Spatial Analysis of the Mongol Yurts // Altaica Collecta. Berichte und Vortrage der XVII Permanent International Altaistic Conference. 3—8. Juni 1974. Wiesbaden, 1974. P. 345—360.
Weber H. Der hohe Norden // Zeitschrift für den deutschen Unterricht. 17. Leipzig, 1903. S. 105—113.
Wehner H. Erdmagnetische Säkularvariation und die Orientation alter Kultbauwerke // Zeitschrift für Geophysik. 4 Braunschweig, 1928. S. 18.
Wehner H. Die Ostung mittelalterlicher christlicher Kirchen // Die Denkmalpflege. 1. Jahrg. 12. Berlin, 1899. S. 97—98.
Wehrle H. Die deutschen Namen der Himmelsrichtungen und Winde // Zeitschrift für deutsche Wortforschung 7. 1905/1906. S. 61—135, 221—240.
Weibull L. De gamle nordbornas väderstrecksbegrepp // Scandia. I. Stockholm, 1928. S. 292—312.
Weidner E. Astrologische Geographie im alten Orient // Archiv fur Orientforschung. 20. Graz, 1963. S. 117—121.
Weigand E. Die Ostung in der frühchristlichen Architectur. Neue Tatsachen zu einer alten Problemfrage // Festschrift für S. Merkle. Dusseldorf, 1922. S. 370—385.
Weinstock S. Martianus Capella and the Cosmic System of the Etruscans // JRS. 36. 1947. P. 101—129.
Weinstock S. Templum // Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts. Römische Abteilung. 47. Rom, 1932. S. 95—121.

Wendell Ch. Baghdad: Imago mundi and Other Foundation Lore // International Journal of Middle Eastern Studies. 2. 1972. P. 99—128.

Wensinck A. J. The Ideas of the Western Semites Concerning the Navel of the Earth. Amsterdam, 1916.

Wensinck A. J. Ka'aba // Enzyclopadie des Islam. 2. Leiden; Leipzig, 1927. S. 584—592.

Wensinck A. J. Kibla // Enzyclopädie des Islam. 2. Leiden; Leipzig, 1927. S. 1059—1061.

Werner A. Note on the Terms Used for «Right Hand» and «Left Hand» in the Bantu Languages// Journal of the African Society. IV, 13. London; New York, 1904. P. 112—116.

Werner M. On the Origin of Zooanthropomorphic Evangelist Symbols // Studies in Iconography. 13. 1989/1990. P. 1—47.

Wesendonk O. G. von. Das Weltbild der Iranier. München, 1933 (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen. I..1a).

West E. W. Pahlavi Texts. I. Oxford, 1880.

Westheim P. The Art of Ancient Mexico. New York, 1965.

Wheatley P. The Pivot of the Four Quarters: A Preliminary Enquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City. Chicago, 1971.

Whittic A. Symbols Signs and their Meanings and Uses in Design. London, 1960 (2 ed. 1971).

Widengren G. Hochgottglaube im alten Iran, eine religions-phänomenologische Untersuchung. Uppsala, 1938

Widengren G. Mani und der Manichäismus. Stuttgart, 1961.

Widengren G. Manichaismus. Darmstadt, 1977.

Widengren G. Mesopotamian Elements in Manichaeism. Uppsala, 1946.

Widengren O. Die Religionen Irans. Stuttgart, 1965 (Die Religionen der Menschheit. 14).

Wiedemann A. Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Ägypter. Leipzig, 1900 (Der alte Orient. 2. 2).

Wieschhoff H. A. Concepts of Right and Left in African Cultures // Journal of the American Oriental Society. 58. New Haven, 1938. P. 202—217.

Wiesner J. Grab und Jenseits: Untersuchungen im Ägäischen Raum zur Bronzezeit und frühen Eisenzeit. Berlin, 1938 (RGVV. 26)

Wilber D. N. Persepolis. The Archaeology of Parsa, Seat of the Persian Kings. New York, 1968.

Wile I. S. Handedness. Right and Left. Boston (Mass).. 1934.

Wilkinson J. Orientation, Jewish and Christian // PEQ. 116. 1984. P. 16—30.

Williams Jackson A. V. Researches in Manichaeism: With Special Reference to the Turfan Fragments. New York, 1932.

Williams Jackson A. V. Zoroastrian Studies New York, 1928 (Columbia University Indo-Iranian Series. 12).

Wilson D. R. Romano-Celtic Temple Architecture: How Much do we Actually Know? // Temples, Churches and Religion / Ed. W. Rodwell. Part. 1. Oxford, 1980. P. 5—30.

Wilson T. The Swastika, the Earliest Known Symbol and its Migrations. Washington, 1896 (Annual Report of the U. S. National Museum, Smithsonian Institution).

Winckler H. Die babylonische Weltschöpfung. Leipzig, 1906 (Der alte Orient. 8).

Winckler H. Himmels- und Weltenbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Völker. Leipzig, 1901 (Der alte Orient. 3. 2/3).

Wissowa G. Religion und Kultus der Römer. 2 Ausg. München, 1912.

Wit C. de. Les Génies des Quatre Vents au temple d'Opet // Chronique d'Égypte. 32. Bruxelles, 1957. P. 25—39.

Wolf A. Hatte Homer eine Karte? Beobachtungen zu den Anfängen der europäischen Kartographie. Berlin, 1979.

Wolff F. Avesta. Die heiligen Bücher der Parser. Strassburg, 1910; Lepzig, 1924² (reprint: 1964).

Wölfflin G. Rechts und Links im Bilde // Münchener Jahrbuch der bildenden Kunst. 5. 1929. S. 213—224.

Wolska-Conus W. Geographie // RAC. 10. 1978. Sp. 155—222.

Woschitz K. M., Hutter M., Prenner K. Das manichaische Urdrama des Lichtes: Studien zu koptischen, mitteliranischen und arabischen Texten. Wien, 1989.

Wright A. F. Symbolism and Function: Reflections on Changan and Other Great Cities // Journal of Asian Studies. 24. Ann Arbor (Mich.), 1965. P. 667—679.

Wright G. E. The Significance of the Temple in the Ancient Near East // BA. 7. 1944. P. 41—44.

Wright G. E. Solomon's Temple Resurrected // BA. 4. 1941. P. 17—31.

Wright G. E. The Temple in Palestine-Syria // BA. 7. 1944. P. 65—77.

Wright G. R. H. Square Temples, East and West // The Memorial Volume of the 5th International Congress of Iranian Art and Archaeology. 1. Tehran, 1972.

Wright J. K. The Geographical Lore of the Time of the Crusades // American Geographical Society. Research Series. 15. New York, 1925.

Wright J. K. Human Nature in Geography. Cambridge (Mass.), 1966.

Wuillemin P. Cirque et astrologie // Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École Francaise de Rome. 44. 1927. P 184—209.

Yamamato Y. The Zoroastrian Temple Cult of Fire in Archaeology and Literature (I, II) // Orient. Deutsche Zeitschrift für Politik und Wirtschaft des Orients. Hamburg. 15. 1979; 17. 1981.

Zába Z. L'orientation astronomique dans l'ancienne Égypte et la précession de l'axe du monde. Praha. 1953.

Zaehner R. C. The Teachings of the Magi. A Compendium of Zoroastrian Beliefs. London; New York, 1956.

Zaehner R. C. Zurvan. A Zoroastrian Dilemma. Oxford, 1955.

Zeilich-Jensen L. Den centraleskimåiska världsbilden. Huvuddragen av eskimåisk religion mot bakgrunden av termerna för orientiring. Västerås, 1974 (резюме на нем. яз.: Das Weltbild der Zentraleskimos. Die Hauptzüge der Religion der Eskimos unter Zugrundelegung des Raumsinnes).

Zeitlin S. The Origin of the Synagogue: A Study in the Development of Jewish Institutions // The Synagogue. P. 14—26.

Ziehn L. Altar // RAC 1. 1950. Sp. 310—329.

Zieme P. Manichäisch-türkische Texte. Berlin, 1975.

Zimmer H. Kunstform und Yoga im indischen Kultbild. Berlin, 1926.

Zimmer H. Myths and Symbols in Indian Art and Civilization. New York, 1946 (reprint: 1962).

Zimmer H. Zur Symbolik der Hindutempel // Forschungen und Fortschritte. 13. 1937. S. 134—136.

Zinner E. Die Geschichte der Sternkunde von den ersten Anfangen bis zur Gegenwart. Berlin, 1931.

Zmigrodzki M. Geschichte der Suastika // Archiv fur Anthropologie. 19. 3. Braunschweig, 1890.

Zoepfl F. Ostung // LThK. 7. 1962. S. 1293—1295.

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

К стр. 55. — Четыре китайских животных, ориентированные по странам света, на оборотной стороне зеркала ханьского периода (по: Röck, Bedeutung, 285)
К стр. 59.— Китайские триграммы (по: МНМ. I. 149)
К стр. 61. — Фуси и Нюйва (по: Юань Кэ, 36)
К стр. 75. — Китайский геомантический компас XIX в. (по: History of Cartography, 2, 2, 217)
К стр. 80. — Диаграмма расположения 9-и комнат «Зала Света» с 8-ю триграммами, реконструкция XVIII в. (по: History of Cartography, 2, 2, 212)
К стр. 86. — Китайская региональная карта 168 г. до н. э. (по: Podossinov, Orientierung, Abb. 19)
К стр. 86. — Китайская северноориентированная карта Китая XI—XII вв. (по: Podossinov, Orientierung, Abb. 20)
К стр. 91. — Пятиголовый Шива (по: Бонгард-Левин/Грантовский, 112)
К стр. 107. — Васту-пуруша-мандала, рисунок из индийской книги по архитектуре
К стр. 109. — Индуистская мандала 9-и лотосов (по: Gaeffke, 154)
К стр. 109. — Индуистская мандала с кругом в виде лотоса (по: Gaeffke, 154)
К стр. 116. — План индийского храмового города (по: Fischer ua., 31)
К стр. 119. — «Карта пяти Индий», космологический рисунок XVII в. (по: Podossinov, Orientierung, 37)
К стр. 137. — План храма огня в Сузах ахеменидского времени (по: Erdmann, Abb. 2)
К стр. 138. — Планы иранских храмов (по: Рапен, 130)
К стр. 139. — Храм в Ардашир Хурра (по: Erdmann, Abb. 7)
К стр. 140. — Храмовый комплекс в Тоголоке-21 рубежа II—I тыс. до н. э. (по: Сарианиди, Протозороастрийский храм, 155)
К стр. 150. — Ориентация в Вавилоне и Ассирии по промежуточным странам света (по: Unger, Wahrsage-Symbolik, 25)
К стр. 155. — Вавилонская башня (одна из реконструкций) (по: Unger, Babylon, Abb. 30)
К стр. 165. — Вавилонская топографическая карта на глиняной табличке ок. 2300 г. до н. э. (по: Podossinov, Orientierung, Abb. 1)
К стр. 166. — Вавилонская карта мира ок. 600 г. до н. э. (по: History of Cartography, I, 114)
К стр. 171. — Сыновья Хора из «Книги мертвых» (по: Бадж, 163)
К стр. 172. — Сыновья Хора в зооморфном виде из «Книги мертвых» (по: Бадж, 272)
К стр. 174. — Исида и Нефтида около мумии из «Книги мертвых» (по: Бадж, 346)

К стр. 174. — Богиня Хатхор (по: Keel, Abb. 179)
К стр. 176. — Рельеф с богиней Нут (по: Рак, 50)
К стр. 184. — Рамсес II, натягивающий шнур вместе с богиней Сешат (по: Stephan, Ortung, 13)
К стр. 193. — Египетская карта нубийских золотых приисков ок. 1250 г. до н. э. (по: Podossinov, Orientierung, Abb. 2)
К стр. 193. — Космологическая карта мира из Египта ок. 350 г. до н. э. (по: History of Cartography, 1, 120)
К стр. 201. — Реконструкция храма Соломона (по: Wright G. E. Solomon's Temple, 22)
К стр. 208. — Тетраморф из Ватопеди XVI в. (по: Neuß, 257)
К стр. 210. — Керубы — крылатые львы, быки и орлы с человеческими фигурами — на рельефе из хеттского храма в Айн Дара ок. 1200—950 гг. до н. э. (По: Keel, Abb. 183—185)
К стр. 210. — Позднехеттский крылатый лев с рельефа из Каркемыша X—VII вв. до н.э. (по: Keel, Abb. 187)
К стр. 221. — Святилище мандеев (по: Drower, 141)
К стр. 239. — План греческого города Лаодикеи (по: Wąsowicz, 204)
К стр. 250. — Схема лимитации с помощью kardo и decumanus (по: Szabó, 257)
К стр. 250. — Грома из раскопок в Помпеях (по: Heimberg, 13)
К стр. 252. — Идеальный план римского военного лагеря (по: Heimberg, 76)
К стр. 255. — Модель печени из Пьяченцы
К стр. 265. — Схема расположения трех кадастров из Оранжа на стенах табулярия (по: Salviat, 112)
К стр. 265. — Фрагмент римского плана-кадастра из Оранжа (вторая пол. I в. н. э.) (по: Podossinov, Orientierung, Abb. 16)
К стр. 273. — Львы с колонны Ашоки (по: Mus, 1, 146)
К стр. 280. — Мандала Ваджрасаттвы из Южного Тибета XVI—XVII вв. (по: Mensching, Abb. 182)
К стр. 282. — Буддийская ступа в Санчи (по: Mus, 1, 129)
К стр. 283. — Вотивная модель буддийской ступы VIII—IX вв. (по: Mensching, 321)
К стр. 285. — План Боробудура VIII—IX вв.
К стр. 296. — Фриз в св. Софии в Киеве
К стр. 308. — Космосхема IX в. (по: Maurmann, Abb. 2)
К стр. 311. — Изображение распятия с четырьмя райскими реками, евангелистами и их символами XI в. (по: Maurmann, Abb. 13)
К стр. 313. — Карта мира Т-О Исидора Севильского (по: Podossinov, Orientierung, Abb. 7)
К стр. 314. — Средневековая зональная карта Макробия ок. 400 г. н. э. (по: Podossinov, Orientierung, Abb. 8)
К стр. 318. — Соотношение ветров и стен Каабы (по: King, Alignments, 307)
К стр. 320. — Диаграмма направлений киблы относительно Каабы XVI в. (по: Podossinov, Orientierung, Abb. 21)
К стр. 336. — Трехголовые галльские божества (по: Schlette, 119 и Abb. 37)
К стр. 343. — «Лагеря викингов» в Дании X в. (по: Лебедев, Эпоха викингов, 89)

К стр. 348. — Герб Исландии (по: Einar Ól. Sveinsson, 127)
К стр. 353. — План языческого храма в Старой Уппсале X в. (по: Slupecki, 16)
К стр. 366. — Збручский идол (по: Slupecki, 226)
К стр. 380. — Капище на Старокиевской горе VI—X вв. (по: Slupecki, 139)
К стр. 380. — Капище в с. Ходосовичи (по: Slupecki, 151)
К стр. 381. — Збручское святилище (по: Рыбаков, Язычество древней Руси, 238)
К стр. 382. — Реконструкция капища в Перыни (по: Седов, Восточные славяне, 286)
К стр. 384. — «Капище» в Киеве (по: Рыбаков, Язычество древней Руси, 431)
К стр. 386. — Поселение и храм в Гросс Радене IX в. (по: Славяне, 356—357)
К стр. 389. — План древнего Киева X—XIII в. (по: Асеев, 17)
К стр. 444. — Тюркская карта мира ал-Кашгари XI в. (по: Herrmann A. Die älteste türkische Weltkarte, 23)
К стр. 449. — Пермские шаманские бляшки с изображением ящера — владыки подземно-подводного мира (по: Рыбаков, Язычество древних славян, 63)
К стр. 486. — Бронзовое навершие штандарта из Ирана, ок. 1400 г. до н. э. (по: Unger, Hakenkreuz, Abb. 8)
К стр. 489. — Финикийский алтарный стол с восьмилучевой розеткой в центре VIII—VII вв. до н. э. (по: Gressmann, 457)
К стр. 489. — Золотой диск из Моордорфа сер. II тыс. до н. э. (по: Unger, From the Cosmos Picture, 5)
К стр. 489. — Китайское бронзовое зеркало династии Хань, изображающее квадратную землю и круглое небо (по: History of Cartography, 2, 2, 121)
К стр. 489. — Фреска из Телейлат Гассул (ок. Мертвого моря) II тыс. до н. э. (по: Unger, From the Cosmos Picture, 6)
К стр. 489. — Реконструкция вавилонской карты мира ок. 600 г. до н. э. (по: Unger, From the Cosmos Picture, 2)
К стр. 489. — Шамбала, северный рай тибетского буддизма (по: History of Cartography, 2, 2, 631)
К стр. 489. — Реконструкция витража в Лозаннском соборе (по: Maurmann, Abb. 10—11)
К стр. 490. — Четырехчастная композиция в древнерусском орнаменте (по: Рыбаков, Язычество древней Руси, 578)
К стр. 492. — Изображения лабиринта на монетах из Кносса (по: Deeds, 10)
К стр. 496. — Мир в виде женщины (индийская космограмма) (Mensching, Abb. 115)
К стр. 498. — Карты Средиземноморья и Европы с антропоморфными изображениями (авторы — Опициан и Буций) (по: Gandelman, Fig. 1—2)
К стр. 527. — Митраистский леонтокефал (по: Keel, Abb. 190)
К стр. 549. — Схема мегалитического комплекса в Стоунхендже (по: Newham, 7)
К стр. 626. — Время и пространство в представлении древних вавилонян (по: Клочков, 163)

SUMMARY

Alexander V. Podossinov

EX ORIENTE LUX!
ORIENTATION ON CARDINAL DIRECTIONS IN ARCHAIC CULTURES OF EURASIA

Ideas of time and space belong to the most important categories that characterize human consciousness, mark social and psychological peculiarities of culture, give certain parameters of the «image of the world» (*imago mundi*) of this culture.

Space reception can be considered in various aspects: breadth of space scope, as well as its linear, finite, continuous, or discrete characteristics, etc. The present investigation deals with only one problem — that of a man's orientation on cardinal directions, since cosmological, astronomical, religious, geographical, everyday factors are tied here in one knot.

Four points of compass played, since ancient times, an important role in the creation of the coordinate system that allowed a man to orient himself in his environment, in the physical and sacral space. Great significance of orientation on cardinal directions in ancient civilizations is to be explained by the isomorphism of macrocosmic structures, characterizing the construction of universe, to meso- and microcosmic structures that belong to the immediate environment of a man, where his sacral and everyday orientation is realized.

For the history of culture several aspects of orientation are of great interest: 1. in secular life: a) everyday orientation, b) geocartographical space reception, c) orientation in construction and location of dwellings, military camps and towns, in surveying, etc; 2. in sacral life: a) orientation of temples, churches and ritual sites, b) direction in prayers, fortune-telling, processions, rituals and other cult acts, c) orientation of the dead.

In scholarly literature there are lots of controversial opinions as to the question which cardinal directions in which cultures were most significant and widespread (the so called «sacral direction»). The reasons for this disagreement are, in my mind, as follows:

— the deficiency of sources;

— the tendency to ascribe only one, «all national», orientation to all spheres of life of a society during its whole history ;

— the employment of several limited kinds of historical evidence that allowed to describe only certain aspects of existent orientation systems.

For sufficient interpretation of data on the history of orientation I try to apply the following research approaches:

— the complex study of all existent sources (linguistic, mythological, cosmological, ethnological, archaeological, cartographical, written, etc);

— the complex approach to the problem itself: synchronous study of principles and skills of orientation in various spheres of life and knowledge — in astronomy and cosmology, geography and cartography, dwelling, cult architecture, ritual acts and so on;

— the comparative historical method in the study of orientation principles in different cultures and societies;

— the principle of the historicity which does not allow to construct abstract extratemporal schemes, extrapolating one orientation system over all historical periods, as well as over all spheres of life, since various orientation systems often coexisted, influenced one another, dominated, developed and disappeared in space and time.

Nowadays such complex study of the problem is missing. There have been made only several attempts to investigate just some aspects of orientation in different cultures (see the researches by C. H. Brown, F. Castagnoli, B. J. Diebner, F. J. Dolger, A. L. Frothingham, F. Landsberger, B. Maurmann, H. Nissen, G. Posener, J. Sauer, K. Tallqvist, H. V. Velten, etc.). The most significant works among them (by A. L. Frothingham and H. Nissen) were written in the late 19th — early 20th centuries from a positivist point of view, and now, they are out-of-date in both methodological and factological aspects.

Meanwhile, after the second world war, new anthropological and culturological approaches have been developed in the world historiography that make it possible to consider the apparently technical questions of orientation (e. g.: to what point of compass was Babylonian priest oriented? or an Egyptian temple? or tombs of Athenians? or the altar of a Christian church? or how were ancient Roman maps oriented?) as a result of the manifestation of human *Weltanschauung* and social ideology in which human receptions of the universe, of gods, of the environment and so on are represented. The approaches and the results in such fields of sciences as *child perception of space, human geography, cognitive geography, the theory of mental maps* etc are very important for our understanding of space perception in archaic societies.

The book consists of the Introduction, two big Parts, the Conclusion and the Bibliography. The Introduction is devoted to the historiographic situation in the field, to aims of the present investigation, to the metodic approaches on which the study is based. Part I (Orientation Systems of Ancient Cultures: Critical Account) considers orientation on cardinal directions in ancient China, India, Iran, Babylonia, Egypt, Judaea, by then by ancient Celts, Germans, Slavs, Finno-Ugrians, Turks and Mongols (with a special issue about the Sibirian shamanism). Manichaeans and Mandaeans, in Greece, Rome, by Buddhists, Christians and Moslems,

Part II is consecrated to comparativ-historical and historical-anthropological analysis of ancient orientational systems. It contains the following chapters: «Comprehension of Space: Centre and Periphery», «Cardinal Directions in the System of Symbolic Classification», «Sacral Direction», »Temple as a Model of Cosmos», «Sacral Orientation of Profane Objects», «Orientation of Tombs and of Dead», «Geocartographic

Orientation», «*Templum* and *Tempus:* Space and Time in Archaic World Picture», «*Homo sapiens* and Archetyps of Space Perception».

The comparison of orientation systems of various cultures leads to the conclusion that there has originally been only a limited, regularly repeated, enlistment of these systems, i. e. that there exist only several archetypes of the reception of cardinal directions in the consciousness of *Homo sapiens.* These archetypic space concepts were caused originally by the peculiarities of human body that has its front and back, its right and left, then they were installed into the natural-cosmic environment of a man and finally transferred into social life. Sacral graphic signs — a circle, a square, a cross, a swastica, a mandala, a labirynth and others — demonstrate their unversal symbolism as cosmogramms, reproducing the idea of centre and of four cardinal directions (see esp. cross).

Four cardinal directions became the basis of symbolic classification that was characteristic for archaic consciousness Seasons of a year, colours, elements, animals and other members of such classification seem to be secondary in comparison with cardinal points.

East and South were for a man of the Northern Hemisphere the most sacral directions, while they reflected the most favorable points of the celestial movement of the Sun — the sponsor of life for an archaic man. The more to the North the culture was situated, the more important the southern direction — in the comparison with the eastern one — became.

The study of historical forms of space orientation demonstrates the unity of human civilization and, at the same time, shows the specificity and the variability of each local version. Such a wide background helps to understand many mechanisms in the formation and functioning of various ethnocultural societies, to solve the questions of their continuity, influence and originality.

The results of the present study could be of interest for historical anthropologists, palaeopsychologists and geographers, as well as for specialists in culturology, semiotics, art history, archaeology, history of cartography and so on.

Научное издание

Александр Васильевич Подосинов

EX ORIENTE LUX!

ОРИЕНТАЦИЯ ПО СТРАНАМ СВЕТА В АРХАИЧЕСКИХ КУЛЬТУРАХ ЕВРАЗИИ

Издатель А. Кошелев

Редактор И. И. Соколова
Текст издается в авторской корректуре

Подписано в печать 20.02.99. Формат 70x100 1/16.
Бумага офсетная № 1, печать офсетная, гарнитура «Школьная».
Усл. печ. л. 58,05. Заказ № 476 Тираж 1000.

Издательство «Языки русской культуры».
129345, Москва, Оборонная, 6-105; ЛР № 071304 от 03.07.96.
Тел. 207-86-93. Факс: (095) 246-20-20 (для аб. М153).
E-mail: mik@sch-Lrc.msk.ru
Каталог в ИНТЕРНЕТ
http://postman.ru/~lrc-mik

Отпечатано с оригинал-макета во 2-й типографии РАН.
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6.

*

Оптовая и розничная реализация — магазин «Гнозис».
Тел.: (095) 247-17-57, Костюшин Павел Юрьевич (с 10 до 17 ч.)
Адрес: Зубовский б-р, 17, стр. 3, к. 6.
(Метро «Парк Культуры», в здании изд-ва «Прогресс».)

Foreign customers may order the above titles
by E-mail: Lrc@koshelev.msk.su