

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

**ПРЕДСТАВЛЕНИЯ
О ПРОСТРАНСТВЕ,
ВРЕМЕНИ И МИРОЗДАНИИ
У НАРОДОВ ВОСТОКА**

Коллективная монография

МОСКВА
ИВ РАН
2020

ББК 63.5

П 71

Ответственный редактор

Д. Д. Васильев

Редакторы-составители:

О. А. Королева, Н. И. Фомина

Рецензенты

А. Л. Рябинин, Д. М. Тимохин

П 71 **Представления о пространстве, времени и мироздании у народов Востока: (Коллективная монография) / Отв. ред. Д. Д. Васильев, предисл. О. А. Королевой; Ин-т востоковедения РАН. – М.: ИВ РАН, 2020. – 320 с.**

ISBN 978-5-89282-837-6

Коллективная монография посвящена представлениям о пространстве и времени народов Индии, Северного Кавказа, Ближнего и Дальнего Востока. Материалы исследований дают широкую картину основополагающих представлений народов Востока об окружающем мире, неразрывной связи людей с природой и местом их обитания и о том, как люди воспринимали себя в пространственно-временном измерении начиная с древности и до наших дней.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	4
Глава 1. Краткий очерк истории развития календарной системы на Востоке: типы и астрономическая основа (<i>О. А. Королева</i>)	13

ЧАСТЬ I. ОБРАЗЫ ВРЕМЕНИ И ПРОСТРАНСТВА В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ НАРОДОВ ВОСТОКА

Глава 2. Время-пространство и меняющийся облик города на Востоке (<i>З. Н. Галич</i>)	36
Глава 3. Рождение пространства в представлениях вастувидьи – индийской «науки о строительстве» (по материалам пуран) (<i>Е. В. Тюлина</i>)	69
Глава 4. Хронотоп традиционно-бытовой культуры народов Северного Кавказа: возможности определения (<i>В. А. Дмитриев</i>)	91
Глава 5. Хмельные напитки Древней Руси: будни и праздники (<i>Н. И. Григулевич</i>) ...	118
Глава 6. Календарь народов Запада и Востока (<i>В. И. Шеремет</i>)	140
Глава 7. Вселенная Нуайме (<i>М. В. Николаева</i>)	153
Глава 8. Парадигма времен в творчестве франкоязычных магрибинцев (<i>С. В. Прожогина</i>)	181

ЧАСТЬ II. СИМВОЛИКА, ТРАДИЦИИ, ВЕРОВАНИЯ

Глава 9. Астрономические и геодезические инструменты цинского Китая (1644–1911) в контексте западных культурных влияний (<i>М. А. Неглинская</i>)	201
Глава 10. Некоторые возможные подходы к изучению времени–пространства в философии буддистов Хуа-янь (<i>Е. Ю. Стабурова</i>)	221
Глава 11. Пространство и время в японской культуре (<i>М. П. Герасимова</i>)	246
Глава 12. Земледельческие праздники японцев (<i>С. Б. Маркарьян</i>)	271
SUMMARY	318

ПРЕДИСЛОВИЕ

Коллективная монография была подготовлена Отделом истории Востока Института востоковедения РАН. Она дополняет серию известных тематических изданий, посвященных различным аспектам культуры народов Востока – истории, политике, экономике, религии, этикету – и рассматриваемым через призму их представлений о мироздании. Серия была задумана и подготовлена научным сотрудником ИВ РАН и китаеведом Н. И. Фоминой, одним из основных направлений работы которой стало активное участие в качестве редактора-составителя в написании и издании различных коллективных работ. Н. И. Фомина вложила в этот проект весь свой профессионализм, тщательный подход к подбору материала и глубокое понимание основополагающих проблем изучения Востока (эта коллективная монография также была задумана ею). К сожалению, неожиданный уход из жизни не дал Н. И. Фоминой возможность довести данный проект до конца, и мы, ее коллеги, публикуя эту книгу, отдаем дань ее памяти.

В коллективную монографию вошли подготовленные известными отечественными специалистами исследования по истории, литературе, традициям и мировоззрению народов Ближнего Востока, Северного Кавказа, Древней Руси¹, Древней Индии, Китая и Японии. Эти работы дают возможность всем, кто интересуется темой «принципов устройства мироздания», получить широкое и вместе с тем ясное представление о картине мира, которая сложилась у народов Востока в древности и в известной степени смогла сохраниться до нашего времени.

Книга включает в себя предисловие, вводную первую главу и делится на две части. Часть I посвящена образам времени и пространства в представлениях народов Востока. Часть II объединяет

¹ Несмотря на то, что исследование Н. И. Григулевич посвящено особенностям культуры Древней Руси и напрямую не связано с традициями Востока, редакторами было принято решение включить эту работу в данную коллективную монографию, как это было изначально задумано Н. И. Фоминой.

исследования традиционной символики и верований, связанных с восприятием времени и пространства в культурах древних и средневековых государств Дальнего Востока – Китая и Японии.

Люди издавна, стремясь объединить исторические события прошлого и настоящего в некую систему, пришли к закономерным выводам о необходимости их четкой фиксации. По словам Э. Бикермана, время – это один из способов измерения истории, а «факт считается историческим, если он может быть определен не только в пространстве, но и во времени»². Последовательность исторических событий во времени также можно изложить с помощью хронологии (от древнегреческого χρόνος – «время» и λόγος – «учение»), благодаря которой у исследователей есть возможность установить временной промежуток между историческим событием, происходившим в прошлом, и современностью (В. А. Дмитриев).

Среди представлений, касающихся природы времени, ученые, как правило, выделяют две модели – линейную и циклическую, при этом первая часто ассоциируется с западной культурой, а вторая – с восточной³: «...циклическое (наиболее древнее, но не только мифологическое!) время, с симметрией прошлого и будущего, а также линейное (эсхатологическое – в христианстве, энтропийное – в современной научной картине мира), то есть топологически открытое и направленное, с принципиальной асимметрией модусов времени, – составляют два типа представлений о времени. Все остальные представления считаются производными от них»⁴.

Изначально время воспринималось не как абстрактное понятие, а как часть природных процессов (создание календаря

² Бикерман Э. Хронология Древнего мира. Ближний Восток и античность. М., «Наука», 1975. С. 7.

³ Время воспринимается как явление, которое носит регулярно повторяющийся характер (смена времен года, восход-закат). Эта цикличность проявляет себя, в частности, в отношении к познанию окружающего мира, когда люди воспринимают действительность через призму прошлого. С учетом некоторой вариативности такая модель восприятия времени характерна для народов Азии.

⁴ Гилязова О. С. Осмысление проблемы циклического (замкнутого) времени в философии науки // Сумма философии. Вып. 6. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2006. С. 40.

было одним из способов его фиксации). В древности люди воспринимали время дуалистично – с позиций сакрального мировосприятия и с позиций «профанного», реального отношения к последовательности событий. Сакральная сторона представлений древних о времени нашла яркое отражение в мифологических сюжетах на тему сотворения мира и первых людей. Реалистический взгляд на смену сезонов и событий исторического времени постепенно привел к осознанию времени как объекта измерения, что позволило людям сделать его подвластным себе. Движение времени, являясь строгой закономерностью, требовала определенной системы учета.

Понятия «время» и «пространство» тесно связаны друг с другом. Они являются всеобщими формами «существования материи», относясь «к тем реалиям, которые с глубокой древности определяли смысловое поле человеческого восприятия»⁵ (З. Н. Галич). Вместе с тем представления, лежащие в их основе, «также как представления о взаимоотношениях человека и природы... являются основой, на которой формируется миропонимание народа»⁶ (М. П. Герасимова), а также национальные традиции, например, обряды и праздники, связанные со сменой сезонов (Н. И. Григулевич, С. Б. Маркарьян).

В зависимости от области изучения, будь то философия, математика, физика, география, понятие «пространство» каждый раз осмысливается по-разному, поэтому для него сложно подобрать только одно определение. Например, согласно положениям физики пространство является некой заполненной субстанцией, которая по своей природе бесконечна. С математической точки зрения, как, например, у древнегреческого философа Евклида, пространство также понимается как нечто бесконечное. С учетом сложившихся в древности мифологических воззрений пространство подразделялось на миры, населенные богами, духами и людьми. Вместе с тем пространство и время можно изучать с религиозной позиции, как в случае с философией буддистов школы Хуа-янь (Е. Ю. Стабурова) или на примере пуран,

⁵ См. гл. 2 в данной монографии. С. 37.

⁶ См. гл. 11 в данной монографии. С. 246.

в состав которых включались специальные тексты, называемые *вастувидья*⁷.

Вселенная, которую люди воспринимали как безграничное пространство, также представляет собой мир, устроенный по определенным принципам, что созвучно понятию «космос»⁸. В свою очередь, понимание принципов взаимосвязи времени и пространства стало возможно благодаря научным изысканиям в области математики, астрономии и т. д., созданию различных измерительных приборов (М. А. Неглинская), а также стремлению классифицировать полученные знания в форме календарных систем (О. А. Королёва, В. И. Шеремет). Таким образом, наблюдения и опыт легли «в основу познания космоса» и «для большей точности и для проверки его приходят измерительные и иные инструменты, дающие возможность производить и кое-какие эксперименты. Особенно успешно идут дела у астрономии, физики, механики и, разумеется, математики»⁹.

Тема времени и пространства, благодаря своей многогранности и неисчерпаемости, находит свое отражение не только в научных трудах, но и в художественной литературе, что хорошо видно на примере творчества арабского писателя М. Нуайме (М. В. Николаева)¹⁰ или в произведениях франкоязычных магрибинцев (С. В. Прожогина). Несмотря на то, что «время в литературных произведениях – чаще всего категория историческая... несомненно, любое отражение действительности может целиком зависеть от личностного, “авторского времени”, окрашенного не только индивидуальными характеристиками присутствия писателя в пространстве окружающей его реальности, но и реальности воображаемой»¹¹.

Итак, через описание культурных, философских, символических и технических практик восточных народов авторы коллективной монографии прослеживают неразрывную связь

⁷ См. гл. 3 в данной монографии. С. 69.

⁸ С греческого языка это слово переводится, как «порядок», «мир».

⁹ Лункевич В. В. От Гераклита до Дарвина. В 2-х тт. М.: Учпетгиз, 1960. С. 86.

¹⁰ См. гл. 7 в данной монографии. С. 153.

¹¹ См. гл. 8 в данной монографии. С. 181.

различных представлений о времени, пространстве и мироздании с окружающей природой и условиями жизни тех или иных обществ.

Часть I книги «Представления о пространстве, времени и мироздании у народов Востока» открывает работа З.Н. Галич «Время-пространство и меняющийся облик города на Востоке», которая посвящена теме городской жизни в странах Востока в разные эпохи. Автор отмечает, что человечество на протяжении всей истории «развивается во времени и пространстве, чередовании эпох, систем, которым соответствует определенный уровень культурно-исторической реальности». Ярким примером представлений о времени и пространстве народов Востока служат мифологические представления, в частности космогонические мифы. Ведущую роль З.Н. Галич отводит в своей работе обобщающему понятию «восточный город» – его развитию в пространственно-временном континууме.

В главе 3 «Рождение пространства в представлениях вастувидьи – индийской “науки о строительстве” (по материалам пуран)» Е. В. Тюлина исследует традицию строительства в Древней Индии, подробно изложенную в специальных трактатах. По словам автора, тексты «...могли включаться как части в более крупные религиозные произведения. Это можно увидеть на примере средневековых пуран – колоссальных произведений, являющихся компендиумом индуистского знания...»¹². В статье описываются ритуалы, проводившиеся в ходе подготовки к строительству (начиная с закладки первых кирпичей), которые были направлены на правильную организацию пространства «зданий и их окружения».

В главе 4 «Хронотоп традиционно-бытовой культуры народов Северного Кавказа: возможности определения» В. А. Дмитриев подробно описывает бытовую культуру народов Северного Кавказа. В качестве общих принципов формирования бытового хронотопа автор называет «придание физическим свойствам мира качеств своего пространства и времени... восприятие деталей хронотопа при помощи сконструированных аналогов».

¹² См. гл. 3 в данной монографии. С. 69–70.

По его словам, «зависимость времени и пространства просматривается в наблюдениях, ограниченных метрологией расстояния», т. е. расстояние можно оценить временем, которое было затрачено на его преодоление, при этом важно учитывать и вид транспортного средства (например, один день пути всадника).

В главе 5 «Хмельные напитки Древней Руси: будни и праздники» Н. И. Григулевич анализирует данный вопрос на основе многочисленных материалов, охватывающих продолжительный период русской истории. Так, автор подчеркивает значение такого явления, как «кабак», вошедшего в обиход при Иване Грозном. По мнению одного из исследователей, это слово происходит из татарского языка, и употреблялось поначалу в значении «село, имение, постоялый двор». По мнению Н. И. Григулевич, именно «с введением кабаков спиртные напитки из разряда празднично-сакральных перешли в разряд повседневно-будничных».

Тема времени затрагивается в работе в связи с традицией застолий и праздников, связанных с конкретными сезонами. Например, рассказывается о традиции крестьянских застолий, которые назывались «...особым пивцом, потому что тогда разрешалось варить пиво, брагу и мед для домашнего питья». Крестьянам разрешалось воспользоваться этим обычаем четыре раза в году: на Рождество, масленицу, Пасху и на Дмитриевскую родительскую субботу. При этом существовала возможность вместо одного из этих праздников выбрать другой день для его проведения.

В главе 6 «Календарь народов Запада и Востока» В. И. Шеремет рассматривает процесс формирования представлений о пространстве и времени и основанные на них календарные системы народов Древнего Востока, их взаимовлияния и особенности. Автор сравнивает различные системы летоисчисления, приводя в качестве примера типы календарей, бывших в употреблении в Древнем Египте, Месопотамии, во времена античности в Греции и Риме, у народов Европы в древности, а также в Древнем Китае и Японии. Рассматривая особенности календаря, принятого на Дальнем Востоке и в Юго-Восточной Азии, автор обращает внимание на то, что «фактически мы

имеем дело с фазами душевного состояния человека, соотнесенного со временем». В. И. Шеремет видит в этом явлении очень редкую и значимую для мировой цивилизации социокультурную парадигму.

В главе 7 «Вселенная М. Нуайме» М. В. Николаева раскрывает проблему понимания роли пространства и времени в творчестве патриарха арабской литературы XX в., ближневосточного писателя и философа М. Нуайме, которого называют «основоположником современной сирийской и ливанской философской прозы». Автор отмечает, что в современном ливанском романе представление о времени и пространстве проявляет себя в разнообразных формах, при этом наиболее полно данная концепция воплотилась именно в произведениях М. Нуайме.

В главе 8 «Парадигма времен в творчестве франкоязычных магрибинцев» С. В. Прожогина исследует творчество писателей Магриба – алжирцев, марокканцев, тунисцев, которые рассматривали категорию времени, во многом отталкиваясь от философских работ западноевропейских мыслителей, а также произведений французских поэтов и прозаиков (Луи Бертрана, А. Камю и др.). Для автора своеобразной отправной точкой в плане осмысления образа времени в литературе франкоязычных писателей стал роман Д. Шрайби «Passé simple» («Простое прошедшее время»), само название которого заостряет внимание читателя на «неизбежности его завершения, т. е. на конечности времени».

В части II в главе 9 «Астрономические и геодезические инструменты цинского Китая (1644–1911) в контексте западных культурных влияний» М. А. Неглинская уделяет большое внимание результатам, полученным к концу XVI в. европейскими учеными в области астрономии. Автор главы отмечает, что «контакты позднесредневекового Китая с Европой эпохи Просвещения... заложили основу для последующего введения Поднебесной империи в мировую науку и культуру». Важной частью работы являются примечания, где подробно описываются особенности различных астрономических и геодезических инструментов.

Глава 10 посвящена теме «Пространство и время в философии буддистов Хуа-янь». Е. Ю. Стабурова подчеркивает, что она

исследует именно китайский буддизм, ярким примером которого, с ее точки зрения, является философия школы Хуа-янь. При этом она уточняет, что темой ее исследования в данной главе является конкретный философский текст, авторство которого приписывается Фа Цзану – патриарху и фактическому основателю данной буддийской школы, который систематизировал ее учение и придал ей самобытность¹³.

В главе 11 «Пространство и время в японской культуре» М. П. Герасимова задается вопросом, каким образом понимание роли пространства и времени в жизни человека отражают особенности мировоззрения японцев. Автор приводит слова поэтессы и писательницы Сэй Сёнагон (966–1017) о том, что «... мироощущение японцев более всего характеризует отсутствие четких пространственно-временных границ, а также любование красотой мгновения и Вечности, в лоне которой оно возникает, чтобы в нем же и раствориться». Японская культура проникнута образами, связанными с изменениями, которые происходят в природе, – смена времен года, расцвет и увядание цветов и трав и т. д. Такая особенность восприятия окружающего мира через обожествление природы и природных явлений дала возможность японцам воспринимать время как бесконечно длящееся – не имеющее ни начала, ни конца.

Завершает коллективную монографию глава 12 «Земледельческие праздники японцев», которую С. Б. Маркарян посвятила многочисленным японским праздникам, связанным с культом посадки, возделывания и сбора риса. Безусловно, у всех земледельческих народов есть праздники, связанные с земледелием и – как итог – ритуалы, сопровождающие праздник сбора урожая, неотделимые от природного цикла и особенностей хозяйственного и бытового уклада самих земледельцев, в данном случае японских крестьян. Автор приводит слова Иэнага Сабуро из книги «История японской культуры» о том, что не случайно некоторые японские ученые рассматривают систему земледельческих обрядов в Японии, сложившуюся еще в первобытном обществе, как национальную религию.

¹³ См.: Духовная культура Китая. Т. 1. Философия / Ред. М. Л. Титаренко и др. М.: Восточная литература, 2006. С. 468.

Итак, материалы исследований дают широкую картину основополагающих представлений народов Востока об окружающем мире, неразрывной связи людей с природой и местом их обитания и о том, как люди воспринимали себя в пространственно-временном измерении начиная с древности и до наших дней.

О. А. Королева

КРАТКИЙ ОЧЕРК ИСТОРИИ РАЗВИТИЯ КАЛЕНДАРНОЙ СИСТЕМЫ НА ВОСТОКЕ: ТИПЫ И АСТРОНОМИЧЕСКАЯ ОСНОВА

Мироздание, являясь символом вселенной в целом, одновременно включает в себя такие понятия, как «пространство» и «время»¹. Они лежат в основе концепции устройства мира, при этом у различных народов с учетом особенностей исторического развития складывались собственные модели. Восприятие времени в культурах отражают их особенности понимания устройства окружающего мира (ритм жизни, обустройство пространства и т. д.), таким образом, «определяющими для культуры любого человеческого сообщества выступают присущие ей космологические представления...»², влияя на восприятие человеком пространственно-временных параметров в целом.

С древности люди наблюдали всевозможные процессы в окружающем мире (смену суток, изменение времен года, движение планет), стремясь при этом различными способами зафиксировать и осмыслить увиденное. Эти сведения были важны для составления календарей, в основу которых легли такие астрономические наблюдения, как движение Солнца, Луны (и изменение ее фаз), положение созвездий на небосводе. Несмотря на многообразие календарей, которые использовались в прошлом

¹По материалам: *Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф.* Индия в древности. М.: Восточная литература, 1985. С. 189, 551–554; *Духовная культура Китая. Энциклопедия.* Т. 5. М.: Восточная литература, 2009. С. 102–152; *Лепехова Е. С.* Религиозный аспект легитимации статуса женщин-императриц на Дальнем Востоке (на примере императриц У-хоу и Кокэн) // *Религия и общество на Востоке.* Вып. III. М.: ИВ РАН, 2019. С. 292–327; *Розенфельд Б. А., Юшкевич А. П.* Омар Хайям. М.: Наука, 1965. С. 66–76; *Ульциферов О. Г.* Индия. Лингвострановедческий словарь. М.: Русский язык, 2003. С. 120, 572.

²*Кравцова М. Е.* История культуры Китая. СПб.: Лань, 1999. С. 105.

или используются до сих пор, как правило, среди них принято выделять три основных типа – лунные, лунно-солнечные и солнечные.

Уже в эпоху древних цивилизаций люди вели наблюдения за периодичностью природных явлений, увязывая ее с теми или иными действиями, присущими их хозяйственному типу, приуроченными к определенным сезонам. В результате возникла система подсчета времени, которая и послужила основой для создания календаря³. Результаты астрономических наблюдений у разных народов, географически удаленных друг от друга, и особенности их хозяйственного уклада привели к тому, что у каждого из них возникла своя система подсчета времени. В их основе учитывались особенности движения Солнца (юлианский и григорианский календари), фазы Луны (лунный календарь был принят в мусульманских странах) или состояние обоих светил сразу (лунно-солнечный календарь, как, например, в Китае, Японии, Корее). Такое многообразие календарей было связано с тем, что люди искали способы согласовать между собой сутки, месяц и год, при том что подобрать «такое целое число тропических лет [365,2422 суток], в которых бы содержалось бы целое число синодических месяцев и целое число ср. солнечных суток»⁴, по сути оказалось невозможно.

В основе солнечного календаря⁵ лежит солнечный год, т. е. период оборота Земли вокруг Солнца, равный 365,2422 суток. В основе лунного календаря – период оборота Луны вокруг Земли, равный 29,5306 суток, а лунный год равен 354 суткам. Лунный год короче солнечного примерно на 11 суток, поэтому его начало ежегодно смещается. Лунно-солнечный календарь составлен с учетом движения Солнца и сменой лунных фаз. Этот тип календаря можно назвать наиболее сложным, поскольку в нем необходимо согласовать следующие соотношения: «19 сол-

³ Календарь (от лат. *calendarium*) – букв. «долговая книга», где фиксировались первые дни каждого месяца (*календы*).

⁴ Большая советская энциклопедия (БСЭ). Т. 11. М.: Советская энциклопедия, 1973. С. 198.

⁵ Один из первых солнечных календарей был составлен в Древнем Египте в 4-м тыс. до н. э.

нечных лет равны 235 лунным месяцам (с ошибкой менее чем в 1,5 ч). В течение каждых 19 лет считают 12 лет по 12 лунных месяцев (по 29–30 дней) и 7 лет по 13 лунных месяцев. Дополнительные месяцы вставляются в следующие годы 19-летнего цикла: 3, 6, 8, 11, 14, 17 и 19-й»⁶. Потребность в использовании календарей возникла тогда, когда люди перешли от кочевой жизни к оседлой и стали заниматься сельским хозяйством, поскольку земледельцам было важно знать, когда наступит наиболее благоприятное время для пахоты, сева и сбора урожая. Иными словами, развитие научных знаний – это своеобразная ответная реакция на растущие потребности общества.

В одной из древнейших цивилизаций мира – Индии – рассуждениям на тему устройства Вселенной было посвящено немало трудов (сведения об этом можно встретить даже во всемирно известном эпосе «Махабхарата»). Считалось, что небо, которое видит человек, бесконечно, и невозможно установить его пределы, и даже боги не могут измерить пространство, наполненное пылающими мирами. Согласно индийской традиции, высшая объективная реальность (Абсолют), именуемая «Брахман», является своего рода универсальной функцией, превосходящей отдельные категории пространства и времени (в нее заложены все категории, включая знание). Понятие «Брахман», занимающее первостепенное положение в индуизме, имеет много значений, среди которых можно выделить такие, как брахмалока («мир Брахмы») и брахманда («яйцо Брахмы»), символизирующие небесный мир и вселенную.

В основе понятия «Брахман» лежит имя индуистского высшего божества Брахмы, который, согласно мифам, не только создал мир, но и длиной своей жизни определил «... хронологические рамки вселенной». Его жизнь, или «сто лет Брахмы», которая превышает жизнь других богов, равна 311 040 000 000 000 «человеческих лет»⁷. Еще одним из основополагающих является понятие «кала», т. е. «время», в основе которого также лежит имя одного из древнеиндийских божеств.

⁶ БСЭ. Т. 11. С. 199.

⁷ Мифологический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1991. С. 99–101.

Согласно ведам, «кала» понимается довольно абстрактно – «иногда тождественное *брахману* и заключающее в себе космогонический принцип», вместе с тем в пуранах осмысление понятия «кала» с философской точки зрения подводит к «пониманию его воплощения энергии Вишну или воплощении индуистской божественной триады в целом... в ее функциях создания, сохранения и уничтожения мира»⁸. В индийской культуре время также принято подразделять на эры⁹ (юги). В результате религиозные воззрения постепенно сформировали определенный тип мировосприятия. При этом некоторые исследователи, говоря о роли индуизма, отмечают его «равнодушие» в вопросах истории и хронологии «...в привычном для нас западном варианте», поскольку «ни то, ни другое никак не сочеталось с циклическим характером времени, к которому всегда тяготел индуизм, как, впрочем, и вся традиционная индийская культура, развитие и бытование которой опровергает некоторые привычные модели»¹⁰.

Вместе с тем время понималось не только, как абстрактное понятие, но как конкретная система исчисления, необходимая людям в ходе проведения сельскохозяйственных работ или религиозных обрядов, поэтому были очень важны знания в области астрономии. В отличие от западной культуры, где понятия «астрономия» и «астрология» рассматривались порознь, в Индии они были объединены одним словом – «джьотиша». Постепенно это понятие получило развитие в виде ряда научных дисциплин, создав основу для многочисленных научных открытий древнеиндийскими учеными в области астрономии и математики. Астрономы полагали, что Солнце, Луна, Меркурий, Венера, Марс, Юпитер и Сатурн находятся на разных и при этом больших расстояниях от Земли, при этом для объяснения движения Солнца

⁸ Там же. С. 271.

⁹ Юга – букв. «поколение». Согласно древнеиндийской традиции принято выделять четыре эры – критаяуга (золотой век), третаюга (серебряный век), двапараюга (бронзовый век) и калиюга (железный век).

¹⁰ Альбегиль М. Ф. О мифологичности индуизма. Ч. 2. Фольклор, литература, мифология, религия. С. 145 // Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера). – РАН. http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_01/978-5-88431-141-1/

и Луны ими использовались две модели – эксцентрическая и эпициклическая. Кроме того, ученые выдвинули предположение, что Земля имеет форму шара, высчитав, что ее окружность составляет около 48 тыс. км.

Среди индийских трудов, посвященных вопросам астрономии, особое место занимает текст «Арьябхатия» индийского ученого Арьябхаты (476–550). В этой книге автор высказал идею о том, что Земля вращается вокруг своей оси при неподвижности звездного неба. По тем временам эта мысль была новаторской и расходилась с устоявшимися представлениями об устройстве мира (космогонических учений брахманизма и индуизма)¹¹. Арьябхата также разработал теорию солнечных и лунных затмений, указав, что «при солнечном затмении Земля попадает в тень, отбрасываемую Луной, а при лунных затмениях Луна попадает в тень Земли» и что «в качестве причины солнечных и лунных затмений называется пересечение орбит Солнца, Луны и Земли»¹².

Стремясь разобраться в вопросе понимания индийскими учеными устройства мироздания, средневековый персидский ученый-энциклопедист Бируни привел следующие слова Арьябхаты и его учеников: «Нам достаточно знать то пространство, которого достигают солнечные лучи, и нам нет нужды в том, куда они не добираются, хотя бы оно было очень велико само по себе. То, до чего не достигают солнечные лучи, не может быть познано чувственным восприятием, а недоступное чувству не может быть познано»¹³. В «Арьябхатии» также содержатся сведения о появлении в эпоху Гуптов (первая половина IV – середина VI вв. н. э.) «календаря с солнечным годом и семидневной неделей»¹⁴, но Арьябхата истолковал их с учетом результатов своих исследований.

¹¹ Было принято считать, что Земля неподвижна, а Солнце, Луна и планеты вращаются вокруг нее.

¹² Бонгард-Левин Г. М. Ариабата и его эпоха // Природа. 1976. № 8. С. 95.

¹³ Цит. по: Бируни. Избранные произведения. Т. 2. Ташкент, 1963. С. 21. Бонгард-Левин Г. М. Указ. соч. С. 98.

¹⁴ Бонгард-Левин Г. М. Указ. соч. С. 101.

Стоит отметить, что в Индии – стране многонациональной и многоконфессиональной – до XX в. в общей сложности использовалось до 30 различных видов календарей, среди которых есть и солнечные, и лунные, и лунно-солнечные. На севере и в центральной части страны был принят календарь викрам самват (самватский календарь), согласно которому летоисчисление ведется с I в. до н.э. Его название связано с правителем Викрамом (Викрамадитья)¹⁵, чье имя в индийской культуре овеяно легендами. В 1950-х гг. в Индии был разработан единый национальный календарь, в основу которого легла другая система летоисчисления (эра Сака), ведущая отсчет с 78 г. н.э., при этом в стране широкое распространение получил григорианский календарь. Хотя ряд идей индийского астронома Арьябхаты и его последователей в определенной степени опередили развитие астрономии в других странах, в Индии они не получили дальнейшего развития, поскольку их считали противоречащими устоявшейся религиозной традиции. Несмотря на это, достижения индийской цивилизации оказали большое влияние на развитие культуры и науки соседних регионов.

В Иране времен Сасанидов в 556 г. сочинение по астрономии «Зидж-и-шах» (*зидж* – астрономические таблицы с пояснениями, принятые в арабоязычной литературе) было дополнено методами измерения, принятыми в Индии. В VIII в. на арабском языке появился фундаментальный труд по астрономии «Большой синдхинд», автором которого был ал-Фазари. Среди других открытий он вычислил уравнение Солнца, используя эпициклическую модель (одна из моделей движения небесных тел, использовавшихся в индийской астрономии) индийских источников, однако в основе его вычислений была модификация эллинистической модели. При этом наравне с птолемеевскими методами (во II в. н. э. александрийский ученый Птолемей разработал теорию движения планет), которые стали применяться в дальнейшем в арабоязычной научной литературе, в ней также продолжали использоваться индийские традиции вычислений.

¹⁵ Отсчет нового года было принято начинать со следующего дня после наступления весеннего равноденствия в марте (*чайтра*).

До принятия ислама арабы пользовались лунно-солнечным календарем, подобным еврейскому и средневековому китайскому: на девятом году 24-летнего цикла добавлялся тринадцатый месяц *наси*, чтобы год в среднем был равен солнечному. В 631 г. Пророк Мухаммад запретил добавлять этот месяц, и календарь у арабов стал лунным, при этом отсчет времени начинается с хиджры (отправной точкой принято считать 16 июля 622 г., когда пророк бежал из Мекки в Медину)¹⁶. В доисламском Иране и Средней Азии, когда там был распространен зороастризм, было принято использовать солнечный календарь, согласно которому Новый год (*Науруз*) начинался с момента весеннего равноденствия. В древности и средневековье все месяцы в иранском календаре составляли 30 дней – сейчас первые шесть месяцев включают в себя 31 день, следующие пять – 30 дней, а последние – 29 или 30. Месяцы соответствовали созвездиям зодиака на основании наблюдений за видимым движением Солнца и с учетом определенных временных рамок (март–апрель, апрель–май и т. д.).

В своей книге «*Науруз-наме*» известный математик, астроном и поэт Омар Хайям поясняет названия месяцев иранского календаря на пехлевийском (среднеперсидском) языке, например, «*фарвардин*» означал первый месяц – «начало роста растений» и относился он к созвездию Овна. После исламизации региона в Иране и Средней Азии распространение получил лунный календарь, принятый у мусульман, при этом прежний иранский календарь был сохранен. Это было связано с тем, что лунный год на несколько дней короче солнечного, что создавало определенные неудобства для земледельцев в ходе проведения полевых работ. В результате лунный календарь применялся при составлении документов официального и религиозного характера, а солнечный – в сельском хозяйстве.

Сельджуки также использовали эти два типа календаря. В «*Эль-ханских астрономических таблицах*» Насир ад-Дина ат-Туси и в «*Новых Гураганских астрономических таблицах*», составленных самаркандскими астрономами при дворе Улугбека,

¹⁶ Розенфельд Б. А., Юшкевич А. П. Указ. соч. С. 66–76.

сказано, что для проведения реформы солнечного календаря (1074 г.) ко двору правителя Джалал ад-Дина были приглашены лучшие астрономы, в числе которых был Омар Хайям. Для этих целей султан приказал построить обсерваторию в Исфахане¹⁷, где под руководством Хайяма были составлены «Маликшахские астрономические таблицы», содержавшие названия 100 наиболее ярких неподвижных звезд – их эклиптические координаты и величины.

В результате реформы было решено, «что за начало года [новой эры, называемой Малики] берется день, когда Солнце вступает в Овен, т. е. начало истинной весны. В начале каждого месяца Солнце вступает в то созвездие зодиака, которое соответствует этому месяцу. И, таким образом, месяцы этой эры – настоящие солнечные месяцы. Названия месяцев – персидские, такие же, как первоначальные, древние месяцы. Астрономы установили продолжительность всех месяцев в 30 дней, это было сделано для облегчения подсчета и чтобы не было расхождения с другими календарями. Дополнительная пятерка добавляется в конце месяца исфандармуза, и, каждые четыре года к году прибавляется еще один день, так что в году становится 366 дней: так поступают семь или восемь раз по четыре года, а один раз високос производится в пять лет»¹⁸. Календарь (также известный как иранский) был назван в честь Джалал ад-Дина – «Джалали». Его до сих пор используют в Иране и Афганистане.

На Дальнем Востоке наибольшее влияние на соседние регионы, безусловно, оказала китайская культура. Согласно традиционным представлениям китайцев, в основе мироздания лежит пятичленная космологическая модель. Пространство разграничено по четырем сторонам света (восток, запад, юг, север)¹⁹, при этом была еще одна (пятая) зона, которая располагалась в центре (*чжун*). Функцию временных координат выпол-

¹⁷ Обсерватория просуществовала до смерти Малик-шаха в 1092 г.

¹⁸ Цит. по: Зидж-п ходжа Насир-и Туси машхур бар Зидж-и Хани (на перс. яз.). Рукопись республиканского рукописного фонда АН Азерб. ССР, № М-221. С. 34; Розенфельд Б. А., Юшкевич А. П. Указ. соч. С. 71.

¹⁹ В китайском языке даже привычная нам последовательность при обозначении сторон света «север–юг–восток–запад» располагается иначе.

няли четыре времени года, и было принято добавлять еще один сезон – «середину летнего периода», соотнося его положение с центром. В итоге в китайской культуре сложилось особое понимание пространства и времени, где каждая из зон «обладает собственной символикой [числовой, цветовой, натурфилософской] и образными обозначениями»²⁰. Среди них наиболее почитаемой зоной был центр, так как через него идентифицировалось само китайское государство. Наиболее ярким примером является одно из его самоназваний – Чжунго, или Срединное государство. Не менее значимой была и другая пространственно-временная зона (юг), поскольку она была связана «с древнейшими солярными верованиями и календарными реалиями: поклонение зенитному солнцу и принятие дня летнего солнцестояния за поворотный момент годового цикла»²¹.

Если говорить о роли календаря в культуре Китая, то китайцы, издавна занимаясь астрономическими вычислениями, применяли его с древности, так как уже тогда сельское хозяйство играло ведущую роль в жизни китайцев. От того, насколько правильно был составлен календарь, зависел сбор урожая, а значит благосостояние народа, так что ему уделялось большое внимание. Согласно традиционным представлениям, календарь был одним из важнейших атрибутов власти. Он имел большое значение с политической точки зрения, поскольку при смене династий было принято устанавливать его обновленный вариант, так как китайцы считали, что с приходом новой династии начинается новая эпоха в мироздании.

По китайским представлениям, решения, носившие политический характер, должны были согласовываться с природными явлениями, прежде всего с движением небесных тел. Во-первых, регулярность движения Солнца, Луны и планет рассматривалась как одно из проявления естественного порядка, или процесса, который можно было бы назвать «законом небес». Создание календаря на основании наблюдаемых закономерностей и их переосмысления позволяло выявлять несовпадения между уже

²⁰ Кравцова М. Е. Указ. соч. С. 106.

²¹ Там же. С. 108.

существующими сведениями и результатами новых наблюдений. Контроль за составлением и обнаружением календаря являлся одной из основных задач, возложенных на императора. Также одной из основных обязанностей правителя было регулирование времени проведения сельскохозяйственных работ. Во-вторых, существовала теория «небесной сферы» (представление о том, что форма неба – сферическая), которая во многом повлияла на процесс создания армиллярной сферы²² – астрономического инструмента, который использовали для определения координат небесных светил.

Создание древних календарей китайцы связывали с именами первых мифических правителей. На основании сохранившихся документов (надписей на гадательных костях) ученые обнаружили, что уже в XIV в. до н.э. было известно о длине солнечного года, которая составляла 365,25 дня, и длине лунного месяца – 29,5 дня. При этом календари сочетали в себе вычисления о солнечных и лунных циклах, т.е. они были лунно-солнечными. При составлении лунно-солнечного календаря одной из основных задач была синхронизация солнечного цикла и времени между следующими друг за другом новолуниями. Для этого месяцы, состоявшие из 29 и 30 дней, чередовались, в результате в среднем месяц насчитывал 29,5 дней. С учетом особенностей лунного календаря и для того, чтобы не было больших расхождений во времени, китайцы периодически добавляли к концу года, состоявшего из 12 месяцев, 13-й месяц.

В Китае реформы календаря проводились многократно – это было связано с необходимостью улучшить уровень методов вычисления и получения уточненных астрономических сведений. Составлению календарей в Китае уделялось настолько серьезное внимание, что в случае его искажения виновному угрожала смертная казнь. В конце I тыс. до н.э. стали издавать официальные альманахи, где описывались правила для вычисления солнечных, лунных и планетарных положений, при этом календари составлялись не только из расчета дней, месяцев, лет,

²² Наиболее раннее упоминание об использовании в Китае этого астрономического инструмента относится к концу II в. до н.э.

но также с учетом движения Солнца, Луны, пяти планет и предстоящих солнечных и лунных затмений²³, при этом долгое время солнечные затмения считались более серьезным предзнаменованием, чем лунные отчасти из-за того, что периодичность циклов Луны была уже хорошо известна.

В доханьский период был составлен солнечный (сельскохозяйственный) календарь, где год делился на «24 сезона». Согласно сельскохозяйственному календарю, начало года определялось как начало весны. Каждый из сезонов имел свое название, например, *ли чунь* – «начало весны», *юй шуи* – «дождевая вода» и др. Кроме этого, в названиях сезонов можно встретить указания на такие этапы движения Солнца, как весеннее равноденствие – *чунь фэнь*, летнее солнцестояние – *ся чжи*, осеннее равноденствие – *цю фэнь*, зимнее солнцестояние – *дун чжи*. С 24 сезонами было связано большое количество примет, например, если в день *ли чунь* погода ясная, то урожай будет богатым. Создание такого календаря требовало высокого уровня знаний и сложного оборудования, которыми китайцы обладали уже к III–II вв. до н.э.

В китайской астрономии и в календарях также использовались циклические знаки *тянь гань* – «небесные стволы» (комплекс состоял из 10 знаков) и *ди чжи* – «земные ветви» (включал в себя 12 знаков). В сумме они насчитывают 60 пар, которые в свою очередь образовывали шестидесятичный цикл. Согласно традиционным представлениям (пятичленной пространственно-временной модели), знаки *тянь гань* коррелировались с пятью стихиями (дерево, огонь, земля, металл, вода). Это неслучайно, поскольку пятичленная модель устройства мироздания «восходит... к восприятию человеком окружающей действительности, исходя из годового цикла... Через парадигму годового цикла мир видится человеку как предельно упорядоченное действо, состоящее из строго последовательных, обязательных и явленных процессов и природных феноменов: смена времен

²³ Духовная культура Китая. Энциклопедия в 5 т. Т. 5: Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование / Ред. М. Л. Титаренко и др. М.: Восточная литература, 2009. С. 147–152.

года, сопровождаемая одними и теми же климатическими приметами и естественными явлениями»²⁴. С ней также соотносятся астрономические измерения и календарные подсчеты.

Слово «астрономия» в китайском языке буквально означает «небесные знаки» (*тянь вэнь*). Археологические раскопки показали, что солярные и лунарные символы, а также узоры, числовые закономерности которых явно связаны с лунным календарем, уже были обнаружены на керамических изделиях времен неолита (V–III тыс. до н.э.). На гадательных костях времен династии Шан (XVI–XI вв. до н.э.) уже встречаются календарные знаки и названия некоторых созвездий. Во времена династии Чжоу (1122–247 гг. до н.э.) при правителе У-ване (1121–1115) в юго-восточной части г. Лоян была построена одна из первых китайских обсерваторий. Кроме этого, при династии Чжоу возникла большая часть основных концепций, а также были определены необходимые числовые отношения и константы для составления календаря.

При династии Хань²⁵ (III в. до н.э. – III в. н.э.) уровень знаний в области астрономии был уже достаточно высок. Это время, когда были написаны известные труды по астрономии, например, трактат «У син чжань»²⁶ («Предсказания по пяти светилам») – самый древний из сохранившихся китайских текстов, написанных на эту тему. Династийные истории также включали в себя раздел по астрологии («Тяньвэнь чжи»), где в хронологическом порядке давалось подробное описание предзнаменований и способы их толкования с учетом принципов учения *инь-ян*.

Астрономические данные были нужны, прежде всего, для составления календаря и предсказаний, которые затрагивали различные вопросы, как хозяйственные, так и связанные с ведением государственных дел. В Китае астрономией занимались специально назначенные для этого чиновники, поскольку наблюде-

²⁴ Кравцова М. Е. Указ. соч. С. 116.

²⁵ В период Поздняя Хань жил выдающийся ученый Чжан Хэ (78–139), оказавший большое влияние на развитие ряда научных направлений в области астрономии, географии, механики и др.

²⁶ Трактат был найден в 1973 г. при раскопках Мавандуйского могильника.

ние за небесными телами и прогнозирование небесных явлений считалось важным фактором в отношении стабильного или неустойчивого положения правящих сил. Астрономы были должны подчиняться непосредственно лицам, представляющим власть, – по сути астрология являлась государственной наукой. Занятие астрономией частным образом не поощрялось, поскольку власть предержащие могли в этом усмотреть попытку «создания каких-либо новых неортодоксальных астрономических теорий или изменения календаря с целью свержения династии»²⁷. Вместе с тем астрономия была тесно связана «с математической теорией музыки (*люй*) и нумерологическим «учением о символах и числах» (*сяншучжисюэ*), поэтому астрономические явления рассматривались как части мирового целого, гармонически сочетающиеся со всеми остальными его частями»²⁸. Китайцы стремились соотнести небесные, метеорологические и сейсмологические предзнаменования с социальными явлениями, также связывая это с действиями императора или крупными политическими событиями.

Наблюдение за небесными светилами и предсказание солнечных и лунных затмений являлось одной из обязанностей Астрономического бюро²⁹. Служащие этого ведомства отвечали за внесение уточнений в календарь и вычисление благоприятных дней для проведения государственных дел и церемоний. В эпоху Тан (618–907) известный математик и астроном Ли Чунь-фэн (602–670), участвовавший в составлении официальных историй эпох Цзинь и Суй (разделы по астрономии, астрологии и математике), составил новый календарь Линь-дэ (он применялся с 665 по 728 г.). Согласно обновленным сведениям, длина солнечного года, указанная в Линь-дэ, составляла 365,2448 дней, что отличалось от длины года по лунному календарю. Кроме этого, Ли Чунь-фэн, стремясь к более точным вычислениям, предпринял попытку переосмыслить устройство армиллярной сферы:

²⁷ Духовная культура Китая. Т. 5. С. 103.

²⁸ Там же.

²⁹ На протяжении многих веков его не единожды переименовывали, например, во времена династии Тан оно называлось Тай-ши-цзюй (太史局).

он приспособил к ней «прибор [корректировки] трех [показателей] времени», который состоял «из трех пересекающихся колец, параллельных эклиптике, лунной траектории и экватору». Правда, несмотря на внесенные изменения, добиться получения более точных измерений все же не удалось, так как в ходе «настройки позиции эклиптики и лунной траектории естественным образом смещались, и к началу измерения настройка уже не соответствовала реальности»³⁰.

Кроме китайских астрономов, на службу при дворе приглашались индийские и арабо-мусульманские ученые, чьи «знания обогатили китайскую астрономию, особенно в области вычисления затмений и планетарных позиций»³¹. В результате, они стали заниматься большей частью вычислительной работы, так как на тот момент владели более совершенной методикой количественной астрономии³². Позже, при династии Юань, контакты китайских и арабо-мусульманских астрономов возросли: так, в 1267 г. иранский астроном Джамал ад-Дин привез в Пекин астрономические инструменты арабского типа, с помощью которых составил новый календарь Вань-нянь. На основе этих инструментов известный китайский математик и астроном Го Шоу-цзин (1231–1316), жившим во времена династии Юань (1279–1368), смог сконструировать оригинальные астрономические приборы.

В 1260 г. он создал свою первую армиллярную сферу, затем с учетом национальных и арабо-мусульманских традиций, «в 1270 г. ... создал тюркветум *цзянь и* («упрощенный прибор»), имеющий... экваториальную систему координат»³³. Го Шоу-цзин высчитал, что год составляет 365,2425 дней и что Солнце является эллиптическим центром нашей вселенной. Занимаясь разработкой календаря, в общей сложности он создал 17 новых астрономических инструментов, 13 из которых были стационарными,

³⁰ Духовная культура Китая. Т. 5. С. 727.

³¹ Там же. С. 105.

³² В начале VIII в. из Индии в Китай был завезен индийский астрономический календарь Наваграха (кит. Цзю-чжи), а также индийскими и арабо-мусульманскими астрономами был составлен ряд календарей (Цзин-вэй, Гуан-чжай, Тэн-цзо).

³³ Духовная культура Китая. Т. 5. 2009. С. 727.

а остальные переносными, что позволяло их использовать в случае необходимости в любом месте, например, в море³⁴, отправляясь на дальние расстояния.

Из всех трудов Го Шоу-цзина сохранился лишь «Канон объяснения “Календаря работ и дней”», где дается описание календаря *Шоу-ши-ли*, над которым он работал по приказу Хубилая (1276 г.). В процессе проведения астрономических наблюдений и с учетом нерегулярности «видимого движения Солнца, чтобы вычислить его скорость, Го Шоу-цзин использовал уравнения четвертой степени и метод, изобретенный первоначально Ли Чунь-фэном в эпоху Тан³⁵...». Новый календарь, который он представил Хубилаю, в дальнейшем применялся еще на протяжении 364 лет, вплоть до династии Цин (1644–1911), когда подход к астрономическим вычислениям снова претерпел изменения. Это стало возможно благодаря новым научным сведениям, с которыми китайцев познакомили прибывшие из Европы миссионеры-иезуиты. Затем в XX в. китайцы в силу политических событий и национальных интересов, как и множество других стран (в том числе Корея и Япония), перешли на григорианский календарь, правда, традиционные китайские праздники (Чунь-цзе, Цинмин, Дуанью и др.), как и раньше, продолжают отмечаться по лунному календарю.

Многие канонические тексты и основополагающие понятия, получившие широкое распространение в китайской культуре (в том числе в области астрономии и астрологии), были восприняты и переосмыслены с учетом собственного национального опыта в ряде соседних стран, одной из которых была Япония. Несмотря на безусловное влияние китайской культуры на раннем этапе становления японской государственности, понимание таких понятий, как «пространство и время», постепенно получило свое, уникальное развитие. В японской культуре во многом под воздействием синтоистских воззрений сформировалось понимание того, что «...мир многообразен и един однове-

³⁴ Slatyer W. Life/Death Rhythms of Ancient Empires – Climatic Cycles Influence Rule of Dynasties. Partridge, 2014. P. 325.

³⁵ Духовная культура Китая. Т. 5. С. 699.

менно... Нет непроходимой границы между людьми и богами, между живущими и ушедшими...»³⁶, а время воспринималось не как последовательный процесс, где прошлое сменяется настоящим, а как состояние, «...когда одно [время] существует в другом, параллельно и последовательно одновременно»³⁷.

Согласно архаическим представлениям японцев, мир возник из разделившегося на две части яйца³⁸. В ходе деления «...чистое-светлое истончилось-растянулось и стало Небом, а тяжелое-мутное удержалось-застряло и стало Землей»³⁹. Когда же Небо и Земля разделились, то «...три божества совершили почин творения и раскрылись мужское и женское Начала, и Два Духа стали родоначальниками всех вещей»⁴⁰. Затем появилась божественная пара Идзанаги и Идзанами, которые и создали все вокруг («10 000 вещей»). В «Записях о делах древности» («Кодзики») также сказано, что после того, как Идзанаги омыл глаза, то «...солнце и луна пролили свой блеск»: у него родились божества⁴¹, главной из которых стала «излучавшая восхитительное сияние и светившая во всех шести направлениях» богиня Солнца Аматаэрасу⁴². Согласно «Нихон сёки»⁴³, она была отправлена на Небо, чтобы выполнять возложенные на нее обязанности. Таким образом, образ «Небо–Земля», как и во многих других древних культурах, изначально был сакрализован.

³⁶ Григорьева Т. П. Красотой Японии рожденный. Путь японской культуры. Т. 1. М.: Альфа-М, 2005. С. 32.

³⁷ Там же. С. 25.

³⁸ Л. М. Ермакова сообщает о том, что по словам японских исследователей «Нихон сёки» описание хаоса внутри куриного яйца отчасти совпадает с китайским тестом «Санью лици» – «Разделом о толковании Небесных знаков». – Ермакова Л. М. Эпоха первотворения в японской мифологии: о некоторых стертых сюжетах «Кодзики» // Шаги-Steps. 2015. Т. 1, № 2. С. 151–176.

³⁹ Нихон сёки. Анналы Японии. В 2 т. Т. 1. СПб.: Гиперион, 1997. С. 115.

⁴⁰ Кодзики. Записи о деяниях древности. Св. 1. СПб.: Кристалл, 2000. С. 35.

⁴¹ Кроме Аматаэрасу, у двух божеств родились Цукуёми (бог Луны), ставший властителем царства ночи, и Сусаноо (бог Ветра), подчинивший себе равнину морей.

⁴² Богиня Аматаэрасу является прародительницей японских императоров и главой пантеона синтоистских богов. Она также почиталась, как покровительница земледелия и устроительница праздника «первого риса».

⁴³ «Анналы Японии» (720 г.).

Вместе с тем в японской культуре постепенно сформировался и другой взгляд на понимание устройства «пространства»: согласно тексту «Конституции Сётоку»⁴⁴ (VII в. н.э.), государь сравнивается с небом, а вассалы – с землей. Там также сказано, что: «Небо покрывает [землю], а земля поддерживает небо. [Когда это так, то] четыре времени года следуют своим чередом и всё в природе идет нормально. Когда же земля возжелает покрыть небо, то [это] приведет к разрушению»⁴⁵. Китайские и японские императоры были своеобразными «монополистами» – желая понять волю Неба и истолковать знамения, они опирались при этом на астрономию, и только они могли принимать решение о внесении изменений соответствующей службой в действующий календарь (в качестве сравнения европейские правители в таких вопросах не выполняли ведущей роли). Несмотря на то, что вопрос толкования небесных знамений был важен для японских правителей, они все же не восприняли китайскую идею о мандате Неба и его роль в процессе смены династий.

В VI в. в Японии на основе китайской нумерологии, даосизма и буддизма появилась и оформилась в систему гаданий и магических ритуалов доктрина «Оммёдо», восходя «...к китайской натурфилософской школе *инь–янцзя*»⁴⁶. Она легла в основу системы истолкования природных знамений в придворном ведомстве «Оммёрё» (яп. 陰陽僚). В VIII в. оно оформилось в отдельное ведомство: его глава *оммё-но kami* (陰陽頭) «занимался астрологией, составлением календарей и докладывал двору о знамениях»⁴⁷.

Согласно сохранившимся древним текстам, можно выделить несколько типов астрономических явлений, которые счи-

⁴⁴ Скорее всего, в основу «Конституции» легли несколько классических китайских трудов – «Луньюй», «Лицзи» и др., правда, выявить конкретный текст исследователям до конца не удалось.

⁴⁵ Конституция Сётоку (604 г. н. э.) / Публ. и предисл. К. А. Попова // Народы Азии и Африки. 1980. № 1. С. 127–136.

⁴⁶ Лепехова Е. С. Указ. соч. С. 316.

⁴⁷ Цит. по: Bender R. Auspicious Omens in the Reign of the Last Empress of Nara Japan, 749–770 // Japanese Journal of Religious Studies (Nanzan Institute for Religion and Culture, Tokyo). 2013. Vol. 40, No. 1. P. 45–76; Лепехова Е.С. Указ. соч. С. 316.

тались необычными и потому фиксировались: прежде всего, солнечное и лунное затмения, вселявшие страх в души людей, включая императора. Кроме этого, японские астрономы фиксировали случаи, когда планеты перекрывали звезды, поскольку в этом тоже видели источник таких бед, как землетрясение или наводнение. Их интересовали такие явления, как появление комет, которые считались предвестниками грядущих беспорядков или войн, а также звездопады и метеориты. К явлениям, заслуживающим особого внимания, также относилось скопление облаков, принимающих необычную форму. В случае обнаружения иных небесных явлений астрономы должны были докладывать об этом императору. Эти сведения были важны не только для правителя, но и для других членов правящей верхушки, например, регентов, а позже сёгунов (в этом случае буддийские монахи или служители придворного ведомства «Оммёрё» проводили специальные ритуалы, которые могли бы защитить от опасных последствий). Традиция докладывать императору о необычных явлениях сохранялась в Японии вплоть до окончания эпохи Эдо (1603–1867).

Астрономы указывали солнечные и лунные затмения в календарях, и в случае ошибочных расчетов они могли быть привлечены к ответственности, в том числе лишены права составления нового календаря. Нелишним будет упомянуть, что отношение к применению календаря в европейской и японской культурах имеют много различий. Так, причиной перехода на григорианский календарь, получивший распространение в Европе в XVI в. и используемый до сих пор в большинстве стран мира, стал не столько научный прогресс в сфере астрономии, сколько в большей степени проблемы, возникшие в области общественных интересов. В японской, как и в китайской истории, астрономия и календарь рассматривались как взаимосвязанные и взаимодополняющие явления.

В целом в Японии ни правители⁴⁸, ни представители знати не относились слишком серьезно к предзнаменованиям

⁴⁸ Исключения составляли император Тэнти (668–671) и императрица Гэнсё: (715–724), отличавшиеся особой чувствительностью к различным предзнаменованиям.

как к руководству в вопросах управления государственными делами⁴⁹. Однако сохранилось довольно много сведений на эту тему в официальных документах, относящихся к VIII в. Стоит отметить, что среди знати эпохи Хэйан (794–1185) активно использовалась 12-знаковая зодиакальная система⁵⁰. Японские чиновники, которые отвечали за составления календаря, не стремились к его пересмотру и реформированию, кроме того с X в. пост придворного астролога стал передаваться по наследству, что в результате привело к многовековому спаду в области развития астрологии и составления календаря.

В качестве основополагающих текстов, с которыми должны были познакомиться японские астрономы, были такие классические китайские труды, как «Чжоуби сюаньцзин»⁵¹ («Математический трактат о гномоне»), «Тянь гуань шу» («Трактат о небесных явлениях») из «Исторических записок» Сыма Цяня (145(?) до н.э. – 86(?) до н.э.), а также разделы на соответствующую тему из «Хань шу» («Истории [династии] Хань»). При составлении календарей японцы относились к научным текстам, как правило, утилитарно и больше исходили из политических реалий, не следуя рекомендациям ученых предшественников. По сравнению с китайцами, которые в государственных целях поддерживали астрологическую традицию в области толкования предзнаменований, японцы больше интересовались расчетами в области предсказания судьбы. Кроме знакомства с китайскими традициями в области астрономии и астрологии, благодаря буддийским священным текстам, японцы также смогли познакомиться с принципами индийской астрологии.

В ходе истории в Японии сложилось несколько систем исчисления времени, которые так или иначе используются до сих пор. Первый японский календарь (лунно-солнечный) проник из Китая через Корею в 604 г. Начиная с 862 г. и вплоть

⁴⁹ Masayoshi Sugimoto, Swain D. W. Science and culture in traditional Japan, A.D. 600–1854. Rutland, Vermont & Tokyo, Japan, 1989. P. 55.

⁵⁰ Hayashi Makoto. The Tokugawa Shoguns and Onmyōdō // Culture and Cosmos. Vol. 10, No 1–2, Spring/Summer and Autumn/Winter 2006. P. 51.

⁵¹ Трактат включает в себя разделы, посвященные астрономии, математике, космологии и нумерологии.

до конца XVII в. японцы использовали календарь, заимствованный из Китая во времена династии Тан (за основу был взят китайский календарь, составленный в 822 г.). К началу периода Эдо в Японии сложилась ситуация, когда между реальными астрономическими явлениями (лунными и солнечными затмениями) и календарными сведениями (например, установление точной даты зимнего солнцестояния) наблюдались определенные расхождения. К этому моменту добавление месяца к 19-летнему циклу уже не позволяло решать возникающие разночтения в подсчетах, в результате сведения календаря не отражали реального положения вещей. Возникла необходимость реформировать календарь – это право было доверено первому официальному астроному, назначенному в период Эдо⁵², Сибукава Харуми (1639–1715).

Сибукава Харуми изучал математику и астрономию и принадлежал к первому поколению японских ученых, которые стали использовать в своих целях западные знания в области астрономии. За основу нового календаря он взял китайский лунно-солнечный календарь, при этом переосмыслив его принципы. Он отмечал, что у китайских классиков, несомненно, были веские причины описывать устройство мира в той форме, как они это делали в своих канонических текстах. Еще до того как было принято решение реформировать календарь, Сибукава Харуми обратил внимание на расхождения между результатами своих наблюдений и древними записями.

Он полагал, что наиболее простым решением проблемы было бы добавление месяца с определенной периодичностью, притом что, согласно лунному календарю, год длится 354 дня, поэтому его периодически было нужно корректировать с помощью «дополнительного» месяца. Сибукава Харуми начал наблюдения с помощью гномона, чтобы определить точную дату солнцестояния. Причину этих расхождений он связывал с явными изменениями продолжительности солнечного года, при этом он

⁵² Biographical Encyclopedia of Astronomers / Eds. Th. Hockey, V. Trimble, Th. R. Williams, K. Bracher, R. Jarrell, J. D. Marché, F. J. Ragep. N. Y.: Springer-Verlag New York, 2007. P. 1053.

допускал, что нерегулярность движения таких небесных тел, как Солнце и Луна, допустима, и их пространственное соотношение не занимало его так, как, например, европейских астрономов.

Несмотря на создание своей собственной системы, Сибукава сохранил структуру и основные положения трактата XIII в., написанного китайским астрономом Го Шоу-цзином. Его обновленная система подсчетов была скорректирована с учетом различий широты и долготы между Пекином и Киото⁵³. Однако он включил в свою работу сведения о разнице в долготе количества солнечных дней, которая существовала между китайской и японской системой вычислений. Календарь, составленный Сибукавой Харуми, более точно предсказывал движения Солнца и планет, чем календари его предшественников. В ходе работы для более точных астрономических измерений Сибукава использовал различные инструменты, в том числе армиллярную сферу. На основе своих наблюдений он также составил ряд звездных карт.

В 1684 г. с учетом заслуг Сибукава возглавил ведомство, занимающееся вопросами в области астрономии (он стал первым астрономом в период Эдо, который был официально назначен бакуфу⁵⁴). Находясь на этом посту, он также стал отвечать за ежегодное составление календаря. Сибукава считал, что астрономы должны быть сведущи как в умении вести календарные подсчеты, так и в астрологии. В 1686 г. Сибукава Харуми перенес свою резиденцию в Эдо и основал астрономическую обсерваторию. Идеи Сибукавы Харуми в области астрономии строились на четкой математической основе: в будущем этот подход оказал влияние на методы составления календаря последующими японскими учеными. После проведения реформы календарем пользовались с конца XVII и вплоть до середины XVIII в. –

⁵³ Biographical Encyclopedia of Scientists. 3rd ed. by J. Daintith. L.–N.Y.: CRC Press, 2008. P. 693.

⁵⁴ Бакуфу – правление трех династий сёгунов в Японии с конца XII в. по 1867 г. Первоначально означало ставку в м. Камакура (близ Токио) сёгуна Минамото Ёритомо, установившего в 1192 г. режим сёгуната и превратившего собственную ставку в административный центр государства. В литературе часто употребляется как синоним понятия «сёгунат».

отказ от него был связан с тем, что в вычислениях постепенно снова накопились расхождения.

Согласно принятой в Японии системе исчисления времени, месяцы обозначаются несколькими способами, в том числе с помощью традиционных названий: например, первый месяц звучит как *муцуки* (睦月), т. е. «время, когда семья собирается вместе для празднования Нового года», февраль – это *кисараги* (如月) – «время, когда нужно теплее одеваться», и т. д. Кроме этого, японцы используют систему подсчета, подразделяя год на 24 сезона (*сэкики*), при этом каждый из них разбит еще на три более кратковременных периода. Всего насчитывается 72 сезона (4–18 февраля – *риссюн*, т. е. «начало весны», 19 февраля – 5 марта – *усуи*, т. е. «дождевая вода» и др.). Также японцы используют систему циклических знаков, закрепленных за конкретным годом и обозначающих определенное животное (как и календарь, эта система первоначально была заимствована из китайской культуры). В прошлом с помощью двенадцатеричного цикла обозначались не только годы, но также и время суток, и стороны света. Кроме того, он использовался в обрядах, связанных с гаданием.

В 1873 г. в Японии был официально принят григорианский календарь, при этом традиционный календарь не утратил своей значимости в отношении праздничных дат. Несмотря на введение западной системой летоисчисления, у японцев также сохранилась система *нэнго* (букв. «эра»), или «девилов правления». Традиция присвоения девизов проникла в VII в. в японскую культуру из Китая, поскольку в тех странах, которые с точки зрения китайских правителей считались данниками, «...обязаны были действовать девизы правления, имевшие в тот момент хождения в Китае»⁵⁵. До второй половины XIX в. девизы могли меняться несколько раз на протяжении правления одного императора, но в дальнейшем установилось правило, что в течение правления одного императора девиз остается неизменным. Таким образом, различные календарные системы, а также собственные системы летоисчисления, которые использовались на протяжении всей

⁵⁵ История Японии. М.: Аспект Пресс, 2015. С. 30.

истории Японии, и в современном мире продолжают не терять свою самобытность и вместе с тем актуальность.

В процессе своей практической деятельности люди использовали разнообразные календари, при этом создавая собственную систему летоисчисления. Как правило, некой «отправной точкой» ее создания становились образы и персоналии, имевшие мифическую (религиозную) или реальную (приход к власти правителя, катаклизмы) основу. Стоит отметить, что, несмотря на существовавшие культурные различия между народами, на различных примерах можно четко проследить, что одним из основополагающих факторов реформирования календарной системы и ее дальнейшего развития становились научные достижения, в том числе в области астрономии. Безусловно, здесь приведен лишь краткий очерк типологии календарей и даны самые общие сведения о роли астрономических наблюдений в представлениях о времени и пространстве на примере культур народов Индии, Ближнего и Дальнего Востока. Ограниченный объем вводной статьи позволил описать лишь часть существовавших в прошлом или продолжающих существовать до сих пор календарных систем, изучение которых позволяет лучше понять специфику развития того или иного региона.

ЧАСТЬ I

ОБРАЗЫ ВРЕМЕНИ И ПРОСТРАНСТВА В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ НАРОДОВ ВОСТОКА

Глава 2

МЕНЯЮЩИЙСЯ ОБЛИК ГОРОДА НА ВОСТОКЕ В КАТЕГОРИЯХ ПРОСТРАНСТВА И ВРЕМЕНИ

Все прошедшее наше было некогда будущим, все будущее зависит от прошедшего; но все прошедшее и все будущее творится из настоящего, вечно сущего, для которого нет ни прошедшего, ни будущего; и это-то мы называем вечностью.

Но кто в состоянии понять эту неизменно пребывающую в настоящем вечность, которая, не зная ни прошедшего, ни будущего, творит из своего «теперь» и прошедшее и будущее.

Августин

*Как в прошедшем грядущее зреет,
Так в грядущем прошлое тлеет.*

А. Ахматова

Неизменно на протяжении всей своей истории человечество развивается во времени и пространстве, проходит путь чередования эпох, систем, которым соответствует определенный уровень культурно-исторической реальности.

Понятно, что закономерная взаимосвязанность времени и пространства (хронотоп, как назвал эту категорию А. А. Ухтомский) была и остается предметом раздумий и интересов сначала пророков и мудрецов древности, затем ученых – философов, богословов, историков и многих других представителей разных наук Античности, Средневековья, Нового и Новейшего времени.

Пространство и время – это всеобщие формы существования материи, и неудивительно, что в мировом интеллектуальном наследии они относятся к тем реалиям, которые с глубокой древности определяли смысловое поле человеческого восприятия (понятия о становлении и развитии мира), лежали в основе представлений о бытии и инобытии.

В древних мифах и космогонических теориях народов Востока представления о времени и пространстве были запечатлены в символах и знаках. Существовали различные способы измерения и вычисления времени, основывавшиеся на наблюдениях за природными и астрономическими явлениями (например, движением небесных тел), за сменой сезонов года и поколений. И. С. Клочкив, исследователь духовной культуры Месопотамии 2-го и 1-го тыс. до Р. Х., отметил такие особенности восприятия времени народами Вавилонии, как его конкретность, проявляющаяся «в неразрывной связи с потоком событий, их участниками, всей цепью поколений и, возможно, даже местом»; ориентированность на прошлое, которое «во всем служило примером для подражания, постоянно находилось перед умственным взором древнего человека»¹. Но при этом, как утверждает автор, в древнемесопотамских мифологических и астрономических представлениях о времени и пространстве сама идея и понятия «время» и «пространство» (в современном значении) отсутствовали. О том же говорится и в метафоричном суждении о древнейшем хронотопе (*эоне*) А. И. Неклессы: «Время было конкретно, потому множественно и разнолико, локально и вещественно... Время определялось не новизной, не “проектами”, а повседневно-

¹ Клочкив И. С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. Очерки. М., 1983. С. 13–14, 28–29.

ностью, ее событиями. Времени не было – был “срок”»². Подобное понимание было свойственно культурам древности и средневековья на Востоке, долго остававшимся в русле традиционных конкретно-образных мифологических построений. Этот феномен подробно описан в интересной работе индолога Е. Ю. Ваниной об индийском средневековом мышлении³.

Объяснение или, скорее, ответ на вопрос: «Почему не возникла категория времени у древних»? – содержится в работах авторитетного российского ученого С. С. Аверинцева. Он пишет: «Вся мысль египтян, вавилонян, иудеев в своих предельных достижениях не философия, ибо предмет этой мысли не “бытие”, а жизнь, не “сущность”, а существование, и оперирует она не “категориями”, а нерасчлененными символами человеческого самоощущения-в-мире, всем своим складом исключая техническо-методическую “правильность” собственно философии. В отличие от них... греки извлекли из жизненного потока явлений неподвижно-самотождественную “сущность” (будь то “вода” Фалеса или “число” Пифагора, “атом” Демокрита или “идея” Платона) и начали с этой “сущностью” интеллектуально манипулировать, положив тем самым начало философии». С этого времени, согласно цитируемому автору, теоретическое мышление, свойственное человеку, впервые «превратилось из мышления-в-мире в мышление-о-мире»⁴.

Категория пространства и времени, зародившись в трудах античных философов, во все последующие эпохи является важнейшим научным понятием, которому посвящено немало трудов философов, логиков, математиков. В настоящее время в российской историографии теоретико-логическому анализу этой категории посвящена глубоко-содержательная работа П. П. Гайденоко «Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке» (2006). В книге рассмотрены теории,

² Неклесса А. И. Глобальный град: творение и разрушение // Глобальное сообщество. Картография постсовременного мира. М., 2002. С. 229.

³ Ванина Е. Ю. Средневековое мышление: индийский вариант. М.: Восточная литература, 2007. 375 с.

⁴ Цит. по: Клочков И. С. Указ. соч. С. 133.

парадигмы и интерпретации понятия времени в текстах авторов разных эпох: античности – Платона, Аристотеля («время и вечность», «неделимое и непрерывное время»); средневековья – Августина, Боэция, Фомы Аквинского и др. (Бог – «творец всех веков и времен», «тварное время и нетварная вечность»). В новоевропейское время начинает формироваться естественнонаучное и реальное понятие времени в трудах Р. Декарта, И. Ньютона, Г. Лейбница, И. Канта и др. («дискретность частей времени», абсолютное и относительное время, время как порядок последовательностей и априорная форма чувственности и т.д.). В XIX–XX вв. складывается современная философия времени как философия процесса, чему в немалой степени способствовали открытия в физике и математике, сопровождавшиеся их философско-методологическим осмыслением. Прежде всего, это теория относительности, в становлении которой важную роль сыграли Э. Мах, А. Пуанкаре и, безусловно, А. Эйнштейн (его концепция «пространство-время как четырехмерное многообразие»). В книге П. П. Гайденко дан подробнейший анализ разных форм «философии процесса» – эволюционизма, историцизма, психологизма, философии жизни и экзистенциализма (труды А. Бергсона, В. Дильтея, Э. Гуссерля, М. Хайдеггера).

В настоящем категория времени и пространства в наибольшей степени осознается как фундаментальная характеристика Универсума бытия, поэтому познание мира и человека в нем осуществляется в контексте исторического и социального времени и пространства. В связи с этим следует назвать две книги серии «Субъект в мире – Мир субъекта», в которых разные типы субъектов социального действия (индивиды, конкретные группы, этносы, города, разные общества, само человеческое сообщество и т.д.) представлены в историческом контексте социально и исторически разных пространств. Первая книга – «Пространство жизни субъекта. Единство и многомерность субъектнообразующей социальной эволюции» (М.: Наука, 2004), вторая – «Субъект во времени социального бытия: историческое выполнение пространственно-временного континуума социальной эволюции» (М.: Наука, 2006). Данные работы – кол-

лективный труд ученых философов, историков, экономистов, культурологов и социологов.

Отмечу, что для познания истории и социальной реальности значимыми являются понятия «социальное время» и его «временная длительная протяженность». Этими определениями активно руководствовался французский оригинальный мыслитель Ф. Бродель, когда работал над созданием трехтомного труда «Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв.». Всесторонне характеризуя социальную реальность, он пришел к выводу, что важным ее аспектом оказывается социальное время, «сложное, противоречивое человеческое время, составляющее материю прошлого и саму структуру социальной жизни»⁵.

В последние десятилетия XX в., особенно в начале XXI столетия, были пересмотрены многие положения исторической науки, приводившие к односторонней интерпретации исторического процесса: о линейности развития и общих экономических закономерностях, экономическом детерминизме, европоцентризме, идеологизированности научного знания и др. И тогда на смену терминам, понятиям и методам познания, доминировавшим ранее, пришли иные смыслы, мотивы и связи, посредством которых обновлялась научная и общегуманитарная база для последующих исследований. Был предложен новый интеллектуальный инструментарий, стимулирующий новые идеи, парадигмы, концепции и теории, более плодотворные подходы к осмыслению всемирной истории – глобально-экономический, миросторонний, социобиологический, социокультурный, философско-антропологический, цивилизационный, экологический и т. д. Так креативные представители научного сообщества стремились достойно отреагировать на радикально менявшиеся условия человеческого бытия, расширить поле познания и поставить новые проблемы.

⁵ Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. В 3-х тт. М., 1986–1992. Он же: История и общественные науки. Историческая длительность // Философия и методология истории. Сб. переводов. М., 1977. С. 115–142. См. также: Савельева И. М., Полетаев А. В. История и время. В поисках утраченного. М., 1997. С. 19.

В востокведной историографии, например, был восстановлен в правах «азиатский способ производства» – как альтернативная форма организации жизнедеятельности, сохранявшая устойчивые специфические черты первичной аграрной цивилизации от перехода к оседлому земледелию до начала индустриализации. Свое конкретное место в типологии городов занял восточный колониальный город, который возник в период европейской экспансии. В целом категориальный аппарат познания социоисторических процессов пополнился важными и значимыми понятиями: «время и пространство в истории», «вариативные, инвариантные и альтернативные системы», «синтез», «диалог цивилизаций и культур», «переход», «переходный период», «переходное общество», «субъект», «субъектность» и т. д. Это позволяет с большей тщательностью учитывать тот факт, что развитие происходит сложно, не носит обязательно общего линейного характера, и каждой стране свойственен собственный путь к современному обществу.

Далее, опираясь на сложившиеся теоретико-методологические установки, рассмотрим (в форме обзора) восточный город как субъект цивилизационного процесса в историко-хронологической или пространственно-временной динамике разных эпох – аграрной, индустриальной, постиндустриальной.

Восточный город в пространстве-времени аграрной цивилизации

Рождение города, формирование урбанизационной среды и урбанизированного сознания ознаменовало один из важнейших (наряду с неолитической революцией) переходов в истории от «варварства к цивилизации». Ф. Бродель утверждает: «Город – как бы цезура, разрыв, (новая) судьба мира. Когда он возникает, неся с собою письменность, то открывает двери того, что мы называем историей». И далее: «Когда с наступлением XI в. город возродился в Европе, началось возвышение небольшого континента. Как только он расцветает в Италии, наступает Воз-

рождение. Так было со времен городских общин, полисов классической Греции, со времен Медины в эпоху мусульманского завоевания и до наших дней. Все поворотные моменты роста выражались во взрыве урбанизации»⁶.

Первые протогорода – очаги архаической городской культуры и городского хозяйства зародились на Древнем Востоке. Уже в 4-м–5-м тыс. до Р.Х. существовали палестинские и анатолийские протогорода – Иерихон и Чатал-Хююк; в 4-м–3-м тыс. до Р.Х. возникли реальные города в речных долинах Месопотамии и Египта: в Двуречье Тигра и Евфрата – Эриду, Элам, Урук, Ур, Лагаш, Вавилон, Ларса, Киш, Джемлет-Наср и многие другие. В долине Нила вырос известный крупный, религиозный и политический центр Мемфис; на берегах Инда – Хараппи и Мохенджо-Даро (2100–1750 гг. до Р.Х.); китайские города в бассейнах рек Хуанхэ и Янцзы.

Города с момента своего возникновения становятся мощными и универсальными импульсами человеческого развития и олицетворяют собой первоначально своеобразные сакральные религиозно-духовные, а затем и культурно-исторические центры магистральной восходящей линии движения истории. По определению Ю. И. Семенова, это были зоны «центрального мирового исторического развития», или «центрального исторического пространства», из которых «импульсы развития» распространялись на ближнюю и дальнюю периферию, что способствовало непрерывному процессу перехода человечества от архаического состояния к цивилизованному развитию и образованию новых зон «центрального исторического пространства»⁷.

Сначала такими зонами «центрального исторического пространства» являлись цивилизации Ближнего Востока (месопотамская, финикийская и др.), хараппская в Индии и древнекитайская. Затем эстафета поступательного развития перешла к Древней Греции, государственным образованиям эллинистического

⁶ Бродель Ф. Материальная цивилизация... Т. 1. Структуры повседневности: возможное и невозможное М., 1986. С. 509; Он же: Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II. В 3-х ч. М., 2002–2004. Ч. 1. С. 41.

⁷ Семенов Ю. И. Всемирная история в сжатом изложении // Восток (Oriens). 1997. № 2. С. 18.

Средиземноморья, Римской империи, а после Великого переселения народов и варварских завоеваний – к Арабскому халифату и, в конце концов, западноевропейской цивилизации, которая сохраняла свое лидерство в Новое и Новейшее время. Что касается нынешнего времени, то вопрос о лидерстве в мировой истории пока остается открытым.

При «передаче» цивилизационных импульсов развития исключительное значение имело «насаждение своих колоний посреди чужого населения». Основание городов как более сложной и совершенной организации служило массовой и самой радикальной формой приобщения к цивилизации. Строительство их началось еще на рубеже 3-го–2-го тыс. до Р. Х., когда многие древние города-государства, царства, империи Древнего Востока создавали земледельческие и торговые колонии. Это обстоятельство кардинально меняло материальную и духовную культуру «чужого населения», вынужденного творчески усваивать достижения древнейших цивилизаций Востока. Их влияние испытала и архаическая Греция. Этот период некоторые историки называют «ориентализационным» в истории Древней Греции. Вслед за Древним Востоком, античная эпоха, в свою очередь, оставила обширное наследие на поразительной по масштабу территории, охваченной «географической экспансией городов»⁸.

Традиция строительства городов-колоний как своего рода символ перехода от архаичного состояния к цивилизационному, заложенная древними народами Востока, продолжалась во все последующие эпохи. Греко-римский мир противостоял окружающим им племенам (германцам, кельтам, сарматам и др.) как мир городов. «Античная цивилизация – это городская цивилизация. Экспансия этой цивилизации осуществлялась в виде создания городов – у греков чаще путем колонизации, нежели военной оккупации, у римлян, наоборот, в основном, военным путем, реже путем вывода колоний»⁹.

⁸ Там же. С. 16. См. также: Перцик Е. Н. Города мира. География мировой урбанизации. М., 1999. С. 74–75.

⁹ Кнабе Г. И. Избранные труды. Теория и история культуры. М., 2006. С. 637.

Город с древнейших времен оказывается неотъемлемой компонентой в динамике развития общества и цивилизации. Подъем, преуспевание и упадок городов, общества и страны зависят от их общего (совместного) состояния. Рост и всесторонняя активность городов является необходимым условием экономического и социокультурного развития и успеха: чем богаче и выше экономический и культурно-духовный потенциал страны, тем более она урбанизирована и цивилизована. Нарастание урбанизационного, цивилизационного потенциала растянулось на многие тысячелетия: от 4-го–3-го тысячелетия до Р. Х. до наших дней. Первоначально преуспели в этом зоны центрального исторического пространства Востока, в которых с древнейших времен складывалась устойчивая городская традиция со всеми ее необходимыми атрибутами: разделением ремесленного труда, относительно развитыми отношениями обмена и торговли, наличием купеческого, ссудно-ростовщического капитала и т. д. Накопленный технико-технологический, научный, культурный и общественно-исторический опыт древних народов и их городов впоследствии, в процессе общемирового развития, взаимодействия и обмена, становился достоянием если не всей, то большей части ойкумены.

Народы, жившие на восточных окраинах Римской империи в период ее распада и перехода от поздней Античности к раннему Средневековью, принимали активное участие в формировании как европейской христианской, так и мусульманской культурно-исторических общностей, и внесли большой материальный и культурный вклад в их последующее развитие. Народы «христианского Востока» способствовали распространению христианства на Восток, а мусульманский мир – ислама на Запад и Восток. В силу ряда исторических причин, и прежде всего – своего пограничного положения (на границе эпох и цивилизаций), эти народы, их культура и города исполняли важную посредническую культурно-историческую роль, осуществляя связь между Западом и Востоком¹⁰.

¹⁰ Аверинцев С. С. На границе цивилизаций и эпох: вклад восточных окраин Римско-Византийского мира в подготовку духовной культуры европейского средневековья // Восток – Запад. Исследование, переводы, публикации. Вып. 2. М., 1985; Большаков О. Г. Средневековый город Ближнего Востока. VII – середина XIII в. М., 1984.

По сути дела, в мировой истории в процессе интенсивной интеграции философских, социокультурных и культурно-ценностных смыслов, идей, в которых определенное и совсем немалое значение имели города, формировалась и закладывалась универсальная кумулятивная модель цивилизации и «синтезное» взаимозависимое историческое развитие. Историк-востоковед Е. Б. Рашковский, размышляя об особой важности понимания синтезного характера цивилизации средневековой Европы, вводит специальный термин – «цивилизация-синтез»¹¹.

В частности, арабы-завоеватели – мусульманские воины и переселенцы, – подобно христианским миссионерам, разнесли на полсвета от аравийских пустынь до Испании на западе и Малайзии и Филиппин на востоке арабский язык, арабскую культуру и новую религию (ислам). Завоеванные ими или построенные заново города, как некогда эллинистические (греческие и римские) играли немалую роль в распространении средневековой арабской культуры и различных достижений мусульманской цивилизации.

Начиная с X в. крупными очагами арабской письменности и ислама (иногда только на определенное время) становились такие города, как Кордова и ряд других в Испании, Кайруан, Фес и Тунис в Магрибе, Каир в Египте, Дамаск, Халеб, Иерусалим и Триполи в Сирии и Палестине. Внесли свою долю в развитие мусульманской цивилизации и центры Ирана, Афганистана и Средней Азии – Шираз, Хамадан, Рей, Нишапур, Балх, Газиа, Герат, Мевр, Самарканд, Бухара и Ургенч. Багдад являлся культурным столичным центром Арабского халифата – «Городом мира» до разгрома монголами (1258 г.). В этих городах функционировало множество частных, дворцовых и вакфных библиотек, «домов книги» и книгохранилищ при мечетях и медресе, работало много авторов и переписчиков рукописей, любителей и собирателей книг. В мечетях нередко хранились документы на пергамене и папирусе (например, в библиотеке кайруанской мечети). Повсюду поощрялось книжное знание, и «грамотность из полезного навыка

¹¹ Рашковский Е. Б. Средние века: становление цивилизационного лика Европы // Цивилизации. Вып. 7: Диалог культур и цивилизаций. М., 2006. С. 129–164.

превратилась в религиозную добродетель». Считалось, что «благодаря знанию человек приобретает и бессмертие, ибо знание и книги – вечное потомство мудреца»¹². По мнению одного из выдающихся мыслителей XIV столетия Ибн Халдуна, город или «городской уклад – высшая фаза развития, городские жители производят не только «необходимое», но и «ненасущное». Город способствует «высшей социальной жизни – городской цивилизации», которая имеет необратимый поступательный характер¹³. Расцвет мусульманских городов и арабской культуры, развитие экономики и ремесла, торговли, строительной техники и науки побудили исследователей назвать это время «мусульманским Ренессансом», который предшествовал эпохе Возрождения в Европе.

Бесспорно, что период между 3000 г. до Р. Х. и примерно 1500 г. от Р. Х. вклад городов Востока в социальную эволюцию и духовно-культурное развитие аграрных цивилизаций был огромным. Но более важная заслуга всех первичных цивилизаций заключалась в передаче накопленного культурно-исторического опыта одних народов другим. Это относится и к роли араб-исламской цивилизации в сохранении наследия Античности, которым, в конце концов, успешно распорядилась западноевропейская цивилизация.

Во всех аграрных цивилизациях доминировало в экономической жизни сельское хозяйство, в котором было занято более 85% населения. В городах также присутствовали разные виды аграрной деятельности: производство зерна, винограда, огородничество и садоводство, параллельно с ними успешно могло развиваться ремесло, процветать торговля (особенно в прибрежных портах). При этом города, как правило, выступали в роли крупных политических, религиозно-духовных и социокультурных центров. Следовательно, та или иная «соединенность» земледельческого и ремесленного производства была главным и повседневным явлением, а также одним из условий функционирования и воспроизводства любого аграрного (допромышленного) общества, независимо от того, в какой части мира оно находилось.

¹² Очерки истории арабской культуры V–XV вв. М., 1982. С. 216, 217–311.

¹³ Там же. С. 322–323.

На начальных этапах развития человечества Восток был более «успешен», так как там издревле «основой урожайности было не воссоздание, а сохранение почвенной структуры»¹⁴. Естественнo-климатические условия или сама «природная машина» служила своеобразным гарантом относительно высокой производительности сельского труда. О тучности полей и плодородности садов, о сказочных урожаях и экзотических сельскохозяйственных культурах Востока, которые европейцы покупали за золото и серебро, имеется немало сведений, начиная с эпохи Античности.

В аграрный период темп роста городского населения, общая численность горожан и даже месторождение городских поселений в большинстве определялось и регулировалось потенциальным состоянием «особой отрасли производства» – земледелием или способностью сельского хозяйства прокормить определенную долю населения, не связанного с сельскохозяйственными занятиями. В этих условиях природно-климатический фактор выступал в качестве «естественного ограничителя» и «естественного регулятора» как производства продовольствия и технического сырья, так и роста численности сельского и городского населения и процентного соотношения между ними.

Восточный город на протяжении практически всего традиционного времени развивался сначала как поселение межобщинного объединения-вождества во главе со старейшинами, а впоследствии как «центр власти и власть центра» во главе с правителем – султаном, царем, императором и священнослужителями государственных образований, выполняя в первую очередь властно-управленческие и ритуально-сакральные функции. И непременно город был местом сбора и хранения (с последующей редистрибуцией) собираемых налогов и дани. Город – резиденция верховного правителя и центрального административного аппарата постепенно превращался в столичный и сакральный центр и, будучи экономически и социокультурно самодостаточным, в принципе не был запрограммирован на саморазвитие.

¹⁴ Алаев Л. Б. Южная Индия. Социально-экономическая история XIV-XVIII веков. М., 1964. С. 22–23.

Традиционный центральный город, реализуясь как главный субъект в системе власти и организации государственного пространства, был целеустремлен и сконцентрирован на сохранении традиции, устойчивости и неизменности своего места и роли в обществе и стране. В связи с этим отечественные и зарубежные исследователи отмечают, что функция города на Востоке как центра ремесла и торговли, даже при заметном их развитии, во всех отношениях уступала главной задаче – управлению и обслуживанию центра власти¹⁵.

Оптимальный уровень урбанизации в наиболее развитых первичных аграрных цивилизациях на Востоке, в границах 20–25%, мог быть достигнут спустя 1500–2000 лет после того, как там возникли первые города. Впоследствии доля городского населения лишь колебалась из-за социоэкологических, социально-политических и других катастроф и бед. Удельный вес горожан и людность крупнейших городов Востока даже на рубеже XVIII–XIX вв. оказывалась заметно выше, чем в других регионах мира, не говоря о более ранних периодах. По данным Ш. Иссави, в 1800 г. на Ближнем и Среднем Востоке с населением 10 тыс. жителей проживало от 10 до 20% населения: в Турции – около 10%, в Иране и Ираке – 15%, в Сирии – 20%. Согласно И. Хабибе, в городах Индии Могольского периода проживало 20% населения¹⁶.

¹⁵ Стужина Э. П. Китайское ремесло в XVI–XVIII вв. М., 1970. С. 5; Иванов Н. А. Османское завоевание арабских стран 1516–1574. М., 1984. С. 211–212; Мейер М. С. К характеристике экономической жизни городов Османской империи в XVIII в. // Проблемы генезиса капитализма. М., 1978. С. 255–256; Павлов В. И. Формирование индийской буржуазии. М., 1958. С. 21; Петров А. М. Феномен города в истории общественно-экономических структур восточных обществ (к вопросу о формационном процессе) // Зарубежный Восток. Вопросы экономической истории города. М., 1990. С. 3, 131; Бродель Ф. Материальная цивилизация... Т. 3. Время мира. М., 1992. С. 91.

¹⁶ Рейснер Л. И. Роль политического фактора в формировании разделения труда между странами центра и периферии буржуазной формации // Проблемы экономической истории капитализма. Сб. обзоров и статей. ИНИОН АН СССР. М., 1989. С. 52–69; Смилянская И. М. Социально-экономическая структура стран Ближнего Востока на рубеже Нового времени. М., 1979. С. 84–85; Bairoch P. Cities and Economic Development. From the Dawn of History to the Present. Chicago. 1988. P. 197–502.

До конца XVII в. расхождения в уровнях экономического, технологического и социокультурного развития, степени урбанизированности стран мира (разумеется, при условии исключения так называемых примитивных обществ) выглядели не столь уж значительными. П. Бэрок считает, что в XVII в. уровень развития сегодняшних высокопромышленных стран был либо одинаковым с уровнем большинства нынешних развивающихся стран, либо даже несколько ниже¹⁷. Другой исследователь, Б. С. Шеффер, не отдает приоритета Европе, утверждая, что она в начале Нового времени не являлась еще мировым лидером: наиболее важные политические и культурные очаги находились в Центральной и Восточной Азии, на Ближнем Востоке, ... в их число входили прежде всего Китай и арабские страны¹⁸. М. Ходжсон, автор монументального труда об исламской цивилизации, пришел к выводу, что мусульманские общества, включая арабские, иранское и турецкое, еще в XVI в. по уровню развития не уступали европейским¹⁹. Правда, этот тезис оспаривает известный специалист по экономической истории Ближнего Востока Ш. Иссави, который доказывает, что если по уровню развития не наблюдалось еще резкого превосходства Европы, то новые тенденции, позволившие европейцам обогнать Ближний и Средний Восток, наметились намного раньше. Западная Европа задолго до XVI в. стала накапливать знания в таких отраслях и сферах, как технология производства, научно-естественный эксперимент, научная теория, экономика, статистика и т. д.²⁰

Отставание восточных, или азиатских, обществ от европейских наметилось в XVI–XVII вв., на протяжении XVIII в. оно усилилось, а в XIX в., после промышленного переворота и колониальных завоеваний, стало отчетливо проявляться в худшей динамике социально-политического, экономического и социо-

¹⁷ *Bairoch P.* Le tiers – monde dans l'espace. Le demurrage economique du XVIII-ème siecle. P., 1971. P. 9.

¹⁸ *Shafer B. C.* Faces of Nationalism. New Realities and Old Myths. N.Y.–L. 1974. P. 346.

¹⁹ *Hodgson M.* The Venture of Islam. Chicago, 1974.

²⁰ *Issavi Ch.* Europe, the Middle East and the Shift in Power: Reflection on a Theme by Marshall Hodgson // Comparative Studies Society and History. L., 1980. No. 4. P. 487–503.

культурного развития по сравнению с Западом. Иными словами, *на важном ответственно-временном этапе формирования предпосылок и фундаментальных оснований для исторического перехода от традиционных аграрных цивилизаций к современным промышленным государствам цивилизационно-культурная эстафета оказалась у Западной Европы* (выделено мной. – З. Г.). И с этого времени вместе со всей совокупностью условий и факторов такого перехода в исторических процессах мировой истории активную роль начинают играть не восточные, а западноевропейские города с их набором ценностей и городской культурой.

Что же фундаментально нового происходило в XVI–XVIII вв. и почему успешно стартовавший и столь успешно развивавшийся восточный город уступил свои позиции европейскому? Установившийся с древних времен порядок и соотношение родов деятельности – «сельское хозяйство–торговля–индустрия» с большим весом аграрной формы – с наступлением Нового времени постепенно заменяется иным соотношением – «индустрия–торговля–агрикультура» и существенным преобладанием промышленного сектора. Иначе говоря, «естественное сращение» деревни и города, или «органический союз» земледелия и промышленности, свойственный младенчески неразвитым формам обоих, решительно разрывается, и тем самым закладываются «основы нового высшего синтеза этих материальных сфер»²¹.

«Новый высший синтез» в новоевропейскую эпоху опирался на социальный индивидуалистический и корпоративно-групповой опыт, новые научные технические знания, мощь и власть новых идей и инноваций, а не на природный фактор с его календарно-циклическими ритмами, ремесленно-промышленное ручное (инструментальное), порой виртуозное производство и искусные навыки труда, накопленные на протяжении всего доиндустриального развития. Именно при «высшем синтезе», или современном союзе города и деревни стала возможной новая

²¹ Рейснер Л. И. Введение в историко-теоретическое исследование городов и городских систем Востока и Запада // Города на Востоке. Хранители традиций и катализаторы перемен. М., 1990. С. 31.

стадия урбанизации – индустриальная, в результате которой развивается промышленный город и складывается «цивилизация городов». На Востоке ничего подобного не происходило, и он в целом, и в частности восточный город, не были готовы к таким резким изменениям.

В странах Востока существовали прочный устойчивый континуитет города, относительно высокий уровень товарно-денежных отношений, довольно широкий денежный обмен, стимулировавшийся развитой городской жизнью с древности, но, к сожалению, город так и не стал антитезой деревни. Он не накопил достаточных сил, чтобы потенциальные возможности нового уклада, заложенные в недрах городской экономики, превратились на базе расширенного воспроизводства в диалектическое отрицание традиционного города аграрной цивилизации.

Саморазвитие восточного города приобрело свои особые характеристики, и они не вписывались в новые ритмы и темпы промышленного развития, как это произошло с европейскими городами. В этом повинны не только инерционные качества традиционного города, который «засиделся» не одно тысячелетие на устойчиво застойном патриархальном базисе и не был способным преобразовать ни самого себя, ни общества в целом. Пик доиндустриальной урбанизации оказался пройден, а посему непреодолимые историко-генетическая инерционность и консервативность лишь препятствовали освоить динамику нового этапа развития, одним из направлений которого и выступала промышленная урбанизация и современный город, гарантировавшие переход к новоевропейскому времени. Убедительно и подробно особые черты и качества восточного города представлены в одной из глав последней книги А. М. Петрова, которая метафорично названа «Суть превосходства, чреватого катастрофой»²². Ситуация во многих странах Востока осложнилась, когда к их внутренним регенерационным тенденциям и закономерностям, направленным на повторение вековых норм и традиций, прибавились новые функции, диктуемые внешним фактором – европейской экспансией и последовавшим за этим колониализмом.

²² Петров А. М. Международное экономическое общение в истории Востока. М., 2010.

Время и пространство колонияльного города на Востоке

В мировой практике «от начала времен» – с тех пор как появились городские поселения – сложилась устойчивая традиция «географической экспансии городов», и в этом важном историческом процессе колониальные города оказываются совершенным универсальным процессом. Поэтому восточно-колониальный город представляет собой лишь конкретную пространственно-временную частность и локальность особого субъекта общесоциального исторического процесса и занимает свое определенное хронологическое и онтологическое место. Его появление и дальнейший урбогенез пришлись на Новое и Новейшее время, были связаны с европейской экспансией и зависели от успешного или не очень взаимодействия между двумя макроцивилизациями – Западом и Востоком в условиях формирования специфического образования «метрополия–колония».

Все это знаменовало начало колониальной эпохи, имевшей «длительную временную протяженность» – в общей сложности более четырех столетий, и начало истории колониального города на Востоке. Она подразделяется на несколько неоднозначных фаз, во время которых закладывались основы нового, колониального типа городов и новые формы общения между Западом и Востоком. В отечественной востоковедной историографии принята трехфазовая периодизация: первая – рубеж XVI и до первой трети XIX в., вторая – начиная с первой трети и до конца XIX в., третья – с конца XIX в. до середины XX в., когда постепенно меняется временной код городской эволюции и возникает новое, сложное городское пространство, состоящее из двух диахронных структур – традиционного и колониального города.

Разумеется, это не могло не повлечь глубинных изменений социально-экономических, политических и социокультурных реалий традиционного восточного общества и не оказать воздействие на весь традиционный порядок вещей, освященный местными религиями и обычаями. С приходом европейцев началось строительство новых нетрадиционных городских поселений,

и одновременно перемены охватили старые, давно сложившиеся города. Вследствие этого, во-первых, была прервана и нарушена изначальная генетическая самостоятельность восточного города; во-вторых, постепенно начинает видоизменяться его социально-территориальное пространство, содержание и сам характер организации и управления городами; в-третьих, ускорилась городская динамика и возникли новые механизмы роста и развития городов. Таким образом, происходило, внедрение и освоение заимствованных из иной культурно-цивилизационной традиции норм, идей и последующая их адаптация к местным условиям. Эти процессы способствовали формированию новых социальных субъектов, разрушению традиционности, ускорению исторического времени, переходу к современности, что сопровождалось качественной перекодировкой традиционной восточной модели города, трансформацией и модернизацией всего комплекса структурных взаимосвязей в обществе и городе.

Первые поселения на побережье стран Востока, построенные европейцами (форты и фактории), использовались в качестве перевалочных транзитных торгово-посреднических пунктов. Они не всегда были постоянными, некоторые из них имели порой спорадический характер, и основной их целью и функцией служило создание инфраструктуры торговой гегемонии европейских стран для обеспечения контроля над важнейшими морскими коммуникациями того времени. «Господствовать» европейцам на Востоке в первые века колониализма не удавалось: местные купцы сохраняли сильные позиции в морской межазиатской торговле, и в их руках оставалась вся сухопутная торговля на большие и малые расстояния. За восточные товары и пряности им, как и в античные и раннесредневековые времена, приходилось расплачиваться драгоценными металлами. Однако европейцы на этом «начально-подготовительном» этапе колониализма (рубеж XVI в. – первая треть XIX в.) сумели превратить свои «торговые стоянки» в постоянные и хорошо укрепленные населенные пункты. Впоследствии, монополизировав торговые и хозяйственно-административные функции, проведя институали-

зацию управления, они распространили свое влияние на огромные восточные территории²³.

Последующие фазы колониализма были связаны с иными историческими эпохами – промышленным переворотом на Западе и переходом капитализма к новой, более развитой стадии – мировой капиталистической системе хозяйства. Именно на этих фазах в колониях происходили кардинальные перемены. Новые задачи на рубеже XVIII–XIX вв. диктовались уже не купеческим торговым капиталом, но промышленным, что резко изменило колониальную политику европейских государств, а затем привело к радикальным изменениям на Востоке. С последней трети XIX и до начала XX в. нуждам и целям промышленных стран оказались подчинены не отдельные опорные и торговые пункты, а целые континенты с их многомиллионным населением. Колонии начали производить в больших количествах для промышленности метрополий хлопок, джут, пеньку, гевею, сахарный тростник, индиго, кофе, какао, чай и многие другие продовольственные и технические культуры. На этом этапе возникло новое международное разделение труда и зародились колониальные синтезированные производства, главными составляющими которых являлись промышленность и капитал индустриальных государств Европы и необходимые для воспроизводства ресурсы и рабочая сила восточных стран. Таким образом, складывалась новая органическая система «центр–периферия» и новые мировые субъект–объектные отношения между ее составляющими.

Последствия такого взаимодействия для колоний и зависимых стран Востока были катастрофичными. Наступил серьезный кризис текстильного производства, разорение многочисленных ремесленников, что вызывало упадок и запустение ранее преуспевавших городов Востока, известных своим хлопчатобумажным ремесленно-мануфактурным производством, изделиями из шелка, коврами, гончарными и металлическими товарами. Общая картина деиндустриализации дополнялась гибелью многих значимых ремесел и как следствием – сокращением роста населения городов, т. е. деурбанизацией.

²³ См. подробнее: Город в формационном развитии стран Востока. М., 1990.

Доля городского населения к 1900 г. оказалась почти на том же уровне, что и в 1800 г., и даже несколько ниже показателей за 1700 г. и более ранние столетия – средневекового уровня урбанизированности. В Индии число горожан уменьшилось почти вдвое, достигнув 10,8%, в Египте жители городов не превышали 15% всего населения, в Иране сохранился «средневековый показатель» – 21%. Следовательно, роль и место города в развитии остались на прежнем (традиционном) уровне. Для сравнения, в Европе за одно столетие – с 1800 по 1900 г. – произошло почти трехкратное увеличение удельного веса горожан. К 1900 г., согласно современной терминологии, в развитых странах мира уровень урбанизации в среднем был равен 29,7%, а в развивающихся – 9,1%²⁴.

В то же время на второй, и особенно третьей фазах колониализма в странах Востока создавались новые производственно-хозяйственные комплексы и административно-управленческие учреждения, обеспечивавшие успешное функционирование системы «центр–периферия», или «субъект–объект», и соответствовавшие им новые социально-экономические, социокультурные, политические структуры и институты. В ряде городов открывали школы, колледжи, университеты, библиотеки, музеи, издательства газет, журналов, разбивались парки, площади и многое другое, столь необходимое для жизнедеятельности современного развивающегося города и его жителей.

С середины XIX в. на «периферии» начинается активное строительство железных дорог, каналов, портов, городков и поселков. Например, к этому времени относится возведение «великого пути на Восток» – Суэцкого канала и сооружение городов – Порт-Саида, Исмаилии, Суэца, рост и развитие которых были связаны с европейской колонизацией и этим строительством. Колониальные города, возникшие около факторий и фортов на побережье еще на начальных этапах европейской экспансии, перестраивали и переоборудовали в современные морские города-порты. Порты расширяли, строили новые причалы и волнорезы, доки, склады, механические мастерские, желез-

²⁴ *Bairoch P. Cities and Economic Development...* P. 495.

нодорожные пути. Все вместе это представляло современный комплекс транспортных средства связи между океанским побережьем и внутренней территорией городов-портов, ближними и дальними районами. Во многих городах-портах наметился переход от преимущественно торгово-посреднического назначения в экспортно-импортных операциях к торгово-финансовой и даже промышленной специализации, и в этих видах деятельности были заняты местные представители нарождавшихся предпринимательских групп.

В период хозяйственного освоения колоний в районах залежей минерального сырья (нефти, олова, руды и т.д.) организовывали рабочие поселки, впоследствии превратившиеся в конкретно-функциональные города, а при крупных плантационных хозяйствах строили поселения городского типа, заводы и фабрики по переработке сырья и производства потребительских товаров. Таким образом, в колониях создавалась сырьевая специализация, организовывалась добывающая промышленность, осваивались многие ранее не выращиваемые технические культуры в крупных плантационных хозяйствах. Время от времени, в зависимости от потребностей строились и другие городские поселения, затем включавшиеся в городскую структуру: военные поселения (*military garrisons*), горные городки (*hill station*), служившие первоначально опорно-стратегическими пунктами и впоследствии ставшие еще и базой отдыха; железнодорожные станции, аграрные городки и поселки.

Все это говорит о том, что на второй и третьей фазах колониализма происходило столкновение и взаимодействие разнонаправленных и разноуровневых тенденций. Они в течение довольно длительного времени сосуществовали и действовали параллельно друг другу и были взаимосвязаны синхронически и диахронически. С одной стороны, наблюдались упадок прежнего аграрного и ремесленного производства, деурбанизация традиционного общества и даже начавшееся его разрушение. С другой – закладывались основы современных отраслей хозяйства и соответствующих им форм производства и в городе, и деревне, что влекло за собой зарождение колониально-капиталистических отношений, создание нетрадиционных видов занятости и новых профессий, фор-

мирование современных городских и сельских социальных слоев. Колониально-буржуазная трансформация и модификация стран Востока, начавшаяся с середины XIX в., под воздействием извне непосредственно затронула города нового типа – колониального происхождения, но также коснулась и старых (доколониальных) городских центров. Процессы модернизации в городах различного генезиса протекали неодинаково, имели существенные отличия в динамике приобретения и освоения новых функций, нагрузок и качеств нетрадиционного города – реального участника большой экономики капиталистического мира. Восточный колониальный город как прямой результат активного взаимодействия метрополии–колонии сочетал в себе разноцивилизационные черты и качества с момента своего возникновения и на протяжении всего колониального периода. Что касается доколониальных городских центров, то и они, утрачивая свою традиционность, приобретали новые свойства.

Время колониальное – как время переходное от традиционности к современности – имело «длительную протяженность» в несколько столетий и разные стадии колониализма, но итогом было зарождение и становление неодинаковых форм колониального синтеза. На первой стадии, колониально-торговой, закладывались преимущественно основы торговых обменов между метрополией и колонией – Западом и Востоком, впоследствии превратившиеся в международную экспортно-импортную торговлю планетарного масштаба. На этой фазе возникли новые колониальные города с торгово-распределительными и административно-управленческими функциями. На второй стадии – хозяйственного (аграрного и промышленного) освоения колоний и заключительной третьей стал формироваться капиталистический уклад, или современный сектор экономики.

Позитивная деятельность метрополии концентрировалась в современном секторе – в экспортно-импортной торговле, промышленности (добывающей и обрабатывающей), плантационном хозяйстве, финансах, в европейской системе образования и науки, которые насаждались и развивались в основном на третьей фазе колониализма. И это составляло своеобразный колониально-капиталистический анклав рыночных отношений

с современным производством, с использованием заимствованных европейских технических и научных знаний. Основная сила и источник традиционности, по-прежнему, сосредоточивалась в сельском хозяйстве и ремесле, в меньшей степени подвергшихся влиянию и включению в колониальный синтез.

Возникший дуализм и дезинтеграция национальной экономики стран Востока оказались непреодолимыми преградами на пути их трансформации и модернизации. Естественно, что переход к современности в рамках колониального синтеза не мог быть завершен к моменту обретения независимости.

Урбанизация и город на Востоке в постколониальное время

Едиными и общими показателями прогресса, развития, достигнутых успехов в системе координат всемирно-исторического процесса в его цивилизационном измерении для всего мирового сообщества являются социально-экономические и социокультурные параметры – уровни индустриализации и урбанизации.

Характерными и универсальными чертами такого исторического процесса были и остаются урбанизация и город как главные составляющие, существенно влияющие на развитие отдельных стран и мира в целом. Город, интегрирующий и результирующий урбанизационные процессы, становится мощным стимулирующим фактором и непосредственным механизмом ломки доиндустриальных структур и традиционных отношений в экономике, социуме, культуре, перестройки образа жизни, сознания и форм социальной организации общества на современный городской лад. Города последовательно приобрели масштабно-пространственный размах и глобальный смысл, активно участвуя в создании фундаментальных базисных опор, ведущих социальных групп, акторов, ключевых институциональных и социокультурных сущностей универсума Нового и Новейшего времени. Тем самым закладывались основания для продвижения к «цивилизации городов».

«Включение» стран Востока в процесс индустриализации-урбанизации стал реализовываться еще в колониальную эпоху. С середины XX в. он продолжается в условиях независимого, самостоятельного развития. Все бывшие колониальные и зависимые страны к моменту обретения независимости и суверенитета находились на разных стадиях начального этапа исторического перехода от преимущественно аграрного общества к индустриальному. И они составили группу или категорию стран «третьего мира» (определение предложил французский исследователь А. Сови), отставших в экономическом развитии и искавших свой путь повышения уровня производства и жизни населения.

Вся «временная протяженность» постколониальной урбанизации и эволюции городов азиатских стран подразделяется на три различных этапа (выделено мной. – З. Г.), что и было зафиксировано в отечественных и зарубежных исследованиях, научных теориях и концепциях, в смене урбан-социологических парадигм, посвященных «третьему миру». Но предлагаемые хронологические границы постколониальных фаз в урбанизационных процессах, в движении научной мысли не следует абсолютизировать. Во-первых, они только очерчивают последовательность фаз, и, во-вторых, определяют временные рамки появления условий для разработки новых теорий, идей, которые, возникнув в конкретно-исторический момент, достигали наибольшего влияния и признания.

Первый этап, начальный – рубеж 50–60-х гг. XX в. – время больших надежд и ожиданий. В этот период в странах Востока и мировом научном сообществе были распространены завышенные оценки роли и значения урбанизации и города в развитии недавно освободившихся от колониализма стран. И при этом доминировал европоцентризм в теоретической и прикладной социологии города «третьего мира» (к тому же она только-только зарождалась).

Все формировавшиеся в 50–60-е гг. прошлого столетия общетеоретические концепции модернизации освободившихся стран были «догоняющего» типа. С помощью «индустриализации-урбанизации-модернизации» как осознанных парадигм предполагалось разрешить в ближайшие сроки важнейшие про-

тиворечия, накопившиеся за многие столетия доколониального и колониально-капиталистического развития. Надеялись, что унаследованные традиционные, полутрадиционные, раннекапиталистические общественные структуры в результате ускоренной урбанизации превратятся в полновесные современные институты, а колониальный город – в национальный центр формирования суверенной государственности и управления процессами созидания национальной экономики и культуры. В роли катализаторов экономического роста, своеобразного «центра изменений», или «полюса роста», выступали, прежде всего, крупные города, так называемые примат-города, в которых, как правило, сосредоточивалась основная масса городского населения.

Начиная с 50-х гг. XX в. картина урбанизации и городов Востока постепенно меняется. В 1950–1960-е гг. наблюдается динамично интенсивный городской рост: в определенные периоды среднегодовые темпы прироста составляли 4–5%, но к концу 1970-х – началу 1980-х гг. проявляется еще не совсем устойчивая тенденция снижения темпов роста до 3,5–4% и менее в год. В 1950–1975 гг. городское население развивающихся стран выросло с 17,8 до 26,8% и в Азии соответственно с 17 до 25%²⁵. Столь крупномасштабному росту горожан способствовали многие факторы: социально-экономический, политический, демографический, а также массовые миграции из деревень и осуществление правительствами государственных программ индустриализации, строительство новых городов, поселков и снятие всевозможных ограничений колониального порядка. На первые десятилетия постколониального периода приходятся «демографический взрыв», «урбанистический бум» и ускорение промышленного развития на основе импортзамещения. С большим опозданием, осложнениями и кризисами Восток начинает модернизироваться самостоятельно, постепенно осваивать неизвестные ранее виды и формы хозяйствования, новые экономические, социокультурные структуры и институты, организованные на принципах рациональности и научно-технического прогресса.

²⁵ World Urbanization Prospects: The 1999. Revision. UN. N.Y. 2001. P. 78.

Однако ускоренная урбанизация особенно в первые десятилетия независимости (да и в последующие годы) не сопровождалась столь же успешным экономическим ростом, перестройкой отраслевой и социальной структуры народнохозяйственного комплекса, что создавало неблагоприятный социально-демографический фон для «догоняющей модернизации». Интенсивные сельско-городские миграции, направленные исключительно в столицы и крупнейшие города, превращали их в зоны высочайшей концентрации людских, экономических и властных ресурсов, в которых возникали уже новые проблемы – безработица, бедность, нищета, отсутствие жилья. Трущобы, скваттерские поселения – неперенные атрибуты развивающегося города – усложняли работу общественного транспорта, коммунальных служб, ухудшали экологическое состояние городов, увеличивали преступность и другие социально-патологические явления, которые в определенной степени способствовали относительному усилению и оживлению позиций традиционализма, социально-политической, этнонациональной и этноконфессиональной напряженности.

Подобный характер урбанизации, заставлял пересмотреть одностороннюю эволюционно-европейскую направленность этих процессов в восточном городе. И тогда же, на рубеже 60–70-х гг. XX в. многие ученые отказались от мысли, что «слаборазвитость» восточных стран может быть преодолена в процессе модернизации исключительно по классической урбано-индустриальной модели западных обществ, согласно которой, город – «независимая переменная», единственный источник прогресса в движении. В связи с этим отчетливо наметился отказ от разработки «единой модели урбанизации» для всех развивающихся стран (либо западного образца, либо особого, «третьемирского»).

Второй этап постколониальной урбанизации – 60–70-е гг. XX в. – время переоценки и смены взглядов на роль, функции города и его способность ускорить процесс превращения развивающихся стран в урбано-индустриальные западного образца. Исследователи и политики более реалистично взглянули на постколониальный восточный город – его потенциал нетрадицион-

ного, в смысле современного, развития и с этих позиций стали разрабатывать новые концепции и программы развития.

Первые экономические модели развития азиатских стран осуществлялись в 50–60-е гг. прошлого века в рамках индустриальной парадигмы импортозамещающего типа, впоследствии дополненные экспортоориентированной индустриализацией. Обе стратегии были нацелены на создание промышленных отраслей, производивших продукцию на внутренний и внешний рынки, строительство энергетических, инфраструктурных и транспортных комплексов. И при этом надеялись на приток иностранных инвестиций, развитие и рост национального частного предпринимательства.

В первые десятилетия наблюдался рост промышленности в крупных городах и специальных промышленных центрах, организуемых государством. «Центры развития» или «центры роста» – эти своеобразные «питомники» новых отраслей обрабатывающей промышленности – особенно широко насаждались в 1970-е – начале 1980-х гг. В эти же десятилетия начинается строительство агропромышленных зон, которые становятся главной целью государственных стратегий многих восточных стран. С помощью центров роста в глубинных сельскохозяйственных районах, ориентированных на постоянный экономический обмен с окружающей территорией, стремились поощрить современное городское развитие в отсталых аграрных районах. Существовавшие в этих районах города и поселки выдвигались на роль агропромышленных (аглополитенских) центров.

Наметившаяся с 1970-х гг. и ускорившаяся в 1980–1990-е гг. пространственно-территориальная децентрализация городского населения и промышленно-экономического потенциала стала заметным и важным явлением современной урбанизации на Востоке, особенно в странах, вышедших на зрелые стадии индустриализации. Необходимо отметить, что современное городское развитие происходило на основе строительства новейших технико-технологических производств, современных средств транспорта, учебно-образовательных, туристических (часто международного назначения) комплексов и объектов.

Ощутимые успехи индустриализации и радикальный «городской сдвиг», которые пришлось на третий этап постколони-

ального развития (выделено мной. – З.Г.) (преимущественно, 80–90-е гг. XX в.), резко увеличили число среднеурбанизированных (индекс урбанизации от 20 до 50%) и урбанизированных (доля горожан 50–70 и свыше 70%) стран на Востоке. Например, уровень урбанизации в Брунее за период 1950–2000 гг. вырос с 26,8 до 72%, Малайзии – с 20,4 до 57%, на Филиппинах – с 27,1 до 58,6%, в Индонезии – с 12,4 до 40,9%²⁶.

В итоге к середине 1990-х гг. сложилась новая конфигурация мировой экономики и новая городская картина мира. В мировой экономике наряду с высокоразвитыми странами Запада большую роль играют страны «Нового Востока» – Китай, Индия, Индонезия, Малайзия, Таиланд и новоиндустриальные (НИС) – Южная Корея, Тайвань, Сингапур, Гонконг.

В соответствии с потребностями мирового рынка в 1970–1990-х гг. развивающиеся страны, в том числе и азиатские, превратились из поставщиков преимущественно сырья и продовольствия в экспортеров трудо-, ресурс- и энергоемких изделий, а наиболее развитые из них начали выходить на рынок с наукоемкими товарами. Производство всех этих изделий осваивалось как дочерними предприятиями ТНК, так и местными, часто размещенными в разных промышленных зонах.

В результате к концу XX в. индустриальный и индустриально-аграрный профиль занятости сложился практически во всех восточных странах, и для большинства стран Востока состоялся переход от социоструктур, преимущественно аграрных, к индустриально-аграрным. Что касается азиатских НИС, то последние десятилетия XX в. были для них переходом к постиндустриальному (техногенному и информационному) уровню развития. И если еще в 1960–1970 гг. мелкие кустарно-ремесленные предприятия составляли ядро городского производственного населения, определяя его облик и внутреннее содержание, то к началу XXI в. существенно расширилась сфера современного индустриального и постиндустриального наемного труда; увеличилась численность средних слоев – профессионально-технических специалистов, менеджеров, служащих и других катего-

²⁶ Ibid. P. 63, 151–155.

рий «белых воротничков». И, главное, кардинально изменилась отраслевая структура занятости.

Одним словом, структурные сдвиги, связанные со становлением зрелых форм современной экономики в промышленности, сельском хозяйстве, в сфере услуг и освоением прогрессивных научно-рациональных компонентов общественного развития, сделали возможным весьма достойное вхождение восточных стран в современный индустриально-урбанистический мир, а некоторых и в постиндустриальный²⁷.

С началом XXI в. наступает «глобальное столетие», «столетие нового типа», в котором «человеческие правила и модели поведения следует пересмотреть и сформулировать по-новому». Ибо они были скроены преимущественно по западному образцу, оставив без должного внимания опыт незападных цивилизаций и неевропейских народов. Так утверждал американский политолог Х. Кливленд, считавший, что ранее установленные правила, лидерство Запада, его господство над миром, должны быть заменены новой системой взаимосвязей и взаимодействий между Западом и Незападом²⁸.

Естественно, основанием для подобных оценок и умозаключений были, прежде всего, результаты модернизации развивающихся стран – позитивные показатели экономического, социального и политического развития – успехи индустриализации, урбанизации и в ряде случаев успешная эволюция городов. Со второй половины XX в. происходит постоянное возрастание населения, и в том числе городского, во всем мире, но особенно в странах Востока. Это, в свою очередь, привело к значительному увеличению доли городского населения на Востоке в общей численности населения и горожан мира. В 2000 г. чис-

²⁷Эти процессы проанализированы и подробно описаны в работах отечественных экономистов: Уляхин В. Н. Особенности синтеза архаики и модерна в рыночных структурах стран Востока. М., 2005; Мельянцева В. А. Генезис современного (интенсивного) роста и проблемы догоняющего и перегоняющего развития стран Запада, Востока и России. Доклады // Науч. конф. «Геном» Востока: Опыты и междисциплинарные возможности. 12–14 апреля 2004. М., 2004.

²⁸Кливленд Х. Подготовка к глобальному столетию // Новое время. 2000. № 4. С. 33–35.

ленность населения, проживающего в развивающихся странах, составляла 80% всего мирового и 68% городского, и соответственно в Азии – 60 и 47,5%²⁹.

Но вместе с этим параллельно действует и набирает темп другой не менее значительный процесс – прирост городского населения Запада за счет этнической миграции выходцев из стран Востока. И эти важные исторически предопределенные и вполне очевидные феномены отражают действие глобальных тенденций. Они совокупно производят эффект «ориентализационной экспансии», или «азиатизации», мирового урбанизационного и социокультурного пространства. Долгие столетия существовала ситуация, определяемая как «Запад на Востоке», но ныне возникла новая – «Восток на Западе».

Важно отметить, что нынешней «ориентализации-азиатизации» подвергается и еще один многозначный мировой урбанистический процесс – феномен мегаполизации. За последние два десятилетия он ускорился благодаря развитию мегагородов в развивающихся странах. Рост мегагородов приводит к формированию новых пространственных образований – сплошной урбанизированной территории. К середине 50-х гг. прошлого столетия шесть из десяти самых крупнейших городов размещались в странах Запада, в 1970-е гг. процесс мегаполизации достиг в них своего предела – число мегагородов с населением свыше 10 млн человек не превышает шести. Лидерство в этом процессе перешло к развивающимся странам (прежде всего, к Азии), и оно сохранится за ними в XXI в. К 2000 г. в Азии было 206 из 411 городов-миллионеров и 11 из 19 мегагородов с населением более 10 млн. жителей в каждом³⁰.

Восточные мегагорода выполняют одновременно важнейшие экономические, политические, социокультурные функции, концентрируют на своем пространстве самые значительные институты властных структур, штаб-квартиры международных и национальных банков, корпораций, учреждения науки, образования, культуры, производственные промышленные комплексы и многочис-

²⁹ World Urbanization Prospects. The 1999. P. 5.

³⁰ Ibid. P. 81, 87.

ленные предприятия сферы услуг. Именно мегагорода – крупнейшие национальные центры со столичными функциями и многие нестоличные города, но играющие в своих странах ведущую экономическую или иную роль, выступают как структурообразующие компоненты новых «зон центрального исторического пространства». Они входят в круг ведущих субъектов не только своих стран, но и всего мира, активно участвуя в процессах и системах, задающих направления и нормы развития современных обществ.

В то же время авторы монографии «Социальный облик Востока» пишут: «Хотя эти города представляют собой наиболее интересную и близкую к развитым странам грань социальной реальности Востока, но это далеко не вся реальность. Для понимания ее в полном объеме необходимо учитывать крайнюю пестроту масштабов и типов восточного города, социальную и этноконфессиональную неоднородность его жителей, их многоликость даже в крупных и современных городах, где почти везде высок удельный вес низших слоев, сохранивших полусельский характер, не прижившихся в урбанизированном пространстве и ищущих спасения от него в «возврате к истокам», традиции, религии, этноса, общины»³¹.

Многие отечественные и западные ученые и эксперты также отмечают своеобразную культурную и политическую «маргинализацию» развивающихся стран. Она связана с пробуждением к активной жизнедеятельности массовых слоев народа в переходных обществах, которые вливались в городское общество и политику со всем накопленным ими (и их предками) социально-политическим опытом, со всеми предрассудками и предубеждениями». Эксперты называют этот феномен «рурализацией» политики и культуры, в частности – из-за неспособности современных городов трансформировать на индустриально-капиталистический лад обширные массивы перетекающего в них из сельской местности населения. Трагизм подобной ситуации в том, что по форме это конфликт культур и идеологий. И в самом деле, развивающееся (переходное) общество не может существовать в рамках только одной из двух взаимоисключаю-

³¹ Социальный облик Востока. М., 1999. С. 153.

щих моделей – традиционности или современности, необходим их синтез. Для многих народов Запада традиционная культура: мифы, предания, символика, обряды, фольклор, гадания – ушла в основание культурно-исторических процессов, историческую память, оставшись важным и почитаемым наследием культуры. Но у народов Востока традиционная старина и соответствующие ей социальные связи, поведение и ментальность по-прежнему остаются «живой культурой», практикой и повседневностью бытия. Поэтому для дальнейшей интеграции в мировое глобальное пространство восточным странам необходимо не только преодолевать традиционную старину, но и включать ее в новую реальность. Так делают многие народы, стремящиеся сохранить свою самобытную культуру и национальную идентичность, независимо от уровня их развития. Наглядный пример – Япония и Сингапур. Япония – одна из ведущих и вторая по экономической мощи держава мира – в большей мере, чем другие страны сохранила свою традиционность, самобытную культуру и важные элементы государственного устройства с древности.

И все же, несмотря на сохраняющийся традиционализм и даже временами его активизацию, кумулятивным результатом последних 20 лет развития – прежде всего мегагородов – под воздействием глобальных тенденций, транснациональных корпораций, финансово-банковских сетей, интернационализации капитала, интенсификации услуг и телекоммуникаций было формирование в развивающихся странах «нового экономико-урбанистического ядра финансовой деятельности и услуг, которое приходит на смену промышленно-ориентированному ядру».

На исходе XX столетия сложилась новая мировая урбанистическая структура со своей иерархией, независимой от того, где территориально расположен город – на Западе или Востоке. Заявила о себе и новая категория городов – мировых центров с глобальными функциями, которые самостоятельно, автономно от своих государств, успешно участвуют в формировании нового мирового сообщества – информационного общества. В этом сообществе «пространство потоков» начинает доминировать над «пространством мест». В эту группу входят города Запада – Лондон, Нью-Йорк, Париж, Женева, Цюрих, а также города

Востока – Токио, город-государство Сингапур, Гонконг, Мумбаи, Сеул, Шанхай и др. Именно в них сосредоточена непропорционально большая доля ведущих инвестиционных банков, международных бирж и фондов, осуществляющих финансово-банковские и валютные операции по всему миру. Они являются главными представителями постиндустриального информационного развития, или, говоря иными словами, лидерами этого процесса. К этой категории относятся новейшие городские образования – кибергорода типа Силиконовой Долины, Бангалора, малазийского мультимедийного суперкоридора (объединяющего Сингапур, Малайзию, Индонезию). Это – высокотехнологичные центры инновационной, информационной индустрии, или, согласно терминологии Ч. Лэндри, «креативные города»³². Творческий потенциал, креативность и новаторство Силиконовой Долины, Лос-Анджелеса, Барселоны, «Третьей Италии» в Эмилии-Романье, продвинутых технологических анклавов, окружающих Токио или Бангалор, помогли создать им репутацию мирового масштаба, получить статус креативного центра.

В заключение можно сказать, что в данной статье прослежена и очень кратко изложена эволюция восточного города на всей пространственно-временной дистанции истории человечества, на которой происходили крутые исторические перемены и случались ошеломляющие повороты. На этих поворотах восточный город бывал лидером, но, утратив соответствующие позиции, становился зависимым, ведомым. Со второй половины прошлого века осуществляется «вхождение» стран Востока в категорию современных урбано-индустриальных стран. Естественно, в таком процессе активно участвуют города. Последние десятилетия демонстрируют, что наряду с большими трудностями имеются и немалые успехи в движении к современности. Восточные города, постепенно расставаясь с чертами и качествами, унаследованными от прошедших времен, становятся современными, а некоторые из них уже и сегодня входят в список мировых центров³³.

³² Лэндри Ч. Креативные города. М., 2005.

³³ World Cities beyond the West. Globalization, Development and Inequality. Cambridge, 2004.

РОЖДЕНИЕ ПРОСТРАНСТВА В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ ВАСТУВИДЬИ – ИНДИЙСКОЙ «НАУКИ О СТРОИТЕЛЬСТВЕ»

(по материалам пуран)

В Индии существует своя традиция знания, посвященного организации и украшению пространства зданий и их окружения. Истоки этой своеобразной теории архитектуры и изобразительного искусства уходят в глубь веков. Наиболее ранние упоминания о строительных ритуалах можно найти в отдельных главах и разделах в составе ритуальных текстов, таких как брахманы (VIII–V вв. до н.э.), шульбасутры и грихьясутры (ок. V в. до н.э.). Разделы о планировке домов и храмов есть и в астрологических трактатах, например – в сочинении Варахамихиры «Брихатсамхита» (VI в. н.э.). Подобные тексты встречаются также в тантрах, агамах и в других произведениях, содержащих описания разнообразных обрядов, в том числе и строительных.

Первоначально знание о строительстве и архитектуре считалось одной из дисциплин *шилпа-шастры* (науки о ремесле). Но постепенно оно вбирало в себя и другие разделы, так или иначе связанные со строительством, такие как планировка садов, создание алтарей, изобразительное искусство – живопись, скульптура, фресковая живопись, живопись на досках, графика и т. д. Позднее¹ появляются узкоспециальные трактаты, посвященные только строительству, живописи и скульптуре. В свою очередь, они могли включаться как части в более крупные религиозные произведения. Это можно увидеть на примере средневековых

¹Вероятно, в начале 1-го тыс. Точнее время появления подобных произведений установить не представляется возможным, так как в основном они дошли до нас в более поздних редакциях или же в переводах на тибетский язык.

пуран – колоссальных произведений, являющихся компендиумом индуистского знания, содержащих религиозные и ритуальные тексты, а также пересказ основных мифов, легенд, эпоса. В их составе важное место занимают научные дисциплины, в том числе «знание о строительстве», называемое в пуранах *вастувидья* (*vāstuvidyā*).

В данной статье будет использован достаточно поздний материал близких по тематике трактатов из «Матсья-пураны», «Гаруда-пураны» и «Агни-пураны», датируемых примерно VI–IX вв.

Архитектура – это зримое воплощение представлений о пространстве, и было бы логичным ожидать, что отрасль знания, связанная с ней, содержит в себе сведения о пространстве, его законах и особенностях. И действительно это так, однако содержание этой древней науки оказывается для современного читателя непривычным.

Для начала обратимся к термину *vāstuvidyā*. Его принято переводить как «архитектура», «зодчество», «наука о строительстве». Однако такой перевод не дает исчерпывающего представления о его значении. Сложное слово *вастувидья* (*vāstu-vidyā*) состоит из двух членов. Наиболее распространенным переводом первого члена – *vāstu* является «участок», «место». Чаще всего так называли участок для строительства или место, на котором стоит здание. Так могли называть и само здание, в особенности жилой дом. Слово *васту* могло обозначать и отдельную комнату, покой, какое-либо помещение. Второй член слова – *vidyā* переводится как «отрасль знаний», «наука» (от *vid* – «знать», «изучать» «понимать»). Таким образом, вастувидья – это наука о васту, т. е. наука об участках для строительства, домах, помещениях.

В пуранах вастувидья признается одной из важнейших отраслей знания. В них она предстает не столько наукой о строительстве, сколько наукой о пространстве и способах его освящения и гармонизации. Это выражается в том, что в пуранах в состав вастувидьи, помимо текстов, посвященных архитектуре и изобразительному искусству, входят описания многочисленных ритуалов, сопровождающих все этапы строительства, от выбора пригодного участка до освящения уже построенного здания и готовых сакральных изображений. Мало того, ритуаль-

ные части составляют бóльший объем текстов, чем строительные, и это свидетельствует об их чрезвычайной важности для авторов пуран. О самом строительстве на основе таких текстов можно судить только опосредованно, поскольку они содержат лишь общекультурные представления об устройстве мира и пространства.

Строительные обряды отличаются большим разнообразием и соответствуют различным стадиям развития ритуала: есть и архаичные, и типично средневековые. Объединяет их все то, что они, как правило, воспроизводят рождение нового мира, пространства, вселенной. Это связано с представлением о том, что любое строительство должно воспроизводить творенье мироздания и совершаться по его законам.

Наиболее древние представления такого рода нам демонстрирует обряд, который рекомендовалось совершать при выборе места для будущей постройки. Он состоял в том, что выбранный участок земли вспахивали и сажали зерна – так называемые семена всех основных видов². Их поливали и следили за тем, насколько они выросли на третьи, пятые или седьмые сутки. После этого решали, пригоден или непригоден участок для строительства. Наилучшей землей считалась та, где ростки самые большие. Землю, где они вырастали самые маленькие, рекомендовалось избегать (МП 253.17–18). Таким способом определялось не только плодородие участка, как, например, считает Капила Ватсыян³. С образом зерна у многих народов связываются представления о рождении новой жизни и возрождении после смерти (в России, например, до сих пор существует обряд, когда новобрачных обсыпают зерном). В. Я. Пропп, описывая обряды, в которых используются зерна, ярко и точно определил их значение: «Зерно обладает свойством надолго сохранять и вновь воссоздавать жизнь, умножая ее. Семя – растение – семя составляют извечный кругооборот, который свидетельствует о нескончаемости жизни. Путем еды к этому процессу приобща-

² *Sarvabijāni* («семена всех основных видов»). Вероятно, имеются в виду семена (или зерна) пяти видов – *pañcabijāni*, – наиболее часто используемые в ритуале.

³ Vatsyayan K. The Square and the Circle of the Indian Arts. New Delhi, 1983. P. 118.

ются люди»⁴. Подобные представления издревле существовали и в Индии. Мотив прорастания семян из земли здесь был напрямую связан с круговоротом перерождений, который в упанишадах называется «путем предков». В «Чхандогья-упанишаде» в его описании говорится, что предки, став туманом, превращаются в облако и проливаются дождем. Затем они рождаются здесь «как рис и ячмень, растения и деревья, сезам и бобы» (ЧхУп 5.10.6). В «Яджнавалкья-смити» процесс превращений представляется как цепь превращений некоего единого начала, называемого «высшим соком» (ЯС III.7.109). Этот круговорот можно описать так: домохозяин, посредник между предками и потомками, совершает жертвоприношение в огонь, оно вместе с дымом переносится на небо, возвращается в виде дождя и превращается в растения, а следовательно – в пищу, а затем становится мужским семенем, дающим жизнь новому человеку (ЯС III.71–72)⁵. Этап, когда единое начало превращается в дождь, возвращается на землю и произрастает как растения, которые становятся пищей, в ритуале можно воспроизвести только с помощью посадки семян и их поливки. Вероятно, это отголосок более древних обрядов, служивших для включения строящегося здания в общий круговорот жизни и священной жертвы.

Важным также представляется связь этого обряда с культом предков. Хорошая всхожесть зерен была показателем того, что обеспечена связь с предками, возвращающимися в виде растений, что, в свою очередь, считалось залогом благополучия, деторождения и успеха.

Ряд других обрядов при выборе участка для строительства также был связан с представлениями о «первоначалах» разного рода. Например, предлагалось произвести следующие процедуры, на первый взгляд, напоминающие анализ состава почвы. Сначала определяли цвет почвы. Светлая (*śvetā*) почва считалась

⁴ Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. СПб. 1995 (печ. по изданию: Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963). С. 26.

⁵ Подробнее см.: Романов В. Н. Историческое развитие культуры. Проблемы типологии М. 1991. С. 88–93; Тюлина Е. В. Растения в строительных трактатах пуран // Индия–Тибет. Текст и интертекст в культуре. М., 2017. С. 204–214.

благоприятной для брахманов, красная (*raktā*) – для кшатриев, желтая (*pitā*) – для вайшьев, черная (*kṛṣṇā*) – для шудр (МП 253. 11–12). Таким образом, цвет почвы считался важнейшим признаком, на основании которого решалось, для представителей каких сословий индийского общества (варн) на этом месте желательно строить дом.

Затем следовало попробовать землю на вкус. Для брахманов рекомендовалась земля сладкая на вкус (*madhurāsvādā*), для кшатриев – острая (*kaṭukā*), для вайшьев – горькая (*tiktā*), для шудр – вяжущая (*kaṣāyā*) (МП 253. 12–13).

Цвет и вкус – это характеристики земли, которые совсем не существенны для строительных работ, они важны лишь для того, чтобы решить, кто будет жить на этом месте. Можно предположить, что в основе таких «исследований» почвы лежат общекультурные представления. Первый анализ почвы производится согласно ее цвету. Для обозначения понятия «цвет» в пуранах используется санскритское слово *varṇa*. Оно обозначает и цвет, и варны – четыре основных сословия индийского общества. Иногда слово *varṇa* означает качество, характер чего-то, сорт – некую составляющую объекта, явления, позволяющую говорить о его месте в какой-нибудь классификации. Это может быть порядок букв, алфавит, ряд звуков. Важно и то, что иногда слово *varṇa* выступает как синоним слова *ruṇa* – форма. Это связано, прежде всего, с тем, что цвет, или окрашенность, лежит в основе материального воплощения и является его важнейшим признаком. В системе таких представлений цвет земли может быть показателем того, что на этом месте будет построено.

В индийской культуре, наряду с цветом, важнейшей характеристикой явления считался и вкус, на санскрите – *rasa*. Основное значение этого слова – «сок», «вкус сока». Так называлось в «Яджнавалкья-смирिति» уже упоминаемое единое начало – сок, подвергавшийся бесконечным циклам превращений. Термин *rasa* полисемантичен, в индийской культуре он может относиться к огромному количеству понятий, вплоть до эстетических. Например, так назывались эмоции или чувства в драме. В пуранах этим термином называются также некие первоначальные соки, вроде эссенций, лежащие в основе жизни. Это мы видим,

например, в «Гаруда-пуране» в главе, посвященной рождению человека (ГП 2. 22). Притом, этот термин относится, прежде всего, к жидкостям, которые представляют стихию воды в теле. Показательно, что иногда словом *раса* называется мужское семя.

Значение данного слова «вкус» тесно связано со значением «сок». Именно вкус показывает, какая первичная эссенция преобладает в данном явлении. То есть вкус (*раса*), так же, как и цвет (*варна*), имеет отношение к первичным принципам, первоосновам какого-либо явления.

Таким образом, определение вкуса и цвета почвы связано с выяснением того, какие «семена» содержит данный участок и что из них «вырастет». Однако трудно себе представить, что, например, все здания брахманов строились только на сладкой почве светлого цвета. Возможно, в пуранах описание этого обряда либо искусственно создано на основе представлений о том, каким должно быть идеальное поселение, либо является отголоском древних ритуалов, совершавшихся при строительстве. Например, в почву могли добавляться нужные ингредиенты или же перед строительством создавалась общая мандала, где присутствовали все четыре составляющие.

Кроме тех «исследований» почвы, о которых уже было сказано, в «Матсья-пуране» описывается еще одно: «Следует [вырыть] ямку, размером с локоть и всю целиком обмазать [навозом]. Для того чтобы исследовать землю, следует поместить растопленное масло в необожженную глиняную миску (сосуд) и зажечь четыре фитиля, [каждый из которых] должен быть расположен [в одной] из основных сторон света⁶. Каждая сторона, начиная с востока, соответствует по порядку [четырем] варнам. [Необходимо проследить, с какой стороны фитиль] вспыхнет [сильнее]» (МП 253.13–15). То есть, если следовать логике текста, если фитиль ярче горел с восточной стороны, то место было благоприятно для строительства дома для брахмана, если с юга – то для кшатрия, если с запада – то для вайшьи, если с севера – то для шудры. Далее в «Матсья-пуране» говорится, что васту назы-

⁶ Т. е. один фитиль должен соответствовать востоку, другой – югу, третий – западу, четвертый – северу.

вается *объединенной*⁷, если фитили со всех сторон вспыхивают быстро, т.е. происходит смешение всех цветов. «[Оно] благоприятно для всех варн, для [строительства и] домов, и дворцов» (МП 253.13–16).

Этот обряд основывается на традиционных представлениях об «идеальном городе». В основе «плана» этого города лежал квадрат, вернее, мандала квадратной формы – воплощение идеально организованного пространства. По основным сторонам света располагались хранители сторон света, так называемые *локапалы* (*lokapālāḥ* m.pl.), состав которых мог варьировать (см. табл. 3). Каждая сторона света имела свою цветовую символику, сходную с той, что мы наблюдаем в обряде определения цвета почвы. Самое известное описание идеального города мы находим в «Артхашастре»⁸, похожее описание есть и в «Агни-пуране» (АП 106). Согласно им, в зависимости от сторон света в городе располагаются постройки дворцов и храмов, здания различных служб и дома обитателей, относящихся к разным сословиям⁹. Обряд «испытания» земли с помощью фитилей, зажженных в ямке, был не столько исследованием пригодности почвы для строительства, сколько искусственным воссозданием образа идеального города. Вряд ли при реальном строительстве можно было строго следовать рекомендациям древних трактатов и возводить нужные здания только в рекомендуемой стороне города. Этот же обряд с фитилями дает возможность воспроизвести нужную ситуацию и ментально, и, в известной степени, визуально: горящие фитили показывают, принцип какой варны доминирует в данном месте и какое здание можно тут строить. Однако, поскольку также полностью присутствует и вся мандала, условно воспроизводятся и остальные части идеального города. Это было способом создать прообраз идеально организованного поселения. Строящееся здание, благодаря такому обряду,

⁷ *Sāmūhika* («объединенная»).

⁸ Индийский трактат о политике, относящийся к древности или раннему средневековью (вопрос о датировке до сих пор остается спорным).

⁹ Подробнее см.: Вигасин А. А. «Артхашастра» и ритуалистика (две главы из трактата о политике) // Древние культуры Восточной и Южной Азии. М., 1999; Тюлина Е. В. Храм, мир, текст. М., 2010. С. 44-49.

воспринималось как составная часть некоего гармоничного целого.

В «Агни-пуране» есть описание еще одного ритуала, воспроизводившего процесс рождение вселенной (АП 41.1-30). Он назывался *гарбхадхана* (*garbhādhāna* – досл. «зачатие»). Обычно этот термин употребляют для названия обряда жизненного цикла, исполнявшегося для обеспечения успешного зачатия. При строительстве ритуал гарбхадхана служил примером своеобразного «оплодотворения» земли, дающего начало возведению здания.

В основе этого обряда лежал особый ритуал закладки и освящения восьми кирпичей, который рекомендовалось совершать ночью. Как и большинство жертвенных предметов, кирпичи должны были соответствовать определенным критериям: быть хорошо обожженными и иметь «благоприятные размеры», т. е. их длина должна была составлять 12 *ангулов*¹⁰, а ширина и толщина – 4 ангула. Если же строительство велось из камней, то они должны были быть размером в *кару*¹¹, которая как мера длины была равна расстоянию от кончиков пальцев до локтя, или длине в 24 ангула. В жертвоприношении использовались сосуды, основными из которых были девять горшков, сделанных из меди. Горшки наполнялись разными видами жидкости: водой, «*пятью едкими*»¹², водой с лекарственными травами, ароматной водой. Все это подносили вместе с золотом, рисом, ароматным сандалом. Восемь горшков (*kumbha*) расставляли согласно восьми сторонам света. Совершали восемь возлияний растопленного масла (*āhuti*) и восемь заключительных подношений топленого масла, произнося соответствующие мантры (АП 41.10).

¹⁰ Ангул (*aṅgula*) – мера длины, букв. «палец». Определяется как ширина средней фаланги среднего пальца мастера или заказчика скульптуры.

¹¹ Кара (*kara*) – букв. «рука», мера длины, в нашей традиции называемая локоть.

¹² *Pañcakaṣāya* («пять едких») – в АП 95.34 объясняется, что это «эликсир (*kaṣāya*) из коры пяти [деревьев]: няяродхи, ашваттхи, чуты, джамбу...». В текстах могут упоминаться и другие растения. Слово *kaṣāya* может обозначать любое лекарственное средство – микстуру, отвар, сок, вещество красного цвета, а также имеющее острый, вяжущий или едкий вкус. Часто так называют эликсир, который приготавливают, отваривая одну часть лекарственного средства в четырех, восьми, или шестнадцати частях воды.

После искупительных обрядов (*prāyaścitta*) следовали жертвоприношения: сезам, мясо, топленое масло клали в каждый горшок, а затем главный жрец, обратившись лицом на восток, должен был сделать «обмазывание по восьми сторонам и разместить один камень и горшок в середине и по порядку [всех] божеств» (АП 41.12–13). Затем жертвовались так называемые девять сокровищ Куберы (см.: АП 41.12–13). Упоминание Куберы закономерно, потому что он – божество подземных недр, а описываемый ритуал связан с почитанием земли и ее богатств. Для проведения гарбхадханы в земле делалась ямка – имитация лона – шириной в 12 ангулов и глубиной в четыре ангула, т.е. соразмерная размеру кирпичей. Кирпичи раскладывали по порядку, согласно сторонам света, начиная с востока и кончая северо-востоком. Поскольку важно было обозначить центр пространства, в середине участка тоже помещался закладной кирпич. Таким образом, на самом деле кирпичей было не восемь, а девять.

Каждому кирпичу соответствовала своя богиня и все вместе они образовывали мандалу богинь, обеспечивающих благоденствие и удачу. Богини присутствуют в обряде неслучайно. Кирпич на санскрите обозначается словом женского рода – *iṣṭakā*. Это слово оказывается созвучным слову «желаемое» (*iṣṭa*), что обыгрывается в тексте. Центральное место среди богинь занимала Ануграха¹³, ее помещали в середине со словами: «О дочь мудреца Ангираса¹⁴, небитый, неврежимый, полнотелый кирпич! Даруй мне желаемое! Я устанавливаю тебя!» (АП 41. 16–18). После всего этого совершался ритуал гарбхадхана.

Сверху горшка, находящегося в центре, мысленно помещали богиню Падмини¹⁵ и Владыку богов, а в ямку жертвовали глину, цветы, минералы, драгоценные камни, металлы, оружие хранителей сторон света¹⁶. Саму богиню земли почитали в мед-

¹³ Ануграха (*anugrahā*) – букв. «Милостивая».

¹⁴ Ангирас (*aṅgiras*) – один из десяти прародителей человечества. Его относят к семи великим мудрецам, считают посредником между богами и людьми и одним из авторов ведийских гимнов.

¹⁵ Падмини (*padmini*) – букв. «Лotosовая».

¹⁶ Видимо, имеются в виду так или иначе воспроизводимые в ритуале иконографические атрибуты локапал, например, петля – атрибут Ямы.

ном сосуде в форме лотоса. При этом произносили молитву богиням, соотнесенным с кирпичами, которая начиналась такими словами: «О, единственная владычица всех живых существ, украшенная рядами гор! О, окруженная океанами. Пребывая в этой утробе (ямке)! О, радостная, дочь Васиштхи¹⁷, приноси радость вместе с *васу*¹⁸ и потомками!» Кончалась же молитва так: «О, приносящая благоденствие, богиня, дочь потомка Бхригу¹⁹! Возрадуйся в [этом] доме! О, управляющая хранителями местности, хранителями поселения, хранителями дома! Ради блага людей и других [существ] стань той, что умножает [количество домашних] животных!» (АП 41. 21–28).

Оплодотворение утробы заканчивается тем, что ямка окропляется коровьей мочой и туда закладывается кирпич. Сверху делается так называемое основание, или алтарь, на котором совершаются подношения (АП 41. 28–32). В тексте этот обряд называется строительством «жилища из восьми кирпичей для бога». Заслуга от его выполнения приравнивается к заслуге от строительства обширного здания (АП 41.34–35).

Все вышеописанные обряды так или иначе воспроизводят процесс рождение новой жизни, которая должна воплотиться в появлении нового здания. Это мы наблюдаем и в самом важном обряде, предшествующем строительству, называемом *васту-пуджей* (*vāstu-pūjā*). Для ее совершения вычерчивалась васту-мандала, на которой мысленно размещались образы 45 богов. В пуранах предлагалось использовать одну из двух васту-мандал. Они обе квадратные: мандала *мандука* (*maṇḍūka*), состоящая из 64 маленьких квадратов, по 8 с каждой стороны (см. табл. 1), и мандала *парамашайика* (*paramaśāyika*), состоящая из 81 квадрата, по 9 квадратов с каждой стороны (см. табл. 2). Они напрямую в строительстве не использовались и служили для освящения места будущего строительства.

¹⁷ Васиштха (*vasiṣṭha*) – букв. «Самый богатый», легендарный мудрец, владелец коровы, исполняющей желания. Считался домашним жрецом царей солнечной династии и автором многих ведийских гимнов.

¹⁸ Васу (*vasūḥ* m. pl.) – класс из восьми божеств.

¹⁹ Бхригу (*bhṛgu*) – знаменитый мудрец, один из Праджapati (*prajāpati*), прародителей человечества.

Эти мандалы обладают сложной структурой, с которой связывались в индийской культуре сложнейшие представления о мироздании²⁰. Отмечу, что в квадратах и той, и другой мандалы располагались 45 божеств, занимавших определенные, установленные для них места. В центре обеих помещался Брахма – бог-творец, прародитель всего сущего. Божества являлись одновременно и хранителями соответствующих участков, и персонализациями различных элементов и стихий, например, Акаша (пространство), Ваю (ветер), Агни (огонь), Апа (вода), а также Бхригу (Земля). Здесь же размещались и солнечные боги, такие как Сурья, Савитар и т. д., бог луны Сомы, а также представители мира богов, асуров, предков, гандхарвов, нагов. В целом мандалы представляли собой некий прообраз вселенной, называемый «яйцом Брахмы», из которого возникло мироздание во времена «первичного творения»²¹, т. е. васту-мандалы в строительстве выступали в роли прообраза не только здания, но и заключенной в нем вселенной.

В данной статье я хочу подробнее остановиться на двух обязательных качествах этой мандалы – ее квадратной форме и строгой ориентации согласно сторонам света. Это важнейшие, взаимосвязанные характеристики образа пространства, буквально пронизывающие весь текст, посвященный строительству.

Основой квадратной формы являются стороны света, которые можно точно определить благодаря движению солнца: восток (восход солнца), запад (заход солнца), юг и север. Они являются своеобразными «скрепами» мира, согласно древнеиндийским и средневековым представлениям приносят в него стабильность и порядок. О подобных представлениях В. В. Вертоградова говорит так: «...кардинальные точки, где поднимается и садится солнце, т. е. осуществляется контакт земли с небом, фиксируют землю. Земля, находящаяся в объятиях неба, удерживается в определенном положении, становится упорядоченной. Такая земля представляется четырехугольной. В «Ригведе» она

²⁰ См.: Тюлина Е. В. Храм..., 2010. С. 18–33.

²¹ См.: ВП I.2.51–52. Вишну-пурана / Пер. с санскрита Т. К. Посовой. СПб., 1995. С. 17–18.

называется четырехточечной (*чатуссракти*) (X.5.8.3)»²². Васту в качестве места для жилья является такой упорядоченной, четырехугольной землей. Здесь важны восемь направлений: сами стороны света и промежуточные – северо-восток, северо-запад, юго-запад и северо-запад. Такой образ пространства присутствует в той или иной степени во всех обрядах, связанных с вастувидьей.

Упрощенном варианте этого пространства было упоминаемое нами «жилище из восьми кирпичей». Закладка на месте возводимого здания восьми кирпичей, расположенных согласно сторонам света, делала выбранный участок земли строго сориентированным в пространстве. Тем самым он превращался в некое укрепленное, упорядоченное место, выделенное из хаоса. В виде кирпичей, олицетворявших будущее благоденствие и успех, в «утробу» этого участка закладывался «зародыш» нового здания. В ритуале для того, чтобы «породить» некое пространство, следует определить его границы, в противном случае оно не возникнет. Большое внимание в текстах вастувидьи уделяется правилам прорисовки квадратной мандалы и делению ее на маленькие квадраты (*нады*).

Квадратная форма в традициях многих народов связывается с числом «4». В. Н. Топоров, изучавший символику этого числа преимущественно у индоевропейских народов, пришел к выводу, что «число '4' преобразует статическую целостность, крепость, идеально устойчивую структуру, полное всего реализующуюся в горизонтальном плане вселенной. С этой особенностью числа '4' связано его использование в мифах о сотворении Вселенной, о ее горизонтальной структуре, о правилах ориентации в ней (4 стороны света, 4 направления, четверка богов или четырехипостасные божества-стражи, далее – 4 времени года, 4 века, 4 основных элемента и т. п.)»²³. В вастувидье число «4» чаще всего соотносится с божествами, стражами сторон света, называемыми в индийской традиции локапалами.

²² Вертоградова В. В. Архитектура // Культура Древней Индии. М., 1975. С. 300.

²³ Топоров В. Н. К семантике четверичности (анатолийское **теу-* и др.) // Исследования по этимологии и семантике. Т. I/ М., 2004. С. 302.

Из двух описываемых в пуранах строительных мандал с этим числом «стабильности» больше всего связана мандука-мандала, состоявшая из 64 маленьких квадратов (4×4×4). Неслучайно ее пространство считалось более сакральным по сравнению с парамашайика-мандалой из 81 квадрата. Чаще всего именно она рекомендовалась для строительства храмов и даже противопоставлялась парамашайике, рекомендуемой для светского строительства.

Мандала вычерчивалась таким образом, что четыре стороны будущей постройки соответствуют четырем сторонам света, а углы – промежуточным сторонам. В ней мысленно размещались хранители сторон света. В создании пространства мандалы они играли такую же роль, что и кирпичи в обряде гарбхадхана. Четыре из них, охраняющие восток, запад, север, юг, «укрепляли» основные направления. Вероятно, именно расположение четырех локапал является наиболее древним прообразом васту-мандалы. При этом в разных источниках локапалами называются разные боги. Неизменным остается только царь мира мертвых Яма – хранитель юга, стороны смерти. На востоке очень часто, например, в «Агни-пуране», указывается бог Индра²⁴, на западе – Варуна, на севере – Кубера. Они соотносятся со сторонами квадрата, повернутыми к основным сторонам света. Углом же квадрата, направленным в промежуточные стороны, соответствуют еще четыре охранных божества, возможно, добавленные к первым четырем в более позднее время.

В «Артхашастре» (КА II.4.19) называются такие стражи пространства: на севере – Брахма, на востоке – Индра, на юге – Яма, на западе – Сенапати²⁵. Локапалы в текстах могут перечисляться тремя способами – начиная с севера, либо с северо-востока или с востока. Упомянутое описание идеального города в «Артхашастре» (КА II.4.6–15) начинается с севера. В исследуемых пуранах самой благоприятной стороной света считается восток, поэтому местоположение божеств описывается, начи-

²⁴ *Индра (Indra)* – владыка богов в ведийской традиции, в индуизме – владыка небесной сферы, бог грозы и бури.

²⁵ *Сенапати (Senapati)* – букв. «военачальник». Может быть эпитетом бога войны Сканды.

ная с востока. В качестве хранителей сторон света могут называться следующие боги: на востоке – солнечное божество Сурья, или Рави; на юге – Яма, на западе – божество воды Варуна, или Джаладхипа (лишь в ГП – Ганадхипа, т. е. Ганеша); на севере – Сома. В промежуточных направлениях могут помещаться: Шикхин (это либо Иша, либо Агни) – на северо-востоке; Ваю или Агни (он же Вахни) – на юго-востоке; божественные прародители Питары (Питригана, или Питридева) – на юго-западе; Рога – на северо-западе. В текстах пуран в подобных перечислениях богов много разночтений. В одной «Матсья-пуране» мы находим четыре разных описания строительной мандалы. В любом случае каждое направление оказывается «укрепленным» своим защитником. Напомним, что основной квадрат мандалы делился на маленькие квадраты и в них располагалось в общей сложности 45 богов, что обеспечивало защиту не только сторон и углов, но и всего пространства. Они располагались следующим образом: 32 бога – в квадратах, примыкающих к сторонам большого квадрата, а 13 богов – в квадратах, которые находятся внутри. Одинаковое число богов содержат и мандука-мандала, и парамашаика-мандала. Однако боги занимают разное количество квадратов, а иногда и половину квадрата. Такие мандалы из 45 божеств, ответственных за определенный участок пространства, приходят на смену более ранним мандалам из четырех и восьми защитников. Разночтения в описаниях васту-мандал показывают, что их состав и расположение варьировали в зависимости от традиций религиозных школ и были не столь устоявшимися по сравнению с первоначальной мандалой локапал.

Более древнюю мандалу по текстам пуран можно восстановить, исходя из названий сторон света, в которых присутствуют имена божеств – хранителей основных направлений. Например, в «Гаруда-пуране» местоположение на северо-востоке обозначается как «на стороне Ишаны» (*iśāne*) (ГП 1.46.1 и далее в главе), на юго-западе – как «на стороне Ниррити» (*nairrte*), богини или демоницы, которую там помещают (ГП 1.46. 2,15), на юго-востоке и северо-западе – «в сторонах Агни и Анилы», т. е. «в сторонах Огня и Ветра» (*agnyanile*) (ГП 1.46.2), на севере –

«в стороне Куберы» (*kauveryūām*) (ГП 1.46.2 и 14), на западе – в «стороне Варуны» (*vāruṇyām*) (ГП 1.46.15 и 32). Восток часто называется стороной Индры, а юг – стороной Ямы. Такие обозначения сторон света были общеупотребительными и часто встречаются в древних и средневековых текстах (см. табл. 3).

При этом каждое божество имеет несколько имен и эпитетов, которые также могут использоваться для названий сторон света. Так направление на север может обозначаться через любые эпитеты Куберы, хранителя богатства, например, «в стороне Дающего Богатосостояние» (*dhanade*) и «в стороне Дающего Богатство» (*arthade*) (ГП 1.46.32 и 33). Часто вышеперечисленные названия используются для описания местоположения божеств васту-мандал. При этом боги, чьими именами названы стороны света, в самих васту-мандалах могут отсутствовать или находиться в совершенно других направлениях. В подобных описаниях нагромождение имен и эпитетов как бы зашифровывает смысл текста, делает его труднодоступным для непосвященных в тайны науки вастувиды.

С помощью васту-мандалы «порождалось» пространство, к которому неприменимы такие характеристика, как пустота и бесконечность. Его место, границы и центр были строго определены, оно было густо «населено» божествами и мифологическими персонажами.

Материальная наполненность пространства мандалы подчеркивается также ее соотнесенностью с антропоморфным образом. Он называется Васту-пурушей и, согласно пуранам, изображается в виде сидящей фигуры, вписанной в квадрат так, что голова его оказывается на северо-востоке, а стопы сложенных ног на юго-западе (см. табл. 4). Его голова, тело, руки и ноги заполняют весь квадрат, благодаря чему мандала обретает телесность. В. В. Вертоградова считает, что такое расположение фигуры достаточно позднее, первоначально она изображалась в полный рост. Это вполне возможно, так как известно, откуда пришел этот образ. Его происхождение связано с древней системой огненных алтарей, один из которых (ахавания) был квадратным. Сторона квадрата должна была равняться одному *пуруше* (букв. «человеку»), т. е. росту жертвователя, измеряе-

мому от пяток до корней волос. Считалась, что это та же самая величина, что ширина расставленных в стороны рук. Иначе эта мера длины называлась *вьяма*. Величина этого квадрата лежала в основе расчета площади других алтарей, в том числе и круглого. При этом площадь всех алтарей должна была оставаться одинаковой и равняться одному «квадратному» пуруше, или вьяме.

При создании строительной мандалы заполнявшая ее фигура человека показывала, что здание соразмерно прародителю вселенной – Пуруше. Это отсылает нас к еще одному мифу о творении вселенной, известному из «Ригведы», где описывается возникновение мира и человеческого общества из тела гигантского Первочеловека (РВ X.90). Антропоморфный образ Пуруши вписывался в основном в мандалу из 81 квадрата – парамашайику, которая рекомендовалась для строительства светских зданий. Однако и парамашайика, и мандука в текстах пуран назывались пуруша-мандалами, т. е. и в той, и в другой мандале изображался Пуруша.

Как уже упоминалось, васту-мандалы служили не для строительства, а для совершения особого ритуала – васту-пуджи. Почитание богов васту представляло собой грандиозное жертвоприношение, во время которого каждому богу на определенных квадратах (*падах*) подносилась своя пища и жертвенные предметы²⁶. При этом все пространство мандалы оказывалось охваченным подношениями. Как правило, в текстах перечисляются жертвоприношения богам, начиная с северо-востока: сначала богам на внешней стороне квадрата, затем богам, находящимся внутри мандалы, начиная с малых квадратов, примыкающих к угловым, затем богам, находящимся вокруг Брахмы, и последнему – самому Брахме. Совершались и подношения вне мандалы, которые предназначались менее значимым мифологическим существам: демоницам и демонам, предкам и различным духам.

²⁶ В качестве подношений использовалось огромное число различных веществ, продуктов, жертвенных предметов и т. д. См. таблицу, где все они представлены с указанием имен богов, которым они предназначались: Тюлина Е. В. Храмы..., 2010. С. 60–61.

Внимание к васту-пудже в текстах, посвященных строительству, свидетельствует о важности, которая придавалась ей при создании архитектурных объектов. Если само здание представлялось как некое материальное «тело», то ритуал васту-пуджи как бы вдыхал в него жизнь, душу. Он играл такую же роль, как обряд проращивания зерен на месте будущего строительства, однако таких «зерен» в нем оказывается огромное количество. В мировоззренческом аспекте этот обряд интересен тем, что в его основе лежит телесно-пространственный принцип, с которым в древности и средневековье связывался образ мира. Вспомним, что в васту-мандалу вписывалась фигура человека, и все ее квадраты, в которых приносились подношения, соотносились с частями тела.

Антропоморфный образ оказывался составленным из различных жертвенных объектов, преимущественно пищи: злаков и изделий из них, плодов, топленого масла и молочных продуктов, мяса, сладостей. Из всех этих подношений складывается полная картина мира. Ее составляет целый ряд «наборов» жертвоприношений, с каждым из которых связывается представление о целостности. Например, набор из всех зерен, или набор из пяти драгоценных камней, или так называемые пять веществ от коровы» (молоко, кислое молоко, масло, моча и навоз). Напомним, что корова в Индии – священное животное и считается воплощением Вселенной. В обряде могли быть использованы все виды растений – травы, кустарники, деревья, культурные растения (злаки, овощи, фрукты). При этом был представлен весь цикл их жизни: зерно, побег, цветок, плод. В мир васту-пуджи входят и представители разных типов фауны, так как используется мясо животных, птицы и рыбы. Подношения состоят из всех видов веществ – жидких, твердых, газообразных (запахи благовоний). В тексте часто подчеркивается, какого цвета должны быть подносимые объекты: желтый флаг, синие ткани, все красные вещества, так называемое «подношение черного». Пища же, используемая в обряде, состоит из сырых, вареных, жареных, печеных продуктов. Она представляет собой мир полноты вкусов (горького, вяжущего,

острого, сладкого). В начале статьи уже говорилось о важнейших для индийской культуры представлениях о вкусе (*раса*) и цвете (*варна*) – своеобразных первоосновах любых явлений мира.

Таким образом, мы видим, что все обряды, совершавшиеся во время поиска и освящения участка для будущего строительства, так или иначе воспроизводили процесс возникновения нового мироздания с его обитателями. Большая их часть была связана с представлением о гармоничном мире, изображавшимся в виде квадрата с четко определенными границами, сориентированными по сторонам света. В трактатах по строительству, вошедших в пураны, все эти представления оказались воплощены в васту-мандале, как раз представляющей собой квадрат, в свою очередь поделенный на малые квадраты. Представлялось, что все пространство мандалы было заполнено божествами, ответственными за определенный участок. Кроме того, все ее части соотносились с частями тела антропоморфного образа – Васту-пуруши.

Такое пространство и мандала, его изображающая, становится в текстах вастувидьи универсальной структурой, с помощью которой объясняется все: расположение структурных элементов здания, комнат, башенок, пристроек, окон, дверей. Служит она и для объяснения того, как надо искать место для строительства, как рассчитывать пропорции постройки, как планировать город, какие помещения целесообразно создавать в разных частях здания. Кроме этого, она присутствует и в текстах, напрямую не связанных со строительством: в описаниях различных обрядов; в классификациях подношений; в главах, посвященных поиску деревьев, которые можно срубить для строительных целей; в рекомендациях, какие растения следует посадить вокруг дома и как это надо делать.

Можно сказать, что согласно сложившимся в Индии традициям васту-мандала позволяла организовать не только пространство, лежащее в основе строящегося здания, но и структурировать текст, который посвящен вастувидье. Надо отметить, что в трактатах по вастувидье, входящих в состав пуран, собран

огромный объем материала, группирующийся вокруг темы строительства. Подобно самим пуранам, эти трактаты представляют собой огромные компиляции из более древних текстов: шиваитских и вишнуитских произведений, религиозных и ритуальных текстов, медицинских, математических, астрологических, научных и эстетических трактатов. При этом текст приобретает большие объемы, становится аморфным, лишенным видимой структуры. Представления о пространстве, воплощенные в васту-мандале, являются чуть ли не единственным в вастувидье, что объединяет самый разнообразный материал.

Пытаясь осмыслить непривычную нам логику построения такого текста, начинаешь понимать, что связывает строительные трактаты с другими частями пуран, посвященными иной тематике. Например, присутствие антропоморфного образа пуруши в васту-мандале позволяет рядом со строительным текстом поместить медицинский трактат. Использование драгоценностей и камней для подношений при пудже дает возможность включить в состав пураны трактат, посвященный минералам. Представление о том, что в мандале находится огромное количество богов, позволяет вставлять в произведение целые мифологические циклы и т. д. Это свидетельствует о том, что в основе васту-мандалы лежат мировоззренческие принципы, общие для индийской культуры.

Список сокращений

- АП – «Агни-пурана»
- ВП – «Вишну-пурана»
- ГП – «Гаруда-пурана»
- КА – «Артхашастра»
- МП – «Матсья-пурана»
- РВ – «Ригведа»
- ЯС – «Яджнавалкья-смирिति»

восток							
1. Шик-хин	2. Парджанья					7. Бхригу	8. Акаша
32. Дити		3. Джайнта	4. Кулиш-юдха	5. Сурья	6. Сатья		9. Ваю
31. Адити							10. Пушан
30. Сарпа		33. Апа	37. Арьяман		34. Савитра	11. Витатха	
29. Сом		44. Апаватса	45. Брахма		38. Савитар	12. Грахакшетра	
28. Бхаллата		43. Притхивидхара			39. Вивасвант	13. Яма	
27. Мукхья		36. Рудра	41. Митра		35. Джая	14. Гандхарва	
		42. Раджакшма			40. Вибудхадхипа		
26. Ахи		22. Асура		21. Ганадхипа	20. Пушпадант	19. Сутрива	15. Бхригураджа
25. Рога							16. Мрига
24. Пада	23. Шеша					18. Дауварика	17. Питригана
запад							

Таблица 1. Мандука-мандала (Гаруда-пурана I.46.19–20).

**Глава 3. Рождение пространства в представлениях
вастувиды – индийской «науки о строительстве» (по материалам пуран)**

восток								
1. Иша	2. Пар- джанья	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.
32. Дити	33. Апа	Джаянта	Кулиш- аюдха	Сурья	Сатья	Бхригу	34. Савитра	10. Пушан
31. Адити		44. Апа- ватса	37. Арьяман			38. Савитар	11. Витатха	
30. Сарпа		43. Притхви- дхара	45. Брахма (13)			39. Вивас- вант	12. Грахакшетра	
29. Сом							13. Яма	
28. Бхаллата							14. Гандхарва	
27. Мукхья		42. Раджа- якшма	41. Митра			40. Вибудха- дхипа	15. Бхригураджа	
26. Ахи	36. Рудра	23. Шеша	22. Асура	21. Гана- дхипа	20. Пушпа- данта	19. Сугрива	35. Джайя (3)	16. Мрига
25. Рога	24. Пада						18. Даува- рика	17. Питри- гана
запад								

Таблица 2. Парамашайика-мандала (Гаруда-пурана I.46.3–10)

ХРОНОТОП ТРАДИЦИОННО-БЫТОВОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА: ВОЗМОЖНОСТИ ОПРЕДЕЛЕНИЯ

Историография этнографического изучения пространства и времени культуры позволяет выделить два подхода к их изучению: обращение к концепции хронотопа и раздельное рассмотрение пространства и времени. Понятие хронотопа, разработанное в философских исследованиях физической картины мира, трансформированное для естествознания А. А. Ухтомским и введенное в гуманитарные науки М. М. Бахтиным «почти как метафора понятия математического естествознания»¹, в этнографических исследованиях не получило широкого развития. Предложенная трактовка: «Хронотоп есть определенная форма ощущения времени и определенное отношение его к пространственному миру»², – воспринимается как утверждение того, что в культуре понятия «пространство» и «время» имеют отличия от тех, которые составляют универсум мира, и что они различаются в локально-культурных средах. Так, можно принять, что хронотоп земледельца отличается от хронотопа охотника, освоенное пространство от неосвоенного, а культурное время (*tempus*) отличается от природно-космического (*chronos*)³. При этом нельзя

¹ Гоготишвили Л. А. Варианты и инварианты М. М. Бахтина // Вопросы философии. 1992. № 1. С. 132–133. Иванов В. В. Значение идей М. М. Бахтина для современной семиотики // Ученые записки Тартуского университета. Тарту: 1973. Вып. 6. С. 5–44.

² Бахтин В. В. Вопросы литературы и эстетики. М.: 1975. С. 234–275; Он же. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 329 и след.; Никитина И. П. Хронотоп М. Бахтина как тип художественного пространства литературного произведения // Философские исследования. 2004. № 1. С. 221–234.

³ Тишков В. А. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003. С. 260–267.

не признать, что и работы М. М. Бахтина, и ставшие классикой описания хронотопа традиционных обществ, данные А. Я. Гуревичем в книге «Категории средневековой культуры»⁴, не сделали концепцию хронотопа популярной. Причина, очевидно, в том, что прямое этнографическое изучение бытовой культуры дает слишком мало наблюдений, подтверждающих зависимость пространства и времени на бытовом материале. Рассмотрение их как хронотопа возможно либо на материалах фольклорного памятника (а лучше литературного), или на уровне научного исследования. Большие успехи сторонников семиотического подхода в этнографии были достигнуты потому, что «предметом изучения у них чаще являлось пространство в мифе, бытине, сказке, эпосе, авторском художественном произведении, искусстве»⁵.

Отечественная наука демонстрирует большой интерес к конкретным этнически-бытовым формам пространства и времени, отмеченный публикациями⁶ и форумами ученых⁷. Распространенным является подход, при котором пространство и время культуры рассматриваются отдельно, что в результате было

⁴ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984.

⁵ Тишков В. А. Указ. соч. С. 281, 303.

⁶ Байбурин А. К., Левинтон Г. А. К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе // Русский народный свадебный обряд. Л., 1978. С. 89–108; Бгажноков Б. Х. Очерки этнографии общения адыгов. Нальчик: 1983. С. 22–52; Жуковская Н. Л. Пространство и время в мировоззрении монголов // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. М., 1986. С. 118–131; Она же. Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1998; Замятин Д. Н. Культура и пространство. Моделирование географических образов. М., 2006; Карпов Ю. Ю. Джигит и волк. СПб., 1996; Он же. Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб., 2001. Он же. Взгляд на горцев. Взгляд с гор. Мировоззренческие аспекты культуры и социальный опыт горцев Дагестана. СПб., 2007; Традиционное мировоззрение тюрков южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С. Новосибирск, 1988; Календарь в культуре народов мира. М., 1993.

⁷ Пространство и время в архаических культурах. (Материалы коллоквиума, проведенного в г. Звенигороде Центром цивилизационных исследований Института Африки РАН 29–31 октября 1991 г.). М., 1992. Традиционная этническая культура и народные знания. Материалы Международной конференции. Москва 21–24 марта 1994. М., 1994; Время и календарь в традиционной культуре: Тезисы докладов Всероссийской научной конференции. СПб., 1999; III Конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы докладов. М., 1999; IV Конгресс этнографов и антропологов России. М., 2001.

проделано и в названной выше монографии А. Я. Гуревича. Нам же представляется плодотворной попытка рассмотреть эти свойства культуры на бытийном уровне, все же в их связи, и полагая, что рассматриваемая нами структура не совсем то, что является пространственно-временным универсумом физического мира, и не то, что представляет собой хронотоп фольклорного текста.

Тесная зависимость времени и пространства культуры просматривается в наблюдениях, ограниченных метрологией расстояния, когда дистанции оценивались временем, затраченным на их преодоление в зависимости от вида транспортного средства. Для Северного Кавказа такие оценки создавались передвижениями пешего человека, всадника, арбы, пастуха с отарой овец. В результате складывались меры – «пока конь доскачет», один день пути путника, всадника и т.д. Принцип измерения расстояния не являлся оригинальным, его можно считать типичным для народной метрологии: своеобразие создавали используемые транспортные средства и их возможности в соответствии с рельефом местности. Фактические наблюдения, в свою очередь, дают основание для вывода о том, что мерилками расстояния выступали не время, затраченное на дорогу, и тем более не скорость передвижения, а качество транспорта, дававшего возможность успеть в нужное место, дойти до темноты, пройти важные отрезки пути. Специфика гор состояла еще и в том, что досягаемость объектов определялась не линейным расстоянием до них, а временем и усилиями, которые тратились на дорогу при движении вверх и вниз, вперед и назад.

Наметились два вывода: во-первых, смысл бытового отношения к образованию/осознанию пространства и времени культуры, или иначе – основаниям традиционной метрологии/хронометрии, состоит в качественных оценках свойств мира, переводимых для наглядности в меры и единицы измерения, во-вторых, общие приемы пространство- и времяобразующей деятельности опосредуются местными культурными факторами (культура как форма внебиологической адаптационно-адаптирующей деятельности), с необходимым добавлением, корректируемая ментальными установками).

Общими принципами хронотопической деятельности (формирование бытового хронотопа) можно назвать придание физическим свойствам мира качеств своего пространства и времени, в своем мире формируется его структура с взаимопереходящими свойствами реальности/виртуальности, структуре предлагается ритм (соорганизованное пространство социума, временные ритмы жизнедеятельности), восприятие деталей хронотопа при помощи сконструированных аналогов. В пространстве миру предлагаются модули его освоенности – пространство жилища и размеры его деталей, в архитектурном памятнике объединенные соразмерностью, в лишенном свойств архитектуры – топосы, в земледелии – участки обработанной земли, либо измеренные, либо оцененные по затратам труда и полученному урожаю. Во времени используются природные ритмы циркадианные (суточные), циркасептиадные (недельные), циркавигинтидианные (20–23 дня), циркатригинтидианные (28–33 дня), циркаануальные (годовые) и далее, а также ритмы, связанные с циклами хозяйственной деятельности, малыми (менее суток, несколько часов) и большими (несколько суток или несколько сезонов). В целом одомашнивание времени привело к созданию календаря, однако последний был не единственным, хотя и особо впечатляющим результатом адаптации внешнего неподконтрольного свойства материи. Менее ярко было привлечение для контроля за временем длительности любого процесса, находившегося в сфере труда или быта.

Факторами, влиявшими на построение хронотопа бытовой культуры, были характеристики хозяйственно-культурного типа, т.е. особенности ландшафта, компоненты хозяйства и бытового уклада. Для народов Северного Кавказа это, прежде всего, деятельность в условиях крайней смены по вертикальной зональности ландшафтных зон гор, предгорий и равнин в циклах отгонно-пастбищного овцеводства и ведение хозяйства в местностях с избыточной изменчивостью рельефа (горное земледелие, альпийское скотоводство). Следующим обстоятельством являлось ведение хозяйства за пределами селитьбы и на разбросанных наделах малой площади и иррегулярных очертаний, что было вызвано, в первую очередь, малоземельем

в горах. Все сельскохозяйственные угодья в горах формировались в процессе их освоения. Получалось так, что ежегодно земля заново отвоевывалась у дикой природы: весной земледельцам в лесистых районах предгорий приходилось вырубать кустарник, а в высокогорных – убирать камни. Граница неосвоенного и окультуренного пространства обнаруживалась как следствие человеческой деятельности, но не как линия, очерчивающая какую-либо площадь, поэтому отсутствовали представления и о мерах площади, и о самом измеряемом двухмерном пространстве.

Такой хозяйственно-культурный тип был соотнесен с пространством, вся культурная составляющая которого была образована из отдельных, не связанных между собой локусов/топосов, притом что они были объединены принадлежностью к семейной или сельской общине. В результате нормой было отсутствие как цельности, так и геометричности физического пространства, вместе с этим утрачивалось и значение границ, в том числе и линии горизонта. Горный рельеф был настолько сложен и многообразен, что на местности присутствовало большое число визиров. В силу многочисленности их использовали не столько в целях пространственного ориентирования, а чаще для фиксирования движения небесных светил, что позволяло определять время суток или года. Визирование производилось от каких-то точек в селении, например, от шеста гномона в центре чеченского поселка или от оконных проемов в домах.

Наличие горных хребтов, конечно, давало визуальные границы, но семиотически они могли иметь значение, если только были и социальными границами. Разграничение по хребтам более имело значение в образовании границ макросоциальных образований, как в случае с определением локализации субэтносов в Северной Осетии (дигорцы, алагирцы, куртатинцы, тагаурцы, двалетцы) и Балкарии (малкинцы, чегемцы, хуламцы, безенгиевцы, урусбиевцы). У чеченцев представления о территориях и границах четко разделялись в зависимости от того, к чему они применялись – к горам или к равнине. В горах земли назывались по тейпам, а на равнине – по рекам и аулам, часто с добавлением суффикса *хой*, обозначающего принадлежность

к месту⁸. Равнинная местность между р. Терек и линией гор чеченцами называлась «обозримой равниной», название аула Ангушт переводится как «место, откуда виден горизонт», аула Энгелик – «видящий плоскость»⁹. При этом в чеченском языке нет самостоятельного термина «пространство», его заменяет слово *меттиг* – «место». Для наглядности можно упомянуть поговорку, бытовавшую у всех горцев – «земля в горах стоит того животного, которое на ней может поместиться»¹⁰.

В любом случае, не меньшее значение, чем природные условия, в образовании хронотопа бытовой культуры имела проекция на физическое пространство социумов и их границ. Основой всех социумов, как дореформенного, так и послереформенного времени, было господство принципов больше-семейной (патронимической) организации, способной существовать в широком пространственном измерении и наличие сильных диахронных связей в общинных системах. Патронимии являлись основным звеном в двух типах общественных связей, характерных для народов Северного Кавказа: семейной и соседской общинах.

Общинные отношения явились средой, в которой сложились некоторые приемы структурирования пространства. Для феодального дореформенного общества отмечается использование приемов организации культурного пространства в целях установления иерархии подчинения. Во всех социумах не было пространства у бесправных рабов, происходивших из пленников, пространствообразование могло быть инструментом подчинения у тех сословий, которые являлись соплеменниками.

В считавшемся эгалитарным чеченском обществе одним из способов признания подчиненности было вхождение представителей слабой семьи в пространство сильной. По обычаю кто-то из ищущих покровительства готовил угощение и проводил

⁸ Лаугаев У. Чеченское племя // Сборник сведений о кавказских горцах. Т. VI. Тифлис, 1872. С. 214–221.

⁹ Багаев М. Х. Заселение плоскостной Чечено-Ингушетии накануне окончательного переселения вайнахов с гор на плоскость // Археолого-этнографический сборник. Вып. 2. Грозный, 1968. С. 58, 68.

¹⁰ Калоев Б. А. Земледелие народов Северного Кавказа. М., 1981. С. 40.

ночь или несколько ночей у подножия башни (дом-крепость, один из типов жилища горной зоны Кавказа) более сильной фамилии, уже само его пребывание в пространстве сильной семьи означало подчинение. Те, кто совершил подобное действие, впредь назывались «живущие около плетня сильных»¹¹.

В феодальной Осетии отношения дворянских и крестьянских семейств, помимо отношений зависимости, строились на основе разделения пространства, что доказывается по отношению к одной из групп крестьян использованием термина *фарсаглаг* – «живущий сбоку, рядом». Считается, что в Тагаурском и Дигорском ущельях *фарсаглаг* жили на земле феодалов, но имели возможность перехода от одного феодала к другому, оставляя усадьбу, которой владели. Однако в Куртатинском ущелье *фарсаглаг* были в зависимости от феодалов, только если жили на их земле. По другим сведениям, там проживали два сословия: высшее и низшее, каждое на своей земле. В адатах указывается, что *фарсаглаг* выполняли в пользу *алдаров* (дворян) некоторые хозяйственные повинности, а на *алдаров* были возложены регулятивные функции, например, розыск пропажи. Особо отмеченной в адатах обязанностью *фарсаглаг* было сопровождение *алдаров* в поездках, т. е. подчинение низших слоев высшим демонстрировалось только за пределами селитьбы.

Крайне интересны названия двух категорий зависимых крестьян у кабардинцев. Те крестьяне, которые имели собственное хозяйство и жили за пределами усадьбы князя или дворянина, назывались *ог*, что было производным от термина, обозначавшего отдельное крестьянское хозяйство. Хан-Гирей сравнивает их с русскими оброчными крепостными крестьянами. Название других *лъэгунэпыт* у кабардинцев можно перевести как «принадлежащие к дому», а у западных адыгов – как «внутренние». Их дом находился внутри усадьбы князя. Включение «внутренних» в пространство феодала означало полное лишение их результатов своего труда, настолько значительное, что Хан-

¹¹ Далгат Б. Материалы по обычному праву ингушей. Владикавказ, 1929. С. 312–313; Он же. Родовой быт чеченцев и ингушей в прошлом // Известия Ингушского научно-исследовательского института. Вып. IV. Владикавказ, 1934. С. 312.

Гирей считал их кормящимися за счет господина¹². Обычное право санкционировало насилие феодала по отношению к этим категориям крестьян.

По отношению к огам насилие могло принять форму набега, право сопротивления зависимых сословий насилию сверху было абсолютно исключено. Однако, находясь в пространстве зависимых сословий, феодальный «хищник» был ограничен в своих действиях. К. Главани (первая четверть XVIII в.), описывая, как происходило похищение детей дружинами дворян в селениях крестьян, особо отмечал, что, если «родителям удастся догнать хищников до их перехода через границу округа, то похищенные дети возвращаются без всякого сопротивления»¹³.

Очевидно, общинным отношениям, существовавшим в виде семейно-родственного и территориально-соседского единства, соответствовали и две формы пространства. Описывая группы внутри осетинского общества первой половины XIX в., К. Кох указывал на сосуществование округов и братств. Округ являлся территориальным образованием: в северной Осетии их было четыре – в соответствии с четырьмя основными ущельями, заселенными союзами горских обществ: Дигорским, Алагирским, Куртатинским и Тагаурским. Они формировались тогда, когда «сыновья с детьми остаются вблизи от отцовского жилища и образуют со всей семьей селение, члены которого благодаря родству по крови тесно связаны и взаимно защищают друг друга; селение получает имя семьи, которая его образует»¹⁴. Небольшие братства могли входить в состав братств более крупных. Местожительства каждого братства К. Кох называл районами, районы и братства могли входить в округа, но могли и быть представленными в нескольких округах, районы были характерны преиму-

¹² Хан-Гирей. Черкесские предания. Избранные произведения. Нальчик, 1989. С. 161.

¹³ Главани К. Описание Черкессии, составленное Ксаверио Главани, французским консулом в Крыму и первым врачом хана. В Бахчисарае, 20 января 1724 г. // Адыги, балкарцы, карачаевцы в известиях европейских авторов..., 1974. С. 162–163.

¹⁴ Кох К. Путешествие через Россию к Кавказскому перешейку // Осетины глазами русских и иностранных путешественников..., 1967. С. 222–273.

щественно для высокогорной зоны, а округа – для больших ущелий, ведущих с гор на равнину¹⁵.

Чеченское общество дореформенного периода составляли родственные союзы – тейпы, доказавшие в дальнейшем вплоть до последнего времени большую живучесть, и территориальные объединения – тукхумы, сохранявшие свое значение, пока действовали механизмы традиционного социально-исторического организма. Девять тукхумов объединяли около трех четвертей чеченских тейпов. Районы и братства могли входить в округа и племена, но первые были характерны преимущественно для высокогорной зоны, а вторые – для больших ущелий, ведущих с гор на равнину¹⁶. В Кабарде, Карачае, Балкарии, а также Дигории, отличавшихся в дореформенное время большим развитием феодальных отношений, формой существования территориального союза была феодальная вотчина¹⁷. Нормой было существование людей в системе двух пространственных параметров: родственного и территориального. Как показал Теодор Лапинский (польский инсургент, проживший среди горных адыгов долгое время), чтобы назвать адыга, следовало указать его личное имя, фамилию его ближайшего родственного объединения, фамилию его общего родственного широкого объединения, название этнической группы («племени»), а также указать реку, на которой он живет, и название группы дворов¹⁸.

В конце XIX – начале XX в. сосуществование пространств семейной и соседской общин, структура которых была образована связью селитбы и хозяйственных угодий, продолжилась. В горных районах, где в силу природно-хозяйственных условий преобладало семейное землепользование, большее значение имело пространство семейной общины, называемое по-ингушки

¹⁵ Там же.

¹⁶ Мамакаев М. П. Чеченский тайп в период его разложения. Грозный, 1973. С. 15–28.

¹⁷ Кажаров В. Х. Кабардинская община-вотчина времен русского завоевания Северо-Западного Кавказа. Северный Кавказ в составе Российской империи. М., 2007. С. 347–369.

¹⁸ Лапинский. Т. Горцы Кавказа и их освободительная борьба против русских. Нальчик, 1995. С. 77–78.

лоам-ам («гора»). Союз семейных общин оставлял *ущелье*, по-адыгски *псыхъо* («долина реки»), объединение разделенных пространств соседской общины. На равнине семейная община дробилась на патронимии, связанные ощущением родства, но разделенные и входившие в соседские общины: в селитьбу в виде патронимического квартала и в пространство угодий на правах коллективного пользователя.

Гора принадлежала родственному коллективу, селения *горы* были моногенными, главный семейный дом был центром ее концептуального пространства. В пределах *горы* каждый из участков пространства находил соответствие в элементах семейно-родственной структуры – от малой семьи до патронимии. У ингушей *гора (лоам-ам)* составляла фонд угодий, сосредоточенный в некоторых природных пределах и принадлежащий одной общине¹⁹. Несколько общин составляли *джамагат*, которому соответствовало пространство, называвшееся *ущельем*. В структуру *ущелья* входили несколько селений, пашенные, сенокосные, пастбищные угодья и леса, а также вспомогательные жилищные комплексы при местах для осенне-весеннего и летнего выпаса скота²⁰. Помимо хозяйственного значения *ущелье* было сосредоточением представлений о родной земле, что проявилось в организации его обороны, размещении в нем общественных святилищ, отношении ко всему, что находится вне *ущелья*, как к внешнему миру. *Гора* и *ущелье* были главными формами культурного пространства в горах от Балкарии до Дагестана, сохраняя свою значимость до массового переселения горцев на равнинные земли, т. е. до XVIII – XIX вв., а в пережиточной форме – намного дольше.

Естественным аналогом горного *ущелья* на равнине были освоенные общинные угодья, принадлежавшие одной или нескольким крестьянским общинам, образовавшим селение.

¹⁹ Робакидзе А. И. Жилища и поселения горных ингушей // Очерки этнографии горной Ингушетии. Кавказский этнографический сборник. Вып. 2. Тбилиси: 1968. С. 97–98.

²⁰ Робакидзе А. И., Гегечкори Г. Формы жилища и структура поселения горной Осетии // Кавказский этнографический сборник. Т. V, вып. 2. Тбилиси: 1975. С. 193.

В одном из источников конца XIX в. встречается мнение, что селение для чеченцев было случайной ассоциацией, образовавшейся для экономических целей, в которую человек попал «по воле судьбы и предков», и что единственным настоящим общественным организмом является фамилия²¹. В организации семейной общины, самостоятельно или отдельными патронимиями входившей в соседские общины, были отражены компоненты единства пространства и времени культуры, проявлявшиеся в комплексе хозяйства и социальных связей, присущие этой форме социальной организации. Так, в хозяйственном быту народов Северного Кавказа наблюдалось трехчастное разделение пространства:

- 1) подворное, выделенное из общинного по праву освоения (пахотные наделы);
- 2) общинное делимое (сенокосы и выпасы);
- 3) общинное неделимое (пастбища и леса).

Трехчастной структуре освоенного пространства соответствовала трехчастная структура семейно-родственной организации, состоявшая из родственников, объединенных связями:

- а) до 3–4 поколений,
- б) до 6–7 поколений,
- в) до 9–12 поколений.

Для первой группы и в ряде случаев для второй группы было характерно единство пространства жизнедеятельности; второй и третьей были присущи принципы окказиональной родственной взаимопомощи. Обращение к расчетам силы семейных связей в поколениях показывает, что родственные объединения наделяются свойствами хронотопа, так как понятие поколения распространяется и во времени (число потомков) и в пространстве (территория расселения родственников). Известно, что число предков в четыре поколения является базовой единицей оперативной памяти, присущей социальной организации традиционного общества²².

²¹ Семенов Н. Заметки о нравственных и умственных качествах чеченцев // Туземцы Северо-восточного Кавказа. СПб., 1895. С. 82.

²² Granet M. La pensée chinoise. Paris, 1931. P. 111; Крюков М. В. Социальная дифференциация в Древнем Китае // Разложение родового строя и формирование классового государства. М., 1968. С. 42; Иванов В. В. Категория времени в искусстве и культуре XX века // Ритм, пространство и время в литературе и искусстве. Л., 1974. С. 39–66.

Также типичным для архаических культур является оперирование средней продолжительностью существования родственной группы в семь поколений при объединении живых и умерших; при такой системе живые легко называют умерших по имени²³. В кочевых обществах минимальную общину составляла родственная группа в 7 ± 2 человека²⁴.

По данным чеченской этнографии известна продолжительность существования родственного хронотопа, составлявшая 14 поколений. Половину этого срока родственники-предки считаются территориально близкими живым, вторую половину они находятся уже в пространстве мертвых²⁵. Братья и сестры четвертой степени родства назывались «делящими середину», пятой – «безымянными», шестой – «близкими», седьмой – «причастными». Родственные связи не прекращались до 7–8 колена, но нормой считалось помнить родство до 12 колена²⁶.

Таким образом, в пространстве община образовывала группы до 3–4 поколений – в доме и усадьбе; до 6–7 – в родовом поселке или патронимическом квартале; до 9–12 поколений – везде, где живут родственники. В первых двух случаях пространство локализуется как территория, в последнем оно уже не имеет земельного единства, а является проекцией социального пространства на освоенный мир. Нелишним будет отметить, что положение во времени и пространстве оцененного в количестве поколений родственного коллектива является таким же проявлением хронотопа традиционной культуры, как и объединение пространства и времени в процессе движения.

М. М. Ковалевский, описывая семейную общину, отметил большую роль жилища в организации пространства общины:

²³ Ковельман А. Время и пространство в переходный период // Пространство и время в архаических культурах / Отв. ред. И. В. Следзевский. М., 1992. С. 18.

²⁴ Крадин И. Н. Некоторые аспекты иерархии социального пространства у кочевников Евразии // Пространство и время в архаических культурах..., 1992. С. 27.

²⁵ Алборов Б. М. Ингушское «гальерди» и осетинское «аларди»: К вопросу об осетинско-ингушских культурных взаимоотношениях // Некоторые вопросы осетинской филологии. Орджоникидзе, 1979. С. 72–73.

²⁶ Мамакаев М. А. Чеченский тайп в период его разложения. Грозный, 1973. С. 26, 30–31.

живущие под одной крышей являются совместными собственниками пашен и лугов²⁷. В общине каждый знал «любой камень на своей земле, а границы участков знали не только взрослые мужчины и женщины, но и дети», что представляет в том числе и правило структурирования физического пространства по его социальному наполнению²⁸. Отметим, что русские переселенцы конца XIX в. на Западном Кавказе, привыкшие к наличию четко проведенных границ земельных наделов, были не в состоянии признать обработанными землями засеянные просом, но не огороженные участки среди лесов Черноморья²⁹. Целесообразно еще раз подчеркнуть, что границы освоенного, своего пространства не столько обозначались, сколько назначались символическими действиями. Часто границы земель обозначались камнями, при этом они могли не отличаться большой высотой. Заменой камней при необходимости уточнить границы служили надутые воздухом бурдюки. Для обозначения границ между земельными участками чеченцы использовали камни, которые отмечались флажками, взятыми из святилища, что служило предостережением для тех, кто мог сдвинуть камень (в качестве опасности подразумеваются потусторонние силы)³⁰. Одним из неперемennых условий признания внешних границ между участками, принадлежавшими разным семьям, была организация пира на границах³¹. Возведение же физически реальной границы могло быть причиной конфликта. Так, в сванской легенде приводится ситуация, когда мужчины пошли огораживать плетнем крайнюю ниву на своей земле, и это действие трактуется как повод для ссоры с соседями³².

²⁷ Ковалевский М. М. Закон и обычай на Кавказе. Т. 1–2. М., 1896. С. 61.

²⁸ Документы по истории Балкарии. Т. 2. Нальчик, 1959. С. 127–128.

²⁹ Хатисов И. С., Ротиньянц А. Д. Обзор местности северо-восточного берега Черного моря // Старые черкесские сады. Ландшафт и агрикультура Северо-Западного Кавказа в освещении русских источников 1864–1914. Т. 1. М., 2005. С. 116–117.

³⁰ Далгат Б. Первобытная религия чеченцев // Терский сборник. Вып. 3. Кн. II. Владикавказ: 1893. С. 93.

³¹ Лаугаев У. Чеченское племя // Сборник сведений о кавказских горцах. Т. 6. Тифлис, 1872. С. 39.

³² Маргиани Д. Сванеты (некоторые черты быта) // Сборник для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 10. Отд. II. Тифлис, 1890. С. 245–246.

Большое значение придавалось символике границы, образованной речным руслом. По-видимому, ее пересечение рассматривалось как утрата неких качеств, в том числе свойства принадлежности. По представлениям кабардинцев, при переносе через речку утрачивались магические свойства субстанции, например, апотропейные качества некоторых видов древесины³³. Сходные представления об утрате магических свойств сакральных объектов присутствовали и в поверьях осетин³⁴. Однако наиболее выразительным в данном плане выступает записанный автором у черноморских шапсугов сюжет, определявший утрату человеком свойств гостя (человека из внешнего мира, ставшего на время объектом особой заботы хозяев, «особым своим»), если он, уйдя из хозяйского дома, семь раз пересек водный поток.

Представляется, что образование общинного пространства, наделенного признанием своего, возникало вследствие сосуществования двух принципов: «Место имеет такие же права, как человек»³⁵, и вызванного спецификой деятельности в горных условиях приема систематически возобновлявшегося освоения/присвоения пространства, принадлежавшего общине. До присоединения Северного Кавказа к России община, очевидно, имела две формы обращения с землей – хозяйственную и набеговую. Соотношение между ними было достаточно разнообразным: разнообразие форм зависело от причудливого социально-экономического процесса в регионе. Изучение роли набега в формировании пространства культуры приобретает все большую актуальность на фоне признания большой сложности самого явления³⁶. Основной принцип набеговой системы в интересующем нас аспекте может быть сформулирован следующим образом: эпи-

³³ Мафедзев С. Х. Очерки трудового воспитания адыгов. Нальчик, 1984. С. 27–30.

³⁴ Таглоева З. Д. Составные элементы праздника «Ног бон» // Известия Юго-Осетинского научно-исследовательского института. Вып. 9. Цхинвали, 1958. С. 172.

³⁵ Гуревич А. Я. Указ. соч. С. 88.

³⁶ Блиев М. М., Дегоев В. В. Кавказская война. М., 1994. С. 109–146. Мирзоев А. С. Наездничество как традиционный адыгский общественный институт // Этнографическое обозрение. 2002. № 1. С. 93–108. Он же. Черкесское наездничество – Зеклуз // Из истории военного быта черкесов. Нальчик, 2005.

зодическое вторжение в чужое пространство без переформирования последнего и принятие возможных мер для охраны своего пространства.

Распространенность набегов на ближних и дальних соседей и перенесение технологии набега на отношения социально различающихся сословий внутри общества позволяет выделить способ образования пространства при набеговой деятельности – временное целенаправленное освоение пространства посредством передвижения вооруженного мужчины из центра (своего пространства) во внешний мир. В данном случае наиболее четко, в неприкрытом виде, выступают признанные в физике качества пространства, в частности выявление протяженности и ритмики пространства посредством движения. В кабардинском языке «набег» обозначался словом *зекIуе*, что в равной степени было применимо и к военному походу, и к путешествию ради новых знакомств и открытия неизведанных земель. Готовность преодолевать пространство отразилась в правиле поведения адыгского дворянина: «Рыцарь не спрашивает, куда его зовут»³⁷.

Набег не расширял общинное пространство, но размывал его периферию, доводя представление о внешнем мире как о зоне не только подвигов, но и просто раскрепощенного поведения, маргинальности мира по отношению к пространству культуры. Своеобразным стимулом был сложившийся обычай связывать потенциальную успешность набега с использованием представления о приоритете верха, как социального, так и топографического. Так, в средневековой Кабарде образом жизни ее дворянства было наездничество, и каждая партия, отправляясь в набег, стремилась обеспечить участие предводителя такого высокого ранга, сопротивление которому отрицалось по установкам этикета³⁸. И позднее в целом в горской среде также этикетной формой был набег жителей вышерасположенных селений на тех, кто жил ниже³⁹.

³⁷ Мирзоев А. С. Наездничество... С. 95, 100.

³⁸ Гарданов В. К. Общественный строй адыгских народов (XVIII – первая половина XIX в.). М., 1967. С. 163–180.

³⁹ Карпов Ю. Ю. Взгляд на горцев... С. 35–48.

Отметим, что технология набега воспроизводилась в ритуальных формах в общинном пространстве, когда какие-то хозяйственные действия выполнялись мужскими коллективами с предписанной обычаем долей агрессии, например, при организации вспашки на равнинных землях у кабардинцев, осетин и чеченцев, когда поведение пахарей являлось калькой действий воинского отряда, находящегося в походе на чужой земле⁴⁰, или в действиях бригады косарей⁴¹, как и во всех так называемых кошевых товариществах⁴². Элементы набегового поведения присутствовали в свадебном ритуале, при исполнении получения и возвращения воспитанника в обычае аталычества, т.е. тогда, когда демонстрировались моменты взаимодействия двух патронимий или семейных общин. В этом отношении движение свадебного поезда от аула к аулу или набег удалой молодежи на чужое селение делали его территорию на какое-то время публичной. Публичным пространством в какой-то степени считались также места, где происходило взаимодействие «своего» и «чужого», например – кунацкие и другие гостевые постройки, места у перекрестков, определенная часть священных мест (в позднее время – мечети).

Помимо действий, расширяющих общинное пространство, были и действия, ограничивающие его. Примерами могут служить обрядовое опахивание селения при эпидемиях или эпизоотиях, очерчивание домов в новогодних обрядах или обряде сидения у постели раненого, но гораздо значительнее – при объезде селения мальчиком верхом на коне, которого вел его отец, когда сыну исполнялось три года. Посредством этого обряда мальчик обретал первые атрибуты социальности. Замыкание «своего» пространства совершенным действием, очевидно, имеет универсальное

⁴⁰ Акритас П. Г. Аграрный праздник в Кабарде // Ученые записки Кабардинского научно-исследовательского института. Т. 4. Нальчик, 1948. С. 265–269; Канта-рия М. В. Экологические аспекты традиционной хозяйственной культуры народов Северного Кавказа. Тбилиси, 1989. С. 234–238.

⁴¹ Белл Дж. Дневник пребывания в Черкессии в течение 1837, 1838, 1839 гг. // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. Нальчик, 1974. С. 486; Карачаевцы. Историко-этнографический очерк // Отв. ред. Л. И. Лавров. Черкесск, 1978. С. 71.

⁴² Карпов Ю. Ю. Джигит и волк. СПб., 1996. С. 81–85.

значение в образовании хронотопа культуры, что подтверждается не только на кавказском материале, но и на материале этнографии тюркского мира⁴³. В целом рассмотренный тип образования пространства имеет признаки динамического освоения внешнего пространства и находит аналогии в кочевническом быту⁴⁴.

Проникновение извне в общинное пространство встречало сопротивление, обнаруживающее его внутренние границы. Последнее свойство было отмечено в адатах в виде назначения штрафов за кражу, совершенную в пространстве, принадлежащем семье. Штраф скачкообразно нарастал в зависимости от того, где была совершена кража: в зоне хозяйственных угодий, на усадьбе, внутри жилища, вблизи от очага. По ингушским адатам, если кража была совершена с поля, то она каралась выплатой тройной стоимости украденного, одной коровы сверх этого и организацией примирительного ужина. Если кража была совершена из конюшни, сарая, первого этажа башни, т. е. с усадебной площади, то штраф состоял из трех коров, одного быка и куска ткани. Штраф в виде быка и куска шелковой (покупной) ткани брали за проникновение через линию ограды или подобную ей⁴⁵. Если кража произошла в доме между входом и матицей, взымалось семь коров, если же за матицей, то – девять коров. Происходило утроение наказания в зависимости от зоны проступка: внешние угодья, усадьба, внутреннее пространство – ядро жилого пространства, за проникновение в дом взымался штраф, соотнесенный с сакральным числом⁴⁶. Проникновение постороннего человека в зону между столбом, поддерживавшим балку-матицу, и очагом без разрешения хозяина каралось большим штрафом, а в прошлом, возможно, и смертью⁴⁷.

Исключением было появление в доме постороннего только в качестве гостя, т. е. человека, временно допущенного (приня-

⁴³ Традиционное мировоззрение тюрков южной Сибири... С. 25–26.

⁴⁴ Жуковская Н. Л. Пространство и время в мировоззрении монголов... С. 126–128.

⁴⁵ Леонтович Ф. И. Адаты кавказских горцев Материалы по обычному праву Северного и Восточного Кавказа. Вып. 1–2. Одесса, 1882. С. 94.

⁴⁶ Яковлев. Н. Ингуши. М.–Л., 1925. С. 94.

⁴⁷ Далгат Б. Материалы по обычному праву ингушей... С. 363.

того) в хозяйский семейный коллектив. Наиболее эффективной формой гостеприимства было помещение гостя в отдельное помещение – кунацкую – как это было принято у равнинных адыгов. Обязательной была гипертрофия инверсии «чужого в своего», когда гостю придавались качества персоны высокого социального ранга или сакральной фигуры. Ритуализации, т. е. тоже временному образованию необычного качества, подвергались моменты пересечения внутренних и внешних границ общинного пространства, границ свадебной процессией, перевозившей невесту к дому жениха. Так, между участниками свадебного поезда и встречающими происходили схватки, отмечаемые показным насилием. Столкновения были при въезде отряда в аул невесты, во время всего его нахождения в селении невесты, у границ усадьбы и порога дома невесты, у входа в ее комнату, потом снова у порога дома, границ усадьбы и у околицы; затем во всех селениях, через которые проезжал свадебный поезд, в тех же местах происходили бои в селении жениха⁴⁸.

Очень важным моментом является отмеченный в карачевском и балкарском свадебном обряде обычай совершать круг около аула невесты при выезде из него и повторять такое же движение перед въездом в селение жениха⁴⁹. Подобные действия можно оценить только, как последовательное замыкание пространства перед той субстанцией, которая могла последовать за невестой из ее родного пространства. Весь свадебный обряд в наиболее динамичной его части насыщен стычками двух общин. Имеет место ритуальная оборона селения жениха от введения в его пространство «чужеродного элемента». Насилие в родном селе на момент привоза невесты обращалось против всех, кто ездил за ней: они были в чужом пространстве и по сути привезли с собой его часть. Для того чтобы женщина вошла в новое семейное пространство, требовалось пройти через обряды примирения со старшей жен-

⁴⁸ Например: Меликишвили Л. Ш. Структура чеченского свадебного обряда и ее место в комплексе свадебных обрядов Центрального Кавказа // Очерки этнографии горной Чечни. Тбилиси, 1986. С. 70–83. Приведение других источников нецелесообразно по причине их многочисленности.

⁴⁹ Кугаев М. Ч. Карачаево-балкарский свадебный обряд. Нальчик, 1988. С. 48–50.

щиной семьи и обряды присяги очагу и водному источнику – основным пространственным и сакральным центрам семейной общины.

Закрытость общинного пространства являлась обязательным условием образования пространства традиционной культуры. При этом имеется свидетельство того, что данное качество не являлось постоянным и меняло свои параметры в зависимости от календарного цикла. Например, у вайнахов до Нового года в конце ноября проводился «Вечер без гостей», а у осетин через две недели после Нового года был праздник *Фæцбадаен* – «Сидение на поляне». В данные праздники в селения не допускались посторонние, отрицался обычай гостеприимства. Значение этих действий понятны в свете того, что зимний период календаря приходился на то время, когда не только хозяйственная, но и любая иная деятельность вне селения и дома замирала. Праздник же Нового года, занимая срединное с некоторым смещением положение в зимнем времени, был наполнен ритуалами начала календарного цикла, запуска нового времени после завершения старого (разжигание заново в доме огня, появление человека «со счастливой ногой» и др.), и в непосредственной близости к нему усиливались признаки своего времени и пространства.

Для народов Северного Кавказа фактором второго порядка являлось глубокое разделение половозрастных ролей с привязкой женских функций к домашнему пространству, в котором доминировали главы семейств, а деятельности молодых мужчин – к внешнему (относительно основного жилища семьи) с выходом за пределы «своего» пространства. В соответствии с этими двумя зонами создавались и разные способы народной хронометрии. Социальная структура общины, спроецированная на физическое пространство, представляла собой систему концентрических кругов, соответствующую космическим представлениям людей традиционного общества, мысливших Вселенную в виде концентрических сфер⁵⁰. Жилище в ней находилось и в центре этого мира, и на границе открытого и

⁵⁰ Гуревич. А. Я. Указ. соч. С. 60, 83.

закрытого пространств»⁵¹, и было тем местом, где «человек не столько проводил жизнь в доме, сколько возвращался домой извне»⁵².

Характерной иллюстрацией подобного положения были правила поведения в домашнем быту адыгских дворян, которым предписывалось вне времени набега проводить дома не более трех дней подряд, при этом всячески демонстрируя презрение к домашнему быту. Такому поведению соответствовал и обычай благородных сословий не строить красивых и прочных жилищ из опасения упрека в приверженности к жизни в защищенном пространстве. В отношении подобной практики историк Кубанского казачьего войска П. П. Короленко высказался: «Было бы большим посрамлением знатному человеку построить дом с крепкими стенами, в особенности и для своего собственного жилища...»⁵³. Один из кабардинских князей XIX в. сказал: «В больших домах стены убраны, но сердце спутано; кажется, вместе с домами построены и мысли и сердце, но мы пользуемся свободным воздухом; я переносу хижину свою по всему пространству; наш народ обращается вместе»⁵⁴. В крестьянской среде дома тоже не выглядели парадно, но в любой среде жилище было сокровенной ценностью семьи. Балкарцы говорили: «У кого нет дома, нет и солнца».

В. П. Кобычев, работавший над темой поселения и жилища народов Северного Кавказа, выделил несколько типов поселения⁵⁵. Для западных адыгов, живших в лесистых горах Западного Кавказа, типичным поселением были свободно расположенные в речной долине или распадках ручья усадьбы из двух-трех

⁵¹ Кнабе Г. С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного мира. М., 1993. С. 120.

⁵² Цивьян Т. В. Дом в фольклорной модели мира // Труды по знаковым системам Тартуского государственного университета. Вып. 10. Тарту, 1978. С. 75–76.

⁵³ Короленко П. П. Записки о черкесах. Род черкесов, владетельных черкесских князей Гаджемуковых // Русские авторы XIX века о народах Центрального и Северо-Восточного Кавказа. Т. 2. Нальчик, 2001. С. 182.

⁵⁴ Кабардино-русские отношения в XVI–XVIII вв. Т. 2. М., 1958. С. 362.

⁵⁵ Кобычев В. П. Поселения и жилище народов Северного Кавказа в XIX–XX вв. М., 1982. С. 23–55.

дворов, обнесенных оградой⁵⁶. В равнинных районах Адыгеи, Кабарды, Осетии, Ингушетии и Чечни доминировало крупное поселение со свободно разбросанным расположением усадеб. Этот тип расселения характеризуется одновременно собранностью (по отношению к внешнему миру) и разбросанностью (внутри поселения). Ощущение опасности со стороны внешнего пространства при возможности свободного расположения домов сжимало селение, придавая пятну застройки круглую или кареобразную форму. Селение огораживалось, внутри него выделялась свободная от домов площадь.

Своеобразным вариантом кареобразной планировки являлись дома-поселки типа *арбаз*, встречавшиеся в горном Карачае. В данном случае сами жилища, сложенные из бревен, располагались по кругу, внутри которого устраивался крытый двор для содержания скота. Горные районы были отмечены скученностью застройки, расположением на горном склоне, вершине хребта или холма-останца и развернутостью планировки в вертикальном плане. В. П. Кобычев выделяет два основных типа поселений горной зоны. Одним из них является скученно-террасообразный, при котором дома с плоскими крышами (так называемая горная сакля) располагались по склону, при этом было возможно использование крыши нижестоящего дома как двора. Второй тип представлял собой селения замкового типа, располагавшиеся на труднодоступных вершинах и включавшие несколько башен-крепостей.

Языковые данные позволяют говорить, что представление о доме в целом было как о пространстве с очагом. Очаг находился или ближе к центру жилища, или у стены, уже в виде камина. В неразделенном пространстве дома дореформенного периода относительно очага и главного опорного столба (там, где он был) располагались зоны: за очагом – старшей родительской пары, спереди – молодежи, слева женщин, справа мужчин, наиболее престижной была зона старшего мужчины. Позднее общее пространство разделилось на ряд помещений. Так, у западных

⁵⁶ Бинкевич Е. Р. История черкесского жилища // Очерки истории Адыгеи. Майкоп, 1957. С. 33.

адыгов появились помещения или отдельные строения для родителей, для приготовления пищи (место хозяйки), для младших семейных пар (сыновей со снохами), для сыновей и дочерей. По традиции устраивалось два двора для гостей – один, находившийся отдельно, для чужих, и другой – двор внутри основной усадьбы – для родственников.

Превращение дома в часть усадьбы, прошедшее в данном случае с максимальной дифференциацией, выявило все центры пространства семейной общины: властно-престижный центр главы семьи или патронимии семьи, хозяйственный – для старшей женщины, пространство своей молодежи и пространство женатых сыновей (по сути – пространство невесток), места для временного пребывания родственников (близких чужих) и других гостей (дальних чужих). Своеобразно положение гостевого помещения – кунацкой, принадлежавшей любой из форм общины: на усадьбе – семейной общине, вне ее, как общественной, – соседской общине. В таком классово-разделенном обществе, как кабардинском, кунацкие были у дворян, а крестьяне собирались на возвышенном месте в селении, за что их однажды определили как «холмовников»⁵⁷. Как кунацкая, так и «холм» были местом мужского досуга или ночевки, в том числе совместной.

Данная связь была одной из разновидностей связей центра (жилища) с местами в пространстве общины. Присутствовали следующие линии:

– для старшего мужчины-хозяина (в возрасте более 40 лет⁵⁸) заочажное пространство или главное жилище усадьбы – кунацкая и места общественных собраний (*ныхас* – специально оборудованное место у осетин⁵⁹, рощи, площадки у рек, речные мысы у адыгов, склепы рядом селением у вайнахов и т. д.), а также святилища (например, у западных адыгов – каменные кучи);

⁵⁷ Каламбий (Адиль Гирей Кешев). Абреки // Каламбий. Записки черкеса. Нальчик, 1988. С. 185–186.

⁵⁸ Павленко А. П. Возрастные категории абхазов и их социальная роль // Абхазское долгожительство. М., 1987. С. 271–275.

⁵⁹ Чиковани Т. Д. Осетинский *ныхас*. Тбилиси, 1979. С. 29–107.

– для старшей женщины-хозяйки главное помещение – кухня-кладовая, женские священные места (например, у западных адыгов – священные деревья) у осетин, балкарцев – водяные мельницы;

– для молодых мужчины (от 12 до 40 лет), холостых и женатых, – предназначенные для них помещения, при их отсутствии собственно пространство усадьбы – кунацкие (при отсутствии там гостей и старших мужчин), на востоке региона – специальные дома для мужских союзов, мечети, но особо временные жилища при хозяйственных угодьях (помещения у кошей, пасеки, охотничьи балаганы, места сбора для военных действий и т. п.); зоны набегов;

– для незамужних дочерей (12–14; 17–19 лет) – собственные помещения при их наличии – места общественных и семейных праздников, у адыгов устраивались молодежные посиделки в девичьих комнатах, в советское время получило широкое распространение участие девушек-гармонисток в различных мероприятиях; чеченки участвовали в сенокосе;

– для замужних женщин – зоны и помещения младших брачных пар – водные источники; приусадебные участки; осетинки и чеченки работали на прополке и жатве на дальних наделах, у адыгских народов запрещались работы женщин вне усадьбы; практиковалась женская взаимопомощь при обработке урожая, шерсти, в некоторых видах работ по строительству домов.

Таким образом, можно отметить половозрастные (хронологические) особенности организации пространства у народов Северного Кавказа. Особым видом хронотопических связей являются признаки времени, свойственные мужским занятиям на пашне, сенокосе, выпасе, в набеге, или времени домашнего быта, которым были подчинены действия на усадьбе и в селении (ниже остановимся на признаках суточного времени).

Так, время табунщика было соизмерено с ритмом суточного поведения лошадей. В. Пожидаев дал подробное описание суточного поведения табунщика на летних пастбищах в Кабарде: «Лучшими часами для кормежки считается время от восхода

до 11 часов дня. С наступлением жары лошади останавливаются где-нибудь на возвышенности или на водопое и поворачиваются головой к ветру, стоят, пока стоит жара, два-три часа. Это дневной отдых. Вместе с табуном отдыхают и табунщики, которые в эти часы сходят со своих лошадей и дают отдых им, а вместе с ними подкрепляются и сами. Отдохнувшие кони снова трогаются на пастьбу и так до заката солнца. С закатом приходят ночные сторожа, которые остаются с лошадьми до восхода солнца. Спят и отдыхают лошади в течение ночи три раза с небольшим перерывом. Первый сон наступает в сумерки и продолжается полтора-два часа, второй в полночь и продолжается час, третий перед рассветом и длится не более часа. Кони собираются в кучу, жеребцы и матки спят стоя на ногах, чутко и осторожно... Пока кони спят, ночные сторожа имеют право сойти с коней и, держа их за повод, дают им отдохнуть. Как только табун проснется и тронется в путь, сторожа садятся на коней и двигаются вместе с табуном, чтобы в ночной тишине не потерять его из виду»⁶⁰.

Для пахаря ритм суток определялся перерывами в работе. У моздокских осетин пахота длилась с рассвета до вечерней темноты с перерывом на обед⁶¹. У адыгских народов пахоту приостанавливали четыре раза: первая остановка приходилась на утренние часы *кѳушлыкѳу* (около 9 часов утра), вторая делалась в полдень, третья и четвертая – в вечернее время по указанию старшего пахаря. В организации времени суток в любой среде, но особенно дома, большое значение придавалось трапезам. По данным Дж. Белла и К. Коха, две основные трапезы, проводившиеся для гостей, организовывались в отрезке от 9 до 4 часов пополудни; к ним добавлялись еще две, считавшиеся дополнительными (в любое время от 7 до 11 часов вечера)⁶². Домашние трапезы могли и не иметь временной привязки, но все же известно, что адыги ели два раза в сутки, утром и вече-

⁶⁰ *Пожидаев В. П.* Хозяйственный быт Кабарды // Труды естественно-историко-экономического обследования Кабарды. Т. 3. Воронеж, 1925. С. 49–50.

⁶¹ *Калоев Б. А.* Моздокские осетины, хозяйство и хозяйственный быт // Труды Института этнографии им. Н. А. Миклухо-Маклая. Т. 108. М., 1980. С. 70.

⁶² Адыги, балкарцы и карачаевцы... С. 485, 607.

ром. В современном адыгейском языке есть термины для обозначения завтрака, обеда и ужина, и в настоящее время записан следующий распорядок дневного времени суток:

- Начало дня – *Мэфанэ*,
- Время завтрака – *Щай ешьогъу* (досл. «время пить чай»),
- Утро – *Щай ешьогъоуж* (досл. «время после чая»),
- Полдень – *Щэджагъо* (т.е. время обеда),
- Послеобеденное время – *Щэджэгъоуж*,
- Вечер – *Пъыхъэ*,
- Закат – *Ахъщам*.

День, разделенный тремя главными моментами в бытовом и ритуальном поведении человека или тремя трапезами, является базовой структурой суточного времени.

Чеченской исследовательницей З. Мадаевой было записано самое дробное членение утра:

- время перед рассветом, когда звезды удаляются;
- время перед рассветом, когда еще различается свет звезд;
- время перед рассветом, когда первые лучи солнца становятся красивыми;
- время, когда рассвет забрезжил;
- время наступления рассвета;
- время появления солнца;
- время, когда солнце поднимается над горизонтом;
- время, когда солнце поднялось;
- время утренней трапезы работников;
- время, когда солнце поднялось на длину измерительного шеста, т. е. в рост человека с поднятой рукой.

Картину организации утреннего времени у вайнахов дополняют моменты для совершения мусульманского моления, перед восходом солнца и тогда, когда солнце появляется над горизонтом⁶³. Время от полудня до вечера не представлялось таким дробным, как утреннее. Даже по сведениям З. Мадаевой, в нем выделялось только три отрезка: полдень и время обеда (11–13 часов), время после полудня (13–15 часов) и период, когда солнце

⁶³ Мадаева З. А. Народный календарь чеченцев и ингушей // Советская этнография. 1980. № 3. С. 78–86.

начинает клониться к горизонту (15–17 часов)⁶⁴. Перед тем, как солнце начинало клониться к горизонту, кисты (кистины) предписывали нести покойника на кладбище, чтобы успеть его захоронить до наступления вечера⁶⁵.

В 16–17 часов наступало вечернее время, которому могла быть возвращена дробность. Нормой было разделение вечернего времени на три основные части, которые можно назвать так: вечер до захода солнца, вечер после захода солнца и поздний вечер. Помимо этого, выделялись время заката и сумерки⁶⁶. Данные по этнографии вайнахов позволяют выявить отношение к вечеру как ко времени, свободному от работы и предназначенному либо для домашнего времяпровождения, либо для общественных ритуалов. Если кто-то устраивал у себя толоку, то он два раза в день кормил работников, но с окончанием работ каждый должен был ужинать у себя дома⁶⁷. Время после ужина, отводимое для отдыха, являлось временем общественных мероприятий. К ночи старики возвращались домой, а молодежь продолжала для себя время бодрствования, размещаясь в гостевых помещениях.

Переход к ночи означал не только конец дня, но и «замыкание» всех домочадцев в пространстве жилища. По канонам быта жена не ложилась спать, пока не вымоет ноги пришедшему домой мужу⁶⁸. У осетин хозяин резал барана для гостя, узнав, что тот остается на ночь, т.е. полностью поступает в распоряжение хозяина⁶⁹. В течение всего периода темного времени суток запрещалось давать кому-либо, кроме близких родственников,

⁶⁴ Там же.

⁶⁵ *Маргошвили Л. Ю.* Культурно-этническое взаимодействие горцев Грузии и Чечено-Ингушетии // Очерки этнографии горной Ингушетии. Кавказский этнографический сборник / Отв. ред. А. И. Робакидзе. Вып. 2. Тбилиси, 1968. С. 196–197.

⁶⁶ *Мадаева З. А.* Народный календарь... С. 78–86.

⁶⁷ *Максимов Е.* Чеченцы // Терский сборник. Вып. 3. Кн. II. Владикавказ, 1893. С. 72.

⁶⁸ *Хетагуров К.* Собрание сочинений. В 5 т. Т. 2. М., 1961. С. 245.

⁶⁹ *Борисович К.* Черты нравов православных осетин и ингушей Северного Кавказа (семейная и домашняя жизнь и пр.) // Этнографическое обозрение. 1889. № 1–2. С. 245.

угольки из очага. Нельзя было выходить из дома женщинам и детям. Осетинских женщин во время беременности не выпускали ночью далее ворот усадьбы, чеченцы считали, что дети и молодые невестки, выйдя из дома ночью, обязательно попадут в «нечистое место»⁷⁰. Существовало поверье, что во время заката тело человека покидала душа, поэтому нельзя было засыпать при заходе солнца и особо запрещалось будить заснувшего человека⁷¹. Интересным фактом можно считать выделение в суточном цикле временной точки перехода от дня к вечеру (с 16 до 17 часов), указывающей на завершение активной деятельности (к этому времени, например, следовало захоронить умершего). По мусульманским канонам, покойника старались похоронить в день смерти, но и согласно поверьям осетин покойник не мог попасть в мир мертвых от заката до восхода солнца⁷².

Поскольку домашнее время в целом совпадает с общим временем культуры, а время вне дома строится по аналогии с временными циклами хозяйственной деятельности, можно полагать, что центром не только пространства, но и в целом хронотопа традиционной культуры является жилище, а в целом хронотоп традиционной культуры имеет признаки мира семейной общины.

⁷⁰ Магаева З. А. Новогодняя обрядность в семейном быту вайнахов // Семейно-бытовая обрядность вайнахов. Грозный, 1982. С. 65.

⁷¹ Шортанов А. Т. Адыгская мифология. Нальчик, 1982. С. 55.

⁷² Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. II. М., 1887. С. 245.

ХМЕЛЬНЫЕ НАПИТКИ ДРЕВНЕЙ РУСИ: БУДНИ И ПРАЗДНИКИ¹

Как с научной, так и с практической точек зрения важно проследить, как происходил отбор тех или иных элементов питания, методов их обработки и потребления. Результаты подобных исследований могут служить основой ретроспективного анализа условий жизни и питания населения в различных регионах. Проблему традиционных напитков представляется целесообразным рассматривать, прежде всего, в этноэкологическом ракурсе. По В. И. Козлову, «этническая экология – научная дисциплина, расположенная на стыке этнографии с экологией человека и имеющая зоны перекрытия с этнической географией, этнической антропологией и этнической демографией. Она ставит своей задачей изучение особенностей традиционных систем жизнеобеспечения этнических групп и этносов в целом в природных и социокультурных условиях их обитания, а также влияния сложившихся экологических взаимосвязей на здоровье людей; изучение использования этносами природной среды и их воздействия на эту среду, традиций рационального природопользования, закономерностей формирования и функционирования этноэкосистем»².

В своей ставшей уже классической монографии «Этническая экология: становление дисциплины и история проблем» В. И. Козлов обращает внимание на необходимость решения актуальных жизненных проблем: «...в этом случае особенно возрастает значение этнической экологии, которая призвана включить в круг своих задач изучение всей системы материального

¹ Публикуется в соответствии с планом научно-исследовательских работ Института этнологии и антропологии РАН.

² Козлов В. И. Основные проблемы этнической экологии // Советская этнография. 1983. № 1.

обеспечения жизни, скажем от обработки пашни до выпечки хлеба и оценки влияния его потребления на жизнь людей»³.

Что касается зависимости традиционного питания от специфики использования этносами природной среды, то наиболее четко она проявлялась в первобытном обществе как на стадии охоты и собирательства, так и на начальной стадии земледелия и животноводства, когда использовались растения и животные, распространенные в местной флоре и фауне. В старину на Руси пили те напитки, которые готовили в семьях. Так как большая часть территории Древней Руси была покрыта лесом, богатым дикими пчелами, люди занимались бортничеством. За столом главным алкогольным напитком был мед – древнейший и любимый напиток всех славянских племен. Мед был первым напитком и делался столь крепким, что «от него упивались, как от водки. Великая княгиня Ольга, будучи у древлян (945 г.) повелела жителям Искоростеня приготовить для нее меду, коим она хотела угостить их самих. Это свидетельствует о том, что мед был в изобилии и варился при первой надобности»⁴. Известный исследователь быта русского народа И. Г. Прыжов обращал внимание на социальную роль напитков: «Всякое мирское дело непременно начиналось пиром или попойкой, и поэтому в социальной жизни народа напитки имели громадное культурное значение. То были изстаринные ячные и медвяные питья, которые славяне вынесли из своей арийской прародины, и пили с тех пор в течение длинного ряда веков, вырабатывая свою культуру... Брага называлась *хмельной*, пиво *бархатным*, меды *стоялыми*, квасы *медвяными*. Известия об этих питьях идут от самой ранней поры исторической жизни народа. Поставив церковь в Василеве, Владимир «*створи праздник велик, варя 300 провар меду, и съзывают боляры своя, и посадники, старейшины по всем градом и люди многы*» (Лавр. 54). По свидетельству новгородской летописи под 1016 г., дружина Ярослава так говорила князю: «*он си что ты велиши творити? Меду мало варено, а дружины много*».

³ Козлов В. И. Этническая экология: становление дисциплины и история проблем. М., 1994. С. 80.

⁴ Терещенко А. В. История культуры русского народа. М., 2008. С. 51.

Андрей Боголюбский «брашно свое и мед по улицам на возах слаше»... Питья эти, несмотря на порушенный уже строй жизни, продолжали славиться своею роскошью вплоть до XVIII в.⁵

Многие иностранцы удивлялись искусству приготовления медов, их крепости и разнообразию. Меды были «вишневый, смородиновый, можжевеловый, сборный, приварный, красный, белый, белый паточный, малиновый, черемуховый, старый, вешний, мед с гвоздикой, княжий и боярский»⁶. Из хлеба готовили квас, в который также иногда добавляли мед.

Промысел дикого меда – бортничество – был широко распространенным занятием восточных славян, занимавших территорию, богатую густыми лесами. Бортничество составляло одну из важнейших статей промышленности; бортъ была предметом ценным, и на бортных деревьях вырубали топором *знамя* – знак собственности; за снятие чужого знамени (*раззнаменить бортъ*) была установлена пеня. Законы о бортях вошли в Русскую Правду. «Бортные ухожья принадлежали народу, князьям и монастырям. *Княжи борти*, упоминаемые в русской Правде, встречаются начиная с XII в. во Владимире на Клязьме и Литве. В Московской области, как это видно из душевной грамоты Ивана Даниловича (1328), у князей были бортники, *купленные* и *оброчные*, которые князья с точностью разделяли между своими наследниками. На бортных землях, отдаваемых из-за оброка, приглашали желающих садиться на житье в лесу, с платою определенного количества меду. В московском уезде в XIV и XV вв., из поселений в княжеских бортных ухозях и путях образовался целый *бортный стан*. Радонежское село, со всеми принадлежащими к нему деревнями, населено было бортниками. Князья жаловали монастыри и духовенство бортями и свободой от бортных пошлин»⁷. До нас дошли подобные жалованные грамоты князей рязанских, Ростислава Мстиславича Смоленского, Всеволода Мстиславича, князей полоцких и др.

⁵ Прыжов И. Г. История кабаков в России в связи с историей русского народа. СПб.–М., 1868. С. 4.

⁶ Терещенко А. В. Указ. соч. С. 52.

⁷ Прыжов И. Г. Указ. соч. С. 9.

Удивительно, но бортничество очень редко, но все же еще встречалось в Белоруссии в начале XX в. «Древние *борти*, т. е. пчелиные ульи, в расположенных на большой высоте дуплах деревьев, в наши дни встречаются очень редко. Ранней весной пчеловоды осматривают южные лесные опушки, разыскивая в тающем снегу отбросы, которые дикие пчелы (белорус. *слепат*) выкидывают в это время из своих расположенных в дуплах жилищ. Найдя по тому признаку пчелиное гнездо, они вырезают его и несут домой. Реже пчеловоды ставят в этих случаях на бортъ свою *тамгу*⁸ (севрус.) и каждую осень выбирают из дупла соты... Если же хотят устроить в дереве искусственную бортъ, обрубают его вершину: такое дерево (так называемый севрус. *верхоруб*) становится толще, а кроме того, то одновременно служит знаком, что никто не вправе его срубить. Нечто похожее встречается и у литовцев. Гораздо чаще в лесу на высоких деревьях размещают обыкновенные пчелиные ульи (*колоды*), нередко по несколько колод на одном дереве. Севернорусские называют такие колоды на деревьях *кузовок*»⁹.

К пчелам отношение было весьма почтительное. Повседневный обиход пчеловодов был окружен рядом примет, обрядов и магических действий, направленных на приумножение пчелиного роя. Пчелы и ульи были предметами скорее сакральными, чем профанными. Об том говорит и тот факт, что на Пасху у восточных славян было принято класть в улей кусочек воска освященной пасхальной свечи. Объясняли это так: пусть пчелы также радуются на своей пасеке, как люди радуются Пасхе¹⁰. Покровителями пчел считались святые Зосима и Савватий (XV в.), иноки Соловецкого монастыря, которые по легенде принесли пчел на Русь в посохе. «Без Бога – ни до порога, а без Зосимы–Савватия – ни до улья». На каждом пчельнике была икона Соловецких чудотворцев. Точно также в Муромской земле пчеловодство вошло в легенду о святых Петре и Февронии Муромских. Пче-

⁸ *Тамга* – клеймо, знак, штемпель; рукоприкладный знак татар, башкир, а местами и русских. – См.: Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. 2-е изд. Т. 4. М.: Русский язык, 1980. С. 389.

⁹ Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М.: Наука. 1991. С. 108.

¹⁰ Там же. С. 113.

ловодство считалось делом, которое требует праведной жизни и нравственной чистоты. «Обширное занятие пчеловодством вызвало у народа особый молитвенник, в роде целого молебна об изобилии и хранении пчел в ульях пчеловода и целый ряд поверий о святости пчелы, *божей пташки*, и меда. Искусственное разведение пчел начинается с XIV в., когда в юго-западной Руси упоминаются *пассики*, а в северо-восточной пчелы и ульи»¹¹. Мед широко использовали для приготовления бражек и других алкогольных напитков. Смесь вина, пива и меда на пряных корнях называлась *варенухой*.

Мед был не только обычным продуктом питания, но служил основой для приготовления разнообразных напитков, в том числе сбитня, кваса, а также хмельных (*питных*) медов. На русских ярмарках, особенно в XVIII в., всегда продавали сбитень, горячий напиток из жженого меда с пряностями, по другому называемый *взвар*. «Обыкновенное русское лакомство было взвар, приготавливаемый из винных ягод, изюму, фиников, вишен и других плодов с медом, сахаром или патокой, с большим количеством гвоздики, кардамона, корицы, шафрана, имбиря и проч.»¹² Д. К. Зеленин считал, что сравнительно быстрое распространение китайского чая среди населения России объясняется всеобщей привычкой к горячему сбитню.

Кроме простого, так называемого *житного кваса*, приготавливаемого из ячменного или житного солода, различались квасы медвяные и ягодные. Как говорили в старину, медвяный квас приготавливался из *рассыченного* (растворенного) в воде меда, в который после процеживания добавляли вместо дрожжей калач и оставляли для сбраживания на несколько дней. Качество такого кваса определялось сортом и количеством меда, который шел на его приготовление. Для царей собирали лучший мед во всем государстве. Такие же медвяные квасы делали в некоторых монастырях, имевших свои пчельники. Поэтому медвяный квас в народе носил название *монастырского*. Ягодные квасы также

¹¹ Прыжов И. Г. Указ. соч. С. 10.

¹² Костомаров Н. И. Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях. М., 1992. С. 187.

делались из меда и воды с добавлением ягод: вишни, черемухи, малины и других. Чаще всего этого рода квасы также встречались в монастырях, где сопровождали трапезу в те дни, когда не было поста. Квас присутствовал на столе как царей и бояр, так и самых простых поселенцев.

Н. И. Костомаров отмечает, что в старину все путешественники, посещавшие Московию, единогласно признавали достоинства русского меда и разнесли славу о нем в далеких странах. Различались меды ставленные и вареные. Ставленный мед получали путем *медостава* – настаивания, выдержки сброженного сусла. При медоставе большое количество меда шло в отходы. Иногда в такой мед добавляли пряности – гвоздику, кардамон, имбирь. Этот метод требовал также длительного времени: мед выдерживали в засмоленных бочках до готовности от 5–10 до 40 лет, иногда закапывая бочки с медом глубоко в землю, чтобы исключить контакт с воздухом. Поэтому такие меды были весьма дороги в производстве и являлись принадлежностью, прежде всего, боярских и царских пиров.

Меньшее количество меда требовалось для технологии варки медов, которая появилась позже (в XII–XIV вв.), когда уменьшились запасы дикого меда. Норма воды при рассычивании меда была увеличена с 1:4–5 до 1:7, чтобы увеличить процент сахара в сусле и соответственно увеличить долю спирта, добавлялась патока и дрожжи. «Медоварение развивалось почти параллельно медоставу, но его значение стало особенно возрастать с XII–XIV вв., и, по-видимому, этот вид технологии при производстве медового алкоголя (так называемого *питного* меда) стал доминирующим и даже почти преобладающим в XV веке»¹³. В нескольких главах «Домостроя» (XVI в.) подробно расписано все, что было связано с производством, хранением и потреблением разнообразных спиртных напитков. В главе «Правило о различных медах сыченных: как сытить меды всякие, как ягодный морс готовить, и квас медовый простой ставить, и пиво простое подсычивать медом, и хмель варить в кипятке, чтобы сытить мед обварной» подробно рассказано о разных сортах меда и спо-

¹³ Похлёбкин В. В. История водки. Новосибирск, 1994. С. 48.

собах их производства в русской усадьбе¹⁴. Приведем несколько выдержек из этой главы, которые покажут, насколько разнообразны были сорта хмельных медов: «Обварного меда взять всемерно больше свежего, чуть теплой водой разбавить, да мед процедить ситом начисто, чтоб не осталось воску, да положить в тот мед по полумере хмелю на каждый пуд раствора. А при варке того меда пену снимать ситом, чтоб было в котле чисто, когда же уварится мед вполовину, его из котла долить, остудить чуть-чуть, да сложить мед в мерник чисто. Опять без воску, да краюшку хлеба натереть дрожжами с патокой, и запечь в печи, да положить тот мед в мерник, и заквасить. А как станет мед сильно скисать, тотчас сливать его в бочки, чтобы не перекис.

Простой мед сытить. А для простого меду сырцу взять вшестеро, развести водою чуть теплой, да процедить чисто, да положить в мерник, да сразу же сыпать на каждый пуд по полумере хмелю, да дрожжами заквасить: а лишь мед закиснет – дрожжи снимать с меда ситом дочиста, и как поспеет – сливать в бочки.

Боярский мед сытить. Чтобы боярский мед сытить – снять воск до патоки, да патоки взяв вшестеро больше меда, разбавить горячей водою и тут же положить на каждый пуд по мере хмелю, да заквасить дрожжами, процедить же чисто, чтоб не осталось воску, а в мерниках квасить неделю и в бочки слить; а в бочках стоять им неделю же, и мед тот сцедить с дрожжей да положить в другую бочку, уже без дрожжей, подсытив патокой.

Правило, как ягодные меды ставить. А ягодный мед ставить – какие ни будут ягоды, положить те ягоды в котел, да вместе с ягодами положить в котел и кислый простой мед, так, чтобы ягоды в котле проняло – только не дать бы ягодам в котле пригореть, и варить ягоды в котле с медом долго, пока не разварятся ягоды, оставить их на ночь, чтобы мед ягодный отстоялся от гущи начисто, а после слить мед ягодный в бочки, какой пожелаешь и каким густым получишь тот ягодный мед. А станешь мед ягодный в бочки сливать, пусть там и мед был – не важно, лишь бы в тех бочках дрожжей не было».

¹⁴ Домострой / Сост., вступ. ст., пер. и коммент. В. В. Колесова. М.: Советская Россия, 1990. С. 173.

Напитки готовили в каждой отдельно взятой семье: «Хмельные питья, пиво, брагу и мед всякий варил про себя, сколько ему нужно было для обихода; в иных случаях варили питья семьями, миром, и то были *мирская бражка, мирское пиво*, как это делалось и у немцев, проживавших в Новгороде¹⁵. В «Слове» XII в. так описывалась старинная зажиточная жизнь: *«питие же многое, мед и квас, вино, мед чистый пѣньный, питья обнощная с гусльми и свирельми, веселие многое»*¹⁶. Как видно из Олеария (1639–1643), богатые погреба домашних питей существовали до второй половины XVII в.: «Пиво сохраняется у русских в погребах, в которых сначала кладут снег и лед, потом ряд бочек, потом опять лед, и опять бочки и т.д.; верх закрывается соломой и досками, так как подобные погреба открываются сверху. Устроив таким образом свои погреба, они опускают бочку за бочкою и пьют пиво ежедневно. Сохраняясь в подобных погребах, пиво в продолжение целого года остается холодным и притом не теряет вкуса»¹⁷. В былинах запечатлен поэтический образ таких погребов:

Как водочки сладкие, меды стоялые
Повешены в погреба глубокие в бочках сороковках,
Бочки висят на цепях на железных,
Туда подведены ветры буйные;
Повеют ветры буйные в чистом поле,
Пойдут как воздушы по погребам, –
И загогочут бочки, как лебеди,
Как лебеди на тихих на заводях:
Так от того не затхнут водочки сладкие,
Водочки сладкие, и меды стоялые;
Как чару пьешь – другой хочется,
Другую пьешь – по третьей душа горит¹⁸.

¹⁵ В правилах немецкой конторы (XIV в.) постановлено было: «кто (из немцев) останется (в Новгороде) до времени варки меда, когда смешивается вода, мед и хмель, тот должен участвовать в общих издержках» (Прыжов И. Г. Указ. соч.).

¹⁶ Прыжов И. Г. Указ. соч. С. 9.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Прыжов И. Г. Указ. соч. С. 6.

У зажиточных хозяев напитки хранились в ледниках или подвалах. Они делались с разными отделами, в которых ставили бочки, летом во льду. Бочки были «беременные» или «полубеременные». Вместимость тех и других не везде была одинакова. В среднем же *беременная* бочка была в тридцать, а *полубеременная* – в пятнадцать ведер. «В монастырских подвалах бочки отличались своею огромностию, например, в три сажени в длину и в две в ширину; они никогда не сдвигались с своего места, а питье пропускалось в них и добывалось из них через отверстие, проделанное в своде погреба. Напитки наливали из бочки сначала в оловяники (оловянная кружка) или мерники – большую посуду, потом уже разливали для подачи к столу в меньшие сосуды»¹⁹.

На старинный *вареный мед* похожа украинская *варенуха*, в которую при отсутствии хмеля добавляют водку (*горілку*)²⁰. Д. Н. Зеленин дает рецепт *варенухи*, которую готовили на Украине в начале XX в.: сушеные груши, яблоки, вишни, сливы, изюм и винные ягоды заливают водкой и добавляют туда мед и немного жгучего перца. Горшок со смесью замазывают пресным тестом и на двенадцать часов ставят в горячую печь. Похожий на *варенуху* напиток, но без хмеля и алкоголя – медовый квас. На русских ярмарках, особенно в XVIII в., всегда продавали горячий напиток из жженого меда с пряностями – *сбитень*.

Помимо меда и пива важнейшим напитком было виноградное вино. После Крещения Руси (908) резко возросла потребность в красном вине, которое употребляли при совершении Евхаристии – главного христианского таинства. Наиболее известные вина привозились из Памфилии (недалеко от Смирны), из Маронии на побережье Фракии. Хиосское вино (с о. Хиос), особенно из Ариузии, считалось самым лучшим. Ценились также вина из Малой Азии (Сирии). До середины XII в. вино разбавляли водой: на три части воды брали одну часть вина или на пять частей воды – две части вина. В X–XI вв. ввоз вин шел также через Новгород, который получал из Европы немецкие

¹⁹ Костомаров Н. И. Указ. соч. С. 190.

²⁰ Зеленин Д. К. Указ. соч. С. 156.

(рейнские) и французские (бургундские) вина и переправлял их в Московское и Тверское княжества, а московский мед экспортировал в Европу. Отсюда в древнерусском лексиконе появились слова *романея* – название бургундского вина, *мальвазия* (*мармазея*) – по одноименному городу в Италии²¹.

Количество выпитого вина и других напитков на царских пирах соответствовали числу гостей. Так, на приеме в честь польских послов 12 ноября 1667 г. было выпито две кружки анисовой водки, две кружки коричневой водки, восемь кружек боярской водки, пять ведер лучшей романеи, пять ведер бастры, два ведра рейнского вина, пять ведер алкана, четыре ведра фряжского вина, три ведра церковного вина. Не меньше было выпито меда и пива, а браги – всего шесть ведер²². Хмельные напитки играли значительную роль и в таких важных обрядах, как, например, ежегодное прощание царя и патриарха в Прощеное воскресенье перед Великим постом. При Алексее Михайловиче (1629–1676) эта церемония проходила особенно торжественно и пышно в Столовой или Крестовой палате. После того, как патриарх, духовенство и придворные в строгой очередности подходили прощаться к царю, наступал черед следующего обряда – принятия прощальных чаш и тайного прощания царя и патриарха. «По указу государя стольники подносили в трех кубках патриарху романею, рейнское и бастру. Приняв кубки, владыка отливал из каждого для себя, а затем подносил Алексею Михайловичу “всех питей по три кубка”. Государь пробовал из каждого и отдавал кубки стольникам, которые несли их назад в сени, где находился принесенный с Сытного двора питейный поставец. После этого стольники тем же порядком вносили кубки для бояр и думных людей, пришедших с государем.

Вся церемония “тем же обычаем” повторялась с красным медом – государю – три ковша, боярам по одному, причем ковш был золотой. Затем наступал черед для белого меда, который разносили в серебряных ковшах. После прощальной чаши насту-

²¹ Воронина Т. А. Заздравная чаша: к истории русского застолья (X–XVII века) // Хмельное и иное: напитки народов мира. М., 2008. С. 75.

²² Там же. С. 88.

пало время сокровенной беседы царя и патриарха – напоминание всем о духовном предназначении великого архипастыря»²³. Учитывая, что кубки и ковши полагалось выпивать до дна, вся церемония требовала от участников большой выдержки и недюжинного здоровья.

Со временем менее крепкие напитки (меды, квасы и пиво) постепенно уступили место более крепким – преимущественно водке и самогону. С XIV в., все более усиливаясь, появляются налоги на брагу, пиво, мед и даже на квас, а с конца XIV в., когда в России в первый раз появилась водка, и на нее. В это время напитки в больших городах продавались в корчмах. В XIV и в XV вв. корчмы можно было встретить в Новгороде, Пскове, Твери, Смоленске. В других городах, и тем более – в сельской местности, корчем не было. Но когда появилась водка, корчмы стали распространяться, и кое-где появилось пьянство. Со всех сторон слышались против него голоса духовных владык и князей. Иногда князь, «чтобы ослабить пьянство в *тайных корчмах*, уничтожит их и заведет свою *казенную корчму*, но узнает про это владыка и пишет ему: “*князь, не хорошо, снеси прочь корчму*”, – и князь корчму сносит»²⁴. На Руси традиция языческих пиршеств и праздников сменилась *братчинами* и пирами. Н. И. Костомаров так объяснял различие между ними: «Русские пиршества были двух родов: собственно, пиры и братчины; первые давало одно лицо, вторые были складчины многих хозяев и преимущественно существовали между поселянами»²⁵. Крестьянские пирушки назывались *особым пивцом*, потому что тогда разрешалось варить пиво, брагу и мед для домашнего питья. Обычно это разрешение давалось четыре раза в год: на Пасху, Дмитриевскую родительскую субботу, на масленицу и на Рождество или в другой день, вместо какого-нибудь из этих праздников. «Право это крестьянин имел на три дня, иногда же и на неделю; сверх того, такое же разрешение давалось по поводу крестин и свадеб. Крестьянин должен был каждый раз испрашивать разрешение

²³ Андреев И. Л. Алексей Михайлович. М., 2006. С. 439.

²⁴ Прыжов И. Г. Указ. соч. С. 197.

²⁵ Костомаров Н. И. Указ. соч. С. 224.

начальства, и это дозволение давалось с разбором – только лучшим людям. По окончании льготного времени кабацкий голова печатал оставшееся питье до другого праздника»²⁶. Братчины собирались по большей части в праздники и поэтому назывались именами праздников: братчина Никольщина, братчина Покровщина, братчина Рождественская. «Развеселившиеся гости поднимают чарки и провозглашают:

За здоровье того,
Кто любит кого;
На погибель тому,
Кто завидует кому!

Пирующие, все более разгораясь вином, часто употребляют выражения довольно нескромные. Конец застолья ссипчины или братчины иногда становится причиной ссор и новых попоек на мировую»²⁷. Поэтому благочестивые люди не советовали участвовать в этих пирушках, так как «братчины еще чаще, чем частные пиры, сопровождалась бесчинствами, и на них нередко происходили драки и убийства»²⁸.

Со временем хмельные напитки стали продавать в корчмах, где можно было также перекусить. Иван III (1462–1505) повсеместно закрыл питейные дома и запретил варение пива и меда. Василий III (1505–1533) продолжил соблюдать ограничения, введенные отцом. В то же время, при нем в Москве появляется первый *кабак*, построенный для наемных иностранных солдат на южной окраине столицы. Пить крепкие напитки было позволено только слугам великого князя и иностранцам, а для их попоек отведена слобода, огороженная забором, которая получила название «Наливки»²⁹.

Иван Грозный на Балчуге поставил избу, где бы опричники могли пить и гулять, сколько им угодно, и назвал эту избу *кабаком*. Известный исследователь истории кабачества на Руси

²⁶ Там же. С. 229.

²⁷ Терещенко А. В. Указ. соч. С. 153.

²⁸ Костомаров Н. И. Указ. соч. С. 231.

²⁹ Прыжов И. Г. Указ. соч. С. 39.

И. Г. Прыжов так объяснял происхождение этого слова: «*Кабаком* (слово татарское) у татар называлось сначала *село*, *имение* и потом *постоялый двор*, где кроме съестных припасов, продавались и напитки, употребляемые татарами до 1389 года, когда, приняв магометанскую веру, они должны были отказаться от вина. В Казани, во время взятия ее Иваном Грозным, в 1552 году, упоминаются *кабацкие врата*». Так как кабаки оказались делом весьма выгодным для казны, наместникам областей было предписано уничтожить везде вольную (свободную) торговлю напитками и заводить *царские кабаки*. Но «чиста и здорова еще была народная жизнь, и царев *кабак* на Балчуге, по выражению современных памятников, возбудил многая нарекания и погибель». Царь Федор Иоаннович велел сломать этот кабак, но, с другой стороны, сразу же по смерти отца пожаловал И. П. Шуйского великим жалованьем, отдав ему город Псков «с пригородами, и с *тамгою*, и с *кабак*»³⁰. Борис Годунов запретил употребление вина и содержание корчем, и в то же время вновь открыл кабак на Балчуге, который получил название *большого царева кабака*. В эти времена народ, заплатив налог на пиво и мед, варил его дома и пил, сколько ему угодно. Но когда курить вино и варить пиво и мед было запрещено, когда все эти напитки стали продаваться в *царевых кабаках*, народ поневоле потянулся к ним и пьянство увеличилось. «Кабак, – говорили в народе, – пропасть, – тут и пропасть».

Кабаки внедрялись с большим трудом. Часто случалось, что отдают кабак на откуп, а в целом округе не найдется ни одного откупщика. В деревнях кабаки были строго запрещены до конца XVII в. Находились честные русские люди, как, например, Ордын-Нащокин, который, видя зло, распространявшееся от казенных кабаков, в 1665 г. призывал вернуться к прежней свободной продаже напитков.

С введением кабаков спиртные напитки из разряда празднично-сакральных переходят в разряд повседневно-будничных. Если раньше прием алкоголя регламентировала община, то

³⁰ Прыжов И. Г. Очерки по истории кабачества // Очерки. Статьи. Письма. М.–Л., 1934. С. 197.

теперь он всецело зависел от воли конкретного человека, для которого это зачастую был единственный способ снять стресс и забыть о повседневных тяготах. Со временем самым распространенным на Руси крепким напитком стала водка. Кроме сурового климата, это можно объяснить и тем, что только она быстро снимает не только стресс от холода, но и душевный дискомфорт: не случайно именно водкой поминают ушедших от нас родных и близких. Правда, так было не всегда: «Апостольские правила запрещают употребление вина и других спиртных напитков на поминках. В Священном писании сказано: *Вино веселит сердце человека* (Пс. 103, 15), а мы все-таки собираемся в дни поминовения усопших с другой целью»³¹. Водка содержит довольно большое количество калорий, которые легко усваиваются, что немаловажно при тяжелой, монотонной работе. На военных кораблях русского флота до революции существовала традиция ежедневной винной порции или «казенной чарки», которую было принято выдавать в два приема – днем и вечером. В то же время матросы, стоявшие на вахте, такого удовольствия были лишены. Морской устав категорически запрещал употребление спиртного при исполнении служебных обязанностей³². Не было такой традиции и в дореволюционной русской армии.

В России, где на протяжении многих веков тем или иным способом регламентировалось употребление спиртных напитков, тем не менее почти всегда существовала проблема бытового пьянства. Об этом говорится в сочинениях иностранцев, посещавших Русскую землю в разные годы, а также в наставлениях отечественных духовных и светских лидеров. Владимир Мономах в своем «Поучении» предостерегает детей: «*Лжи остерегайтесь и пьянства, от того душа погибает и тело*»³³. Преподобный Феодосий Печерский (1036–1091), игумен Киево-Печерской обители, чтобы ограничить употребление хмельных напит-

³¹ Кухня батюшки Гермогена. М., 2006. С. 45.

³² Манвелов Н. В. Обычаи и традиции Российского императорского флота. М., 2008. С. 84.

³³ Повести Древней Руси. Л., 1963. С. 84.

ков иноками, предписывал в конце каждой трапезы произносить трижды здравицу во славу Господа, Богоматери и за здравие князя, «а более не позволяем»³⁴.

На пирах хозяин старался напоить гостей до беспамятства, а кто мало пил, рисковал огорчить его. В «Домострое» в главе «Как с благодарением угощать с домочадцами приходящих в доме своем» говорится: «...когда будешь зван на брак, не упивайся до сильного опьянения и не сиди допоздна, потому что в таком пьянстве и в долгом сидении рождается брань, и свара, и драка, а то и кровопролитие». И далее: «Итак, если не протрезвишься и до конца упьешься, скажу так: тело лишишь души. Многие пьяные от вина умирают и замерзают в пути. Не говорю: не пей, – такого не надо; но говорю: не упивайтесь допьяна. Апостол Павел пишет к Тимофею: *Употребляй немного вина, ради желудка твоего и частых твоих недугов* (1 Тим. 5, 23), – к нам же пишет: “Пейте мало вина веселия ради, а не для пьянства: *пьяницы Царства Божия не наследуют*” (1 Кор. 6, 10)»³⁵.

Об этом же свидетельствует дошедший до нас в различных списках замечательный памятник литературной сатиры второй половины XVII в. «Праздник кабацких ярыжек»: *«Кто ли пропився до нага не помянет тебя, кабаचे непотребне? Како ли кто не воздохнет во многия времена собираемо богатство, а во един час все все погиге? Каеты много, а воротить нельзе. Кто ли про тебя не молвит, кабаче непотребне, да лишится не мотче?»*.

В этой энциклопедии народного быта, по-другому еще именуемой «Служба кабаку», подробно описывается путь пьяницы, его духовная и физическая деградация, ведущая к преступлению и полной гибели³⁶. Кабацкие *ярыги* или *ярыжки* – в XVII–XVIII вв. – шайки воров и убийц, иногда из людей хорошего происхождения – дворян и детей боярских, допившихся донага. Они

³⁴ Преподобного Феодосия Печерского поучение об умеренности в застольном питье // Православный собеседник, 1858. Ч. 3. Казань: Типография губернского правления, 1958. С. 255.

³⁵ Домострой. Как устроить свой быт богоугодно, а жизнь свято / Под ред. Т. Н. Терещенко. М., 2006. С. 51.

³⁶ Андрианова-Перетц В. П. Праздник кабацких ярыжек. Л., 1934. С. 47.

жили во всеобщем презрении, просили милостыню у кабаков и занимались разбоем.

В XVIII в. дворяне, получившие привилегию на винокурение, производили настолько качественную водку, что Екатерина II посылала ее в подарок коронованным особам Европы, а также своим знаменитым друзьям, среди которых были Вольтер, К. Линней, Э. Кант, И.-В. Гете и многие другие. К. Линней пришел от русской водки в такой восторг, что написал о ней целый трактат «Водка в руках философа, врача и простолюдина. Сочинение прелюбопытное и для всякого полезное», в котором подробно анализировал все ее свойства, как полезные, так и вредные³⁷.

Хорошую водку делали преимущественно в дворянских усадьбах, где использовался бесплатный труд крепостных крестьян. Таким образом, можно было выгонять большое количество водки высочайшего качества, в процессе производства которой из 1200 л первичного сырья производили всего три с половиной литра конечного продукта. При такой трудоемкости процесса и при его крайне низком коэффициенте полезного действия (огромное количество самых разнообразных продуктов шло в отходы), высококачественную водку в больших объемах можно было производить только в условиях нетоварного, нерыночного производства. В противном случае цена ее была бы неимоверно высокой. Но эта водка и не предназначалась для продажи.

В своем капитальном труде «История водки», В. В. Похлёбкин подробно объясняет, как сложилась такая ситуация: «Для хозяина, получавшего зерно бесплатно от своих крестьян, имевшего даровые дрова из собственного леса и таких же почти даровых работников-винокуров, выход водки, составляющей едва ли две сотых от общей массы затора, то есть первичного сырья, был не страшен и не рассматривался как убыток или крайняя невыгода, поскольку процесс производства был направлен на удовлетворение прихоти хозяина и его потенциальных гостей, а не на получение прибыли... Правительства Петра I, Елизаветы I и Екатерины II, давая и расширяя привилегии дворянства на домашнее винокурение, освобождая его от всякого контроля

³⁷ Линней К. Водка в руках профессора, врача и простолюдина. СПб., 1790.

и налогообложения, в то же время последовательно подчеркивали, что вся готовая продукция водки должна непременно идти только на личные, домашние, семейные потребности дворянства и ни в коем случае не быть предметом торговли»³⁸. Последнее условие, правда, далеко не всегда соблюдалось. Таким образом, винокурение в России на протяжении длительного исторического периода оставалось сословной привилегией дворянства. Из такой водки на различных травах и корнях делали замечательные лечебные настойки, подробно описанные, в частности, в «Реестре из дохтурских наук» преосвященного Афанасия, архиепископа Холмогского и Важского³⁹. Если верить автору, то почти все болезни можно излечить снадобьями на основе водки. Многие из этих рецептов и сейчас применяются в народной медицине.

* * *

Традиции потребления водки и других крепких напитков у русских, проживающих в России, и таких этноконфессиональных групп, как молокане, духоборцы, субботники, русские липоване Румынии, которые давно покинули родные земли и живут среди других народов (армян, грузин, абхазов, азербайджанцев, народов Северного Кавказа, румын), различаются достаточно сильно. Последние переняли от своих соседей не только способы изготовления алкогольных напитков, но и традиции их употребления. Так, среди духоборцев и молокан принято провозносить длинные тосты в честь гостей. В их среде, так же, как и у народов Кавказа, не принято, чтобы женщины пили, особенно крепкие напитки. Так же, как у кавказских народов, женщины-хозяйки практически не садятся за стол, потчуют гостей. Представляется уместным дать некоторое представление о том, как «питейные» традиции трансформировались у русских этноконфессиональных групп, живущих далеко от своей исконной территории.

³⁸ Похлёбкин В. В. Указ. соч. С. 192.

³⁹ Флоринский В. М. Русские простонародные травники и лечебники. Казань, 1879.

По традиции русские молокане, жившие в различных районах Закавказья в тесном соседстве с другими народами, отдавали предпочтение хлебному вину (водке) по сравнению с виноградным. В то же время молокане Казахского уезда Елисаветпольской губернии самогон делали не только из пшеницы, но и из виноградных выжимок и сусла, а также из ячменя и диких фруктов⁴⁰. В Ленкоранском уезде виноградарство стало развиваться в 50-х гг. XIX столетия. Некоторые армяне и русские делали вино из дикого винограда, прибавляя от 5 до 10 пудов кишмиша на сорокаведерную бочку. В дальнейшем виноградарство достигло наибольшего развития среди сектантского русского населения. Они выращивали в основном виноград сорта «Изабелла», а также черные кахетинские сорта⁴¹. Полевые материалы 1987 г., собранные автором данной статьи, показывают, что русские молокане села Ивановка Исмаилинского района Азербайджана вино и самогон делали из алычи и других фруктов. У соседей армян они покупали красное (черное) виноградное вино и виноградную же водку⁴². От них же они переняли приемы изготовления того и другого.

В то же время, описывая садоводство в Шемахинском и Геокчайском уездах Бакинской губернии в конце XIX в., Н. А. Абелов подчеркивал, что у русских старожилов оно не шло дальше разведения вишневых, сливовых и терновых деревьев. А встречающиеся в русских селах виноградники и тутовые сады сдавались в аренду местному населению для ухода и эксплуатации. Русские же из своих садов продавали исключительно одни вишни⁴³. Армяне в Шемахинском и Геокчайском уездах зани-

⁴⁰ Ерицов А. Д. Экономический быт государственных крестьян Казахского уезда Елисаветпольской губ. // Материалы для изучения экономического быта государственных крестьян Закавказского края. Т. 2. Тифлис, 1886. С. 155.

⁴¹ Очерк сельского и лесного хозяйства Ленкоранского уезда Бакинской губернии. Баку. 1914. С. 137.

⁴² Полевые материалы автора (ПМА). 1987. Азербайджан, Исмаиллинский район, село Ивановка.

⁴³ Абелов Н. А. Экономический быт государственных крестьян Геокчайского и Шемахинского уездов Елисаветпольской губернии // Материалы для изучения экономического быта государственных крестьян Закавказского края" Т. VI. Ч. I. Тифлис, 1887.

мались виноградарством, с которым было связано виноделие и винокурение. В селах, близких к лесному поясу, они, кроме того, разводили яблоки, груши и грецкие орехи. Азербайджанцы там же выращивали разнообразные фрукты и виноград (они сажали высокую лозу – *хиаван*)⁴⁴. Наряду с традиционными, широко распространенными среди азербайджанцев напитками (чай, айран, шербет) можно отметить некоторый в последнее время рост потребления спиртного, чего прежде совершенно не было. В обиход вошли, прежде всего, водка, коньяк и некоторое количество виноградных вин. Обращает на себя внимание тот факт, что не только в сельской местности в чайханах за чашкой чая (ничего другого там не подают) собираются мужские компании, но и на набережной в Баку кафе полны молодых людей, также коротающих время за чашкой чая.

Особые отношения с алкоголем складываются у духоворцев – русских переселенцев в высокогорную Грузию. Не последнюю роль в этих отношениях играет суровый климат их новой Родины. Когда в июне 1988 г. экспедиция сектора этнической экологии Института этнографии АН СССР (ныне – Институт этнологии и антропологии РАН) прибыла в Месхет-Джавахетию, ее участники в полной мере прочувствовали, каково это – жить на высоте альпийских лугов, где даже летом дневная температура редко поднимается выше 15 градусов по Цельсию.

Лес на такой высоте не растет, его привозят издалека, и обходится это недешево. Полы в домах духоворцев земляные, крыши из дерна. Выглядят они очень живописно, но жить в них могут только закаленные такими непростыми условиями уроженцы этих красивых, но суровых мест. Отапливают дома кизяком, но только в самые холодные зимние месяцы. Поэтому каждому входящему в дом сразу подносят рюмочку виноградной чачи. Согревшись таким образом, можно уже приступить к долгой, иногда на полдня, беседе, не рискуя продрогнуть до костей.

Традицию употреблять и производить виноградное вино и водку, духоворцы, скорее всего, переняли у живших неподалеку

⁴⁴ Григулевич Н. И. Традиционное питание азербайджанцев и проблема долгожительства // Долгожительство в Азербайджане. М., 1989. С. 108.

от них немцев-менонитов и армян, с которыми их связывали тесные хозяйственные и иногда даже кунацкие отношения. В Грузии немцы жили в Колонке (Болниси) и в Молотове (Цалка). Они производили виноградное вино высокого качества, пользовавшееся в округе большим спросом. Духоборцы покупали это вино бочками. У немцев же они покупали арбузы, виноград, сухофрукты. У армян духоборцы покупали виноградную водку. В старину они делали водку из ячменной муки. Раньше духоборцы пили только по праздникам, в последние десятилетия для выпивки достаточно любого повода. Особенно много алкоголя употребляют они на свадьбах, проводах в армию и в других торжественных случаях.

Хмель, присланный им из Кахетии, духоборцы сушат, заваривают кипятком, дают отстояться. Затем процеживают и отбрасывают листики, добавляют покупные дрожжи и муку до консистенции жидкого теста. Оставляют бродить на 3–5 дней. Потом опять добавляют муку и замешивают густое тесто, которое после просушки может храниться в течение 4–5 месяцев. Получаются дрожжи домашнего приготовления, которые по качеству считаются лучше, полезнее покупных⁴⁵. Эти дрожжи духоборцы используют не только при выпечке хлеба, но и для приготовления самогона, который в старину гнали, используя солод и перекисшее тесто. В конце 1980-х гг. для этой цели нередко использовали сахар. Как показывают полевые материалы автора, в настоящее время духоборцы практически полностью перешли на самогон из виноградных выжимок или виноградную водку, которую раньше они покупали у армян.

Гнать водку из хлеба в Духоборье начали только в конце 1940-х гг. прошлого века. Падение уровня жизни и послевоенные тяготы привели к тому, что покупать ее духоборцы уже не могли. Технология, по данным наших информаторов, была следующая: замешивали крутое тесто, которое оставляли на две–три недели закисать. Затем из этого теста выпекали пышки. В большую кадушку наливали теплую воду, куда затем кидали пышку, добав-

⁴⁵ ПМА, 1988. Грузия, Месхет-Джавахе́тия, Богдановский район, сс. Гореловка, Родионовка, Спасовка. Орловка.

ляли туда самодельные дрожжи. Когда это сусло основательно перебразивало, его перегоняли в самогонных аппаратах⁴⁶.

Русские липоване Румынии, будучи старообрядцами, которые, как известно, довольно строго ограничивают единоверцев в употреблении горячительных напитков, тем не менее выращивают виноград и производят из него большое количество спиртного, преимущественно красного вина. В мае 1992 г., во время поездки к липованам, живущим в дельте Дуная, автору довелось наблюдать активное употребление ими, правда – за праздничным столом, красного вина сорта «Изабелла». Вино было собственного приготовления и достаточно качественное. Тут, видимо, сказывается влияние соседей-румын, с которыми в старину, по свидетельству наших информаторов, особо близких контактов у них не было. Вплоть до того, что во время традиционных у старообрядцев боев «стенка на стенку», с ними даже не дрались, но все же приемы выращивания виноградной лозы и производства виноградного вина русские старообрядцы Румынии переняли у своих соседей-румын⁴⁷.

* * *

Традиция изготовления и потребления спиртных напитков зародилась в России в глубокой древности и на протяжении многих веков неизменно сохранялась, несмотря на то, что во все времена на разных уровнях (община, религия, государство) существовали правила, регламентирующие употребление алкоголя. Менее крепкие напитки (меды, квасы и пиво) сменились с течением времени более крепкими, преимущественно водкой. На смену языческим пиршествам и праздникам пришли братчины и пиры. С введением торговли спиртными напитками, и в особенности кабаков, возлияния с участием крепкого алкоголя из разряда празднично-сакральных постепенно перешли в разряд повседневно-будничных. Проблема бытового пьянства, появив-

⁴⁶ Григулевич Н. И. Этническая экология питания. Традиционная пища русских старожилов и народов Закавказья. М., ИЭА РАН, 1996. С. 71.

⁴⁷ ПМА. 1992. Румыния, дельта Дуная.

шаяся на Руси вместе с кабаками, остается серьезной проблемой и в наши дни. Единственный хмельной напиток, бывший распространенным на Руси в древности и не доживший до нашего времени – питный мед. Об этом можно лишь пожалеть, потому что, учитывая высококачественное натуральное сырье, из которого он изготовлялся, – мед и ягоды – это был наиболее полезный продукт.

Как пишет В. А. Липинская, «в Древней Руси хмельные напитки готовили в семьях или всей общиной к определенным празднествам. Со временем возникла продажа спиртных напитков в корчмах. Доходность хмельной продукции побуждала некоторых удельных князей устраивать в вотчинах собственные корчмы». С тех, уже достаточно далеких времен, когда власти монополизировали доходы от питейных заведений и возникла, по-видимому, «беспрерывная, идущая с переменным успехом борьба между стремлением получить возможно больший доход и желанием оградить народ от пагубного воздействия алкоголя»⁴⁸. Результаты этой борьбы на разных исторических этапах зависят от того, какое из этих двух «стремлений» побеждает на данном отрезке времени.

⁴⁸ Липинская В. А. Народная культура питания // Русские. Народная культура. Т. 2. М.: ИЭА, 1997. С. 250.

Глава 6

КАЛЕНДАРЬ НАРОДОВ ЗАПАДА И ВОСТОКА

Календарь и государство

Для древнего охотника и собирателя проблемы времени не существовало. Он жил, следуя смене времен года. Изменения неизбежно наступают в эпоху неолита, при возникновении производящего хозяйства, при переходе к скотоводству и земледелию. И если скотовод еще мог во многом вести привычный образ жизни, откочевывая в более теплые края вместе со своими стадами, то земледelec не мог позволить себе такой роскоши.

Земледельческие поселения, точнее – центры земледельческих цивилизаций, возникали в долинах крупнейших рек: Нила, Тигра и Евфрата, Инда и Ганга, Хуанхэ и Янцзы. Прослеживается своего рода социокультурный парадокс: находясь на более высокой ступени своего развития, человек оказывался в большей зависимости от природы.

Возникла необходимость четко учитывать смену времен года, а не просто отмечать ее. Главным событием в жизни человека был, разумеется, разлив рек. Это было величайшим благом и одновременно – величайшей угрозой. Для укрощения водной стихии строились ирригационные сооружения, что требовало хорошо скоординированных действий больших человеческих групп. Поэтому именно в речных долинах возникают первые централизованные государства с жесткой иерархической структурой. Вместе с этим возникает острая потребность оценить, измерить *время*.

Эти сооружения нельзя было строить без учета сезонных наступлений и отступлений воды, поэтому в речных цивилизациях были разработаны сложные календарные системы отсчета времени. За строгим соблюдением календаря следили касты жрецов, из поколения в поколение фиксировавшие соотношения погодных и климатических явлений с астрономическими наблюдениями.

Пожалуй, лучше всего современной наукой изучен календарь Древнего Египта. Для этого есть несколько причин: во-первых, сохранилось сравнительно большое количество письменных источников; во-вторых, этот календарь просуществовал без каких бы то ни было изменений очень долго, вплоть до III–IV вв. н. э. И здесь, при изучении образа жизни во времена Древнего Египта, наши современники столкнулись с вещами, на современном уровне науки малообъяснимыми.

Обычный календарь, по которому жило все население, состоял из 365 дней, что соответствовало (примерно) обращению Земли вокруг Солнца.

Естественно, каждые четыре года набегала ошибка в один день, с течением лет дни и месяцы уже не соответствовали природным явлениям. Со временем для точного предсказания разлива Нила стало необходимо прибегать к достаточно сложным расчетам. Это, впрочем, только добавляло уважения к почтенным мудрецам-жрецам, которые знали то, что сокрыто от глаз обычного человека.

Зададимся вопросом, неужели исключительно ради этой таинственности и общего поклонения жрецы заставляли всю страну жить по календарю, исправить который было очень легко. Есть записи, что различные правители-фараоны неоднократно предлагали реформу календаря, причем очень несложную и практичную, но всякий раз наталкивались на непреодолимое сопротивление могущественных жрецов и были вынуждены отступить.

Все оказалось гораздо сложнее, чем амбиции жрецов. Календарь Древнего Египта не был просто солнечным – в нем учитывалось движение Солнца, Луны, Венеры и звезды Сириус.

Год Бытия

Помимо обычного повседневного года в Египте существовал известный очень узкому кругу посвященных, в который входили лишь жрецы высшего ранга, так называемый Год Бытия. Отсчет нового года по этому календарю начинался с того момента, когда после 70-дневного отсутствия звезды на небе восход Сириуса над линией горизонта совпадал с днем летнего солнцестояния, а Луна и Венера восходили в тот день в фазах, считавшихся священными. Этот цикл составляет ни много ни мало – 1460 лет (по современному, уточненному новейшими приборами, наблюдению). Значит, как минимум два полных цикла, почти три тысячи лет, должны были вестись непрерывные наблюдения, чтобы можно было отметить эти закономерности.

Многие поколения людей жили с мыслью о том, что существует два типа времени – обычное, по которому живет человек, и время, по которому живут боги.

В древних цивилизациях, накопивших глубокие знания в области астрономии, небесные светила, как правило, обожествлялись. Боги живут вечно, а значит, и за людьми наблюдают тоже вечно. Жрецы тысячи лет были готовы отозваться на призыв звездных богов и предстать перед ними. Время человека – для дел мирских, время богов – вечным звездам.

* * *

Неплохо изучен календарь Древнего Междуречья, Месопотамии – оказалось, что он также привязан к четырем небесным телам. Учитывалось движение Солнца, Луны, Венеры и звезды Фомальгаут. Полный цикл Года Бытия в Месопотамии составлял 1805 лет. Не менее чем за два цикла – те же три тысячи с лишним лет – можно было составить полную картину. Судя по дошедшим до нас источникам, этот календарь, в основе своей лунно-солнечный, был разработан и широко использовался в Месопотамии уже к началу 3-го тыс. до н. э.

В середине VI в. до н. э., во времена так называемого Вавилонского пленения, т.е. после поражения иудеев в Палестин-

ской войне, этот календарь был усвоен иудейскими племенами. До наших дней этот календарь, точнее – исчисление месяцев и лет, дошел практически в неизменном виде – в качестве официального церковного календаря в государстве Израиль. Однако наполнение его изменилось, а понятие Года Бытия исчезло. Но использование этого древнейшего летоисчисления на протяжении пять тысяч лет показывает, что подобные календари на многие тысячи лет старше письменных источников о тех же народах.

При изучении письменных источников более позднего времени был найден еще один календарь аналогичного типа. Иосиф Флавий в конце I в. н. э. пишет о календаре, который составили мудрые патриархи, легендарные сыновья первого человека – Адама. Это был солнечный календарь, тоже состоявший из 365 дней, но через каждые четыре года прибавлялся один день, а каждые 150 лет один день вычитался. Полный цикл – 600 лет – носил наименование «Великий год». Продолжительность жизни некоторых библейских персонажей легко укладывается в подобные календари.

Так сколько же веков насчитывают древнейшие цивилизации? По Геродоту (IV в. до н. э.), известному всем под именем «отца истории», египетские жрецы отметили восемь раз наступление Года Бытия, т. е. получается, что регулярные наблюдения за звездным небом начались еще до отступления Великого оледенения. Кстати, это удивительно совпадает с тем периодом, к которому античный мыслитель Платон относит гибель Атлантиды. Последний раз наступление Года Бытия в Египте отметили в 138 году н. э. В следующий раз, в 1598 г., там уже вели счет времени по годам хиджры.

* * *

В истории Европы лучше других исследованы календари древних кельтов. Материал для подобных исследований, получивших название *астроархеология*, дал Стоунхендж – мегалитическое сооружение в Англии, относящееся к 3-му тыс. до н. э. Известно, что у кельтов существовал солнечный календарь –

восемь месяцев по 45 суток в каждом, плюс дни равноденствий и солнцестояний (зимнее солнцестояние отмечалось в течение двух дней), всего – 365 дней. Однако более важным для кельтов оказался лунный календарь, точнее – лунный цикл в 18,61 года. Благодаря неравномерности своего вращения вокруг Земли полная луна восходит в один и тот же день то южнее прежнего места восхода, то севернее.

Знание этого цикла лунных колебаний было очень важно для народов, которые жили по берегам морей или в устьях рек, впадающих в океан. Для приморских жителей наблюдения за лунным циклом были жизненно важными – от знания высоты прилива зависел не только улов рыбы, но и сама жизнь прибрежных поселений. До сих пор подавляющая часть человечества пользуется лунным календарем: наша семидневная неделя – это отсчет лунных фаз, который установился еще в глубочайшей древности.

Во многих языках, отражающих социокультурные основы цивилизаций, названия дней недели привязаны к названиям планет или божествам, олицетворяющим эти планеты. Воскресенье – это, как правило, день Солнца, понедельник – день Луны.

Следующие дни находятся под покровительством соответственно Марса (или аналогичного ему бога – покровителя войны), Меркурия (исключение – у германских народов это день Вотана), Юпитера (или иного громовержца – Тора), Венеры (или же ее скандинавской ипостаси – богини любви Фрейи) и Сатурна.

Время Луны

Лунный в своей основе календарь стран Восточной и Юго-Восточной Азии также пользуется семидневной неделей. Там покровители дней недели – пять стихий, т.е. элементов, из которых состоит вся природа. При этом, как и в Европе, воскресенье было посвящено Солнцу, понедельник – Луне, а следующие дни связывались со стихиями: вторник – день огня, среда –

день воды, четверг – день дерева, пятница – день металла, суббота – день земли.

У славянских народов мы видим странное исключение из этого правила: дни недели не имеют высоких покровителей, а просто отсчитываются по порядку. Старое дохристианское название воскресенья – неделя (т.е. день, когда не работают). Понедельник – день «после недели», потом – вторник, «второй», среда (средний, середина, если считать от воскресенья), четвертый и пятый дни. Суббота названа по древнееврейскому слову, означающему «конец работы» (ср. «шабат, шабаш, пошабашить» и т.д.). Тем самым фиксируется убедительное доказательство того, что сам цивилизационный процесс имел устойчивый характер в приморских зонах, соединяющихся с внутриконтинентальными областями полноводными, т.е. судоходными для плотов, сравнительно спокойными по характеру течения реками.

В данной теме важно подчеркнуть еще одно обстоятельство. Речные цивилизации, чье существование зависело от циклических процессов природы, создавали циклические календари. В Древнем Китае с VII в. до н. э. отмечено использование лунно-солнечного календаря длиной в девятнадцать лет¹, а начиная с 380 г. до н. э. почти неотличимый от китайского девятнадцатилетний календарный цикл стал использоваться в Вавилоне и Персии: к двенадцати месяцам обычного календаря в течение цикла добавлялось семь лунных месяцев. Погрешность составляла один день за 210 лет.

К аналогичному циклу в Древней Греции люди пришли, когда астроном и математик Метон рассчитал его в V в. до н. э. Помимо «метонового» цикла, в городах-государствах Древней Греции – полисах – использовался счет времени по олимпиадам. Это были события, объединяющие всех, и по ним отсчитывалось своего рода время Мира. Внутри же каждого города шел счет гражданский – по правящим старейшинам, иначе архонтам.

¹ Существуют точные сведения о том, что около VII в. до н.э. китайцы пользовались методом прибавления семи вставных месяцев в каждые 19 лет, так называемый цикл чжан. В этот цикл входили 12 лет по 12 лунных месяцев и 7 лет по 13 лунных месяцев. – Цит. по: Духовная культура Китая. Т. 5. М.: Восточная литература, 2009. С. 148.

Время, Бог, Человек

Весьма непростыми были взаимосвязи «божеских» и «людских» видов отсчета времени в античном Риме. Там мирно сосуществовали несколько календарей, хотя трудно себе представить, как и одинаково ли в таком случае все люди понимали счет времени.

Лунно-солнечный календарь имел двенадцать месяцев и еще один – тринадцатый, который вставлялся дополнительно по решению коллегии понтификов. Эти мудрецы-понтифики вообще устанавливали по собственному усмотрению дату начала года и длительность того или иного месяца, что подчас использовалось в чисто политических целях. Ведь можно было удлинить пребывание на выборной должности (ограниченное, как правило, по времени с четким указанием количества месяцев) нужного лица или же, наоборот, резко сократить срок пребывания у власти человека неугодного. Ведь республиканские традиции выборности на важнейшие государственные посты сохранялись и при первых императорах.

Параллельно с этим официальным календарем существовал так называемый Год Ромула продолжительностью 304 дня: с весны до зимы. Первоначально зимой отсчет времени вообще не велся, просто люди терпеливо ожидали прихода весны и обязательного начала полевых работ. Месяцы, начиная с нынешнего марта, незатейливо назывались по номерам. Позже этот календарь был дополнен, часть месяцев получила названия в честь богов или великих людей, но по-прежнему мы имеем сентябрь, октябрь, ноябрь, декабрь, т.е. в римском календаре – седьмой, восьмой, девятый и десятый месяцы.

Боги и месяцы

Одна из первых календарных реформ в Древнем Риме была проведена в VII в. до н. э. Нумой Помпилием. К тому времени среди уже существовавших месяцев первые четыре получили названия: Мартиус (в честь Марса и его ипостаси защитника

мирного сельского труда), Априлис (есть несколько версий происхождения, наиболее общепринятая – от латинского глагола, обозначающего раскрытие почек), Майус (в честь Майи, богини земли), Юниус (в честь Юноны, верховной богини римского пантеона).

Нума Помпилий разделил оставшиеся «неприкаянными» дни на два месяца и дал им названия: Януариус (в честь Януса – бога всяких начинаний, один из ликов которого был обращен в прошлое) и Фебруариус (в честь Фебрууса – одного из богов подземного царства). Дополнительный, тринадцатый месяц, именовался Мерцедоний – месяц Меркурия, отличавшегося непостоянством.

Тогда же был принят счет дней, не имеющий аналогов. Первый день каждого месяца получил название *календы*, седьмой (или пятый – в зависимости от числа дней в месяце) – *ноны*, пятнадцатый (или же тринадцатый) – *иды*. День перед значащим именовался *канун*. Отсчет же шел по дням, оставшимся до *календ*, *нон*, *ид*. Вероятно, это было связано с тем, что в целом в цивилизации Древнего Рима социокультурные идеалы были обращены не в будущее, а к прошлому.

Несовпадение Времени Бога и Времени Человека

Традиции и обряды, установившиеся в середине I тыс. до н. э., превозносились и восхвалялись, скажем, и во II в. н. э., несмотря на то что в течение времени они давно утратили свое прямое значение и доставляли людям изрядные неудобства. Прошлое всячески идеализировалось, и хотя преклонение перед «Золотым веком» вообще свойственно многим древним цивилизациям, в Древнем Риме – как республиканском, так и императорском – это восхищение переходило все мыслимые границы.

Надо отметить, что, хотя христианская церковь, по примеру иудейской, взяла за основу отсчета времени внутри года традиционную лунную неделю, во многих государствах Западной Европы, которые считали себя наследниками Великого Рима, официальный отсчет времени по календам, нонам и идам сохра-

нялся до XVI в. Социокультурная традиция отсчета времени приобрела самодовлеющий характер. Забавное столкновение понятий: церковь вела счет времени по дням, названным в честь языческих богов, а отсчет по дням, утвержденным империей, которая в конце концов приняла христианство в качестве официальной религии, оставляла строго в компетенции светских властей. Полное несоответствие (в смысловом плане) времени Бога и времени Человека!

Надо сделать еще одно уточнение. Принято считать, что и у древних греков, и у древних римлян было божество, олицетворяющее время: Кронос (или Хронос) в античной Греции и соответствующий ему Сатурн – в Риме. Это не вполне соответствует истине. Кронос (кстати, в греческой мифологии он числится титаном), как и Сатурн, был добрым покровителем сбора урожая, в чью честь устраивались сельские празднества. Изображался он, как и полагается сборщику урожая, с серпом, в более поздние времена – с косой. Искажение его восприятия произошло уже в Средние века, когда коса стала восприниматься как атрибут аллегорического изображения Смерти. Кронос и Сатурн приобрели тогда черты всевластного, пожирающего Времени, в определенном смысле – стали «организовывать» идею социокультурного времени людей.

Иногда богом времени называют двуликого Януса, который, как говорилось выше, обращен и в прошлое, и в грядущее. Это тоже не вполне верно: Янус был божеством с двойственной натурой, олицетворяющим, например, восход и заход Солнца (при этом он же сам и был Солнцем!), вообще – начало и конец. Именно в качестве такой персонификации двойственности он и представлял собой покровителя начала года. Отсюда – прямой выход на понимание непрерывной сущности социокультурного времени.

В целом время Древнего Рима – линейное, уводящее человечество от Золотого времени, от эпохи богов и героев во время деградирующих людей. Правда, отдельные римские авторы придерживались учения о циклическом ходе времени, который приведет к грядущему возрождению былого могущества и утраченной славы. В частности, Тацит в «Диалоге об авторах»

(102 г н. э.) пишет, что одно и то же положение звезд на небесном своде восстанавливается каждые 12 954 года. Но это скорее исключение, чем правило.

Отсчет собственно цивилизации Рим вел гордо «от самого себя», т.е. «от основания города». Такая замкнутая система календарного отсчета, включающая и переводящая на более низкий уровень окружающие страны и народы, будет неоднократно устанавливаться в последующих цивилизациях, но всякий раз ненадолго.

После Великой Французской революции XVIII в. республика отменила наряду с другими «пережитками прошлого» и старый календарь. Был введен новый – республиканский, первым годом которого считался 1793 год². В основу исчисления месяцев и лет была положена, как это ни странно, система, которая имеет своим ближайшим аналогом египетский календарь, но со вставками дополнительного дня на каждый четвертый год. Этот календарь просуществовал во Франции до 1805 г. и был отменен декретом императора Наполеона Бонапарта.

Человек в циклическом времени

Дальний Восток и Юго-Восточная Азия придерживаются лунного календаря с четко регламентированными вставками и дополнениями. Этот календарь циклический и состоит из пяти малых кругов по двенадцать лет, но каждый новый 60-летний цикл является не просто «возвращением на круги своя», но подъемом на новый виток спирали. Цикличность этого календаря привязана к Луне, Солнцу, Юпитеру и Сатурну.

Названия двенадцати месяцев в китайском языке числятся просто под порядковыми номерами. В Японии же они имеют смысловые названия и привязаны к явлениям природы, причем очень поэтично. Так, первый – *месяц дружбы*, второй –

² Непосредственно после революции в 1789 г. во Франции был установлен режим конституционной монархии; король, формально считавшийся главой исполнительной власти, фактически утратил какое бы то ни было влияние на ход событий. Республиканский режим начался после казни Людовика XVI в 1793 г.

месяц смены одежды, третий – месяц произрастания трав, четвертый – месяц кустарника, пятый – месяц ранних посевов, шестой – безводный месяц, седьмой – месяц любования луной, восьмой – месяц листвы, девятый – месяц хризантем, десятый – месяц без богов, одиннадцатый – месяц инея, двенадцатый носит красноречивое название – месяц окончания дел. Фактически мы имеем дело с фазами душевного состояния человека, соотношенного со временем. Это очень редкая и значимая для мировой цивилизации социокультурная парадигма.

Близкие к природе традиционные названия месяцев сохранились у некоторых славянских народов, например, у западных славян – хорватов, которые так и не восприняли римский календарь, хотя в свое время Хорватия входила в состав Римской империи, а приморский хорватский город Сплит даже стал резиденцией императора Диоклетиана после того, как в 305 г. н. э. тот отрекся от престола.

Время и Человек в «Колесе»

Согласно верованиям буддистов, от поведения человека, от его образа жизни зависит, будет ли его душа подниматься на новый духовный и жизненный уровень, или же его карма, отягощенная дурными мыслями и поступками, заставит в новом рождении расплачиваться за грехи прошлого. Если в Библии сказано, что грехи отцов падают на их детей до седьмого колена, то буддизм учит, что за свои грехи человек расплачивается сам, но эта расплата может длиться бесконечно – пока существует вечная душа.

Особняком стоит проблема времени в доколумбовых цивилизациях Центральной и Южной Америки. Это – сплошное собрание древних тайн и загадок. Например, календарь майя насчитывает данные непрерывных наблюдений за период около 54 тысяч лет, тогда как цивилизация майя появилась в Месоамерике только в 3-м тыс. до н. э. Вообще, если учесть, что сам вид «человека разумного» не старше 40 тысяч лет, вывод напрашивается один: может быть, календарь майя – наследие неандер-

тальцев или иных видов человечества, о чем мы *пока* не знаем? Или же это наследие какой-то погибшей цивилизации, забытой современным человечеством? Это не темы для фантастического романа, а основа для новых научных гипотез на совершенной технологической основе, так как календари майя детально и точно сверены современными астрономами.

И еще: в повседневной жизни майя не использовали никакие виды элементарного колеса, хотя оно им было прекрасно известно, о чем свидетельствуют и археологические находки, и детские игрушки: на колесные игрушки абсолютный запрет взрослого мира не распространялся. Есть точные сведения, что жрецы запретили пользоваться колесом как техническим приспособлением примерно в III в. н.э. Только в одном случае колеса использовались постоянно: при исчислении времени по трем независимым друг от друга системам. Таким образом, цикличность приобрела наглядную форму.

По воззрениям майя, данный, т. е. наш мир, конечен, и когда совпадет *конец года* по всем трем системам отсчета Божественного времени, наступит конец цивилизации, в обыденном понимании – конец света. Для расчета этой загадочной даты используется система из трех вращающихся шестерен, хотя в действительности дело даже не в конкретной дате конце света (их было много), а в соотношении расчета вращения Земли, Галактики, Метагалактики. Можно ли говорить о том, что майя делали расчеты для потомков?

Сближение типов времен

В более близкой нам цивилизации христианской Европы с 42 г. до н. э. использовался римский солнечный календарь, реформированный Юлием Цезарем и потому названный юлианским. Но, как и прежде, большим уважением пользовались (и использовались!) лунно-солнечные календари, учитывающие и общечеловеческое течение времени, и «время богов». Подмена понятий в этой терминологии была совершена в начале V в. н. э. Святым Августином, который дал яркую характеристику сво-

его видения «Времени Бога»: «Все годы твои одновременны и недвижны: они стоят... День твой – это вечность». На смену идее о цикличном и в то же время движущемся вперед «Времени Бога» пришла идея неподвижной, застывшей и бесконечной Вечности.

В современном мире, особенно атлантической, т. е. североамериканской-западноевропейской цивилизацией, с 15 октября 1582 г. используется *григорианский календарь* – тот же юлианский, но с исправлениями, позволившими скорректировать астрономические ошибки, накапливающиеся за века. При этом РПЦ продолжает использовать юлианский календарь, который, таким образом, приобрел некоторые черты исчисления «Времени Бога». Мы же воспринимаем время, по определению Святого Августина, «в нашей душе»: «Настоящее время прошедшего времени – это память; настоящее настоящего – его непосредственное созерцание; настоящее будущего – его ожидание».

Глава 7

ВСЕЛЕННАЯ М. НУАЙМЕ

– И до каких пор будет Бог?

– Вечно.

– А что такое вечность?

*– Это Время, которое
не кончается во времени...*

М. Нуайме

Патриарх арабской литературы XX столетия Михаил Нуайме (1889–1988) по праву считается основоположником современной сирийской и ливанской философской прозы. Он родился и умер в деревушке Бискинта высоко в Ливанских горах. Выросший в глубоко религиозной семье, получивший образование в одной из многочисленных школ русского Императорского Православного Палестинского общества, а затем в Полтавской духовной семинарии в России, М. Нуайме в своих произведениях уделяет значительное место философско-религиозной проблематике. Опыт осмысления места и предназначения человека в реальном мире и сакральном пространстве Абсолюта имеет в этом регионе богатые и древние традиции, которые восходят к античному периоду, эпохе появления первых текстов священных писаний. В Новое время формы назидательного романа-притчи, философских трактатов в художественной форме особенно активно стали использоваться в регионе арабского Востока – Машрика в период культурного подъема, получившего название ан-Нахда (Пробуждение) и начавшегося с середины XIX в., и впоследствии при возникновении независимых арабских государств. Обновление литературы в период арабского просветительского движения рубежа XIX–XX вв. происходило не только через обращение к некоторым традиционным средневековым

жанрам: жизнеописанию – *сира*, историческим и назидательным притчам – *хикая*, посланиям – *рисаля*, афоризмам, путешествиям – *рихля*, но принимало также и чисто условные формы. Таков, например, роман Абд ар-Рахмана аль-Кавакиби «Умм аль-Кура» (Мекка) – утопия в мусульманско-модернистском духе, пронизанная рационалистически-религиозными представлениями, изложенными в его же знаменитом философском трактате «Природа деспотизма и гибельность порабощения». Дидактически-познавательная направленность присуща и другим авторам этого периода – от братьев аль-Бустани и Джирджи Зейдана до Ахмеда Фариса аш-Шидьяка, Джемиля Нахле Мудаввара. Философскими трактатами в схематичной романной форме являются и произведения Фараха Антуна. Так, его роман «Новый Иерусалим» представляет собой развернутую аллегорию эволюции человеческого духа, восходящую к древним традициям осмысления бытия человека в мире и пространстве средневековой христианской литературы. Здесь авантюра превращена в духовное приключение, путешествие – в духовно-психологическое странствие, поиск самого себя – места человека не столько в реальном мире, сколько в сакрализованном и освященном традицией времени и пространстве. При этом характерно, что в творчестве сирийских и ливанских романистов в художественной форме находили отражение многие идеи арабских философов-просветителей и деятелей Реформации, зачастую опережая их появление в собственно философских и публицистических формах¹.

Эстетические и философские искания предшественников развивали лидеры созданной в 1920–1930-х гг. сирийскими и ливанскими эмигрантами в США сиро-американской литературной школы, одним из основателей и признанных лидеров которой был М. Нуайме. Изображаемые ими события и реалии внешнего мира становятся метафорой, аллюзией духовного развития, процессов и явлений внутреннего мира человека. Таков и знаменитый «Пророк» ближайшего друга и соратника Нуайме, главы сиро-американской школы Джебрана Халиля Джебрана

¹ Долинина А. А. Очерки истории арабской литературы Нового Времени. Египет и Сирия. Просветительский роман (1870–1914). М., 1973. С. 26–30, 247 и др.

(1882–1931). Здесь впервые в новоарабской словесности столь гениально была представлена идея перерождения – метемпсихоза в реальном мире и времени («Еще одно мгновение... на соленом морском ветру и другая женщина родит меня...»).

В то же время в результате активного усвоения наряду с идеями арабского просветительского движения и Реформации взглядов европейских просветителей и философов рубежа XIX–XX вв. центральной проблемой арабской мысли к середине XX в. становятся место и значение конкретного человека в реальном мире. В литературе усиливаются призывы к духовному, моральному самосовершенствованию личности, воспринимаемому как способ совершенствования всего общества. Идеи социального прогресса и национального единства сочетаются с осуждением клерикализма, религиозного фанатизма и в произведениях большинства ливанских авторов второй половины XX в., как представителей христианских общин (Карам Мульхим Карам, Никула Хаддад, Жорж Ханна и др.), так и мусульман (Сухейль Идрис, Гаде ас-Самман, Ханан аш-Шейх). В данном историко-философском контексте творчество М. Нуайме представляет собой характерный феномен продолжения глубинных традиций религиозного осмысления духовного мира человека, рассматриваемого в его отношениях к пространству и времени, к современности и Абсолюту вечности.

Существование в стране различных религий, толков, доктрин наложило неизбежный отпечаток на философские и идейно-художественные искания многих ливанских писателей XX в., в том числе и на их воззрения на проблему места человека в мире меняющейся реальности и неизменном пространстве Абсолюта. Темы ливанской литературы второй половины XX в. отразили духовные искания общества в условиях все углубляющихся социально-политических, межобщинных противоречий. Стремление показать действительные проявления общественно-политического кризиса так, как они отражаются в сознании отдельного человека, подводят писателей к мысли об абсурдности бытия и изначальном несовершенстве человеческой природы. При этом нравственные проблемы, порожденные реальной жизнью, зачастую решаются романистами с позиций метафи-

зики религиозного сознания с его непреходящими этическими ценностями.

Религиозный мистицизм, неосуфийские мотивы, объединяющие мирозерцание христианских и мусульманских авторов, и их понимание проблемы реального и абсолютного времени и пространства часто вступают в их произведениях в контакт с идеями и эстетическими принципами западных философских систем XX в., образуя различные эклектичные сочетания. Так, например, арабский национализм на основе рационалистически интерпретируемого ислама в соединении с элементами экзистенциализма в духе Ж.-П. Сартра мы можем наблюдать в романах Сухейля Идриса. Христианское видение реального и потустороннего мира, сплавленное с трагическим экзистенциализмом А. Камю, суфийскими мотивами и элементами сюрреалистической образности, является особенностью творческого почерка нашумевшей в свое время романистки Лейлы Баальбеки². Концепции личности в духе «атеистического экзистенциализма» сочетаются с различными формами восточной мистики и сюрреалистическими мотивами в творчестве мусульманки Гаде ас-Самман. Существуют и многие другие варианты. Часто при этом ливанские авторы заимствуют лишь внешние атрибуты, поверхностные принципы западных идеологических систем, не углубляясь в их философскую сущность. Основы же модернистской эстетики нередко трансформируются в их творчестве до неузнаваемости. Так, в романах Гаде ас-Самман сюрреалистическая образность парадоксальным образом использована для максимально наглядного воспроизведения подлинной реальности, заостренного выражения авторской позиции, активного неприятия современного мира, который видится ей как время и пространство Абсурда.

Формы, в которых выражает себя представление о времени и пространстве в современном ливанском романе, чрезвычайно многообразны. Порой именно метафизическое сознание определяет глубинную концепцию произведения, реализуясь во всей его идейно-эстетической структуре. Подчас оно проявляется в воссоздании бытового фона изображаемых событий

² О творчестве писательницы см.: Николаева М. В. Гора и метафора. М., 1999.

или в мировоззрении отдельных персонажей. Бывает и так, что метафизические понятия и образы сохраняют лишь свою формальную сущность, десакрализуются, наполняясь, по существу светским реалистическим содержанием.

Наиболее полно и достаточно типичным для современной ливанской культуры образом религиозная концепция времени и пространства традиционалистского типа воплотилась именно в творчестве М. Нуайме, особенно в его крупных прозаических произведениях конца 50-х – начала 70-х гг. прошлого века. В традициях сиро-американской литературной школы Нуайме осмысляет и философские категории времени и пространства, вбирающие в себя все явления как внешнего, так и внутреннего духовного мира человека.

Уже в его ранних сочинениях (повести «Воспоминания аль-Аркаша», рассказах) возникает характерный образ героя-созерцателя внешнего мира, связанный с глубоко воспринятыми христианскими идеями. Впоследствии в творчестве писателя постепенно усиливаются неосуфийские тенденции символического понимания реального мира как отражения времени и пространства инобытия. Иносказательность, мистическое видение мира присущи как прозе, так и поэзии Нуайме. В его ранних стихах, среди которых есть и написанные по-русски, образ огня осмысливается как внутренняя сила души, образ ветра – как внешнее воздействие жизни, ослабляющее или гасящее этот огонь, земля (спокойствие) – как цитадель души, море (вода) – как сила, влекущая душу из цитадели к жизни. Песни поэта – это молитвы души, погруженной в глубины созерцания подлинного высшего бытия.

Своеобразная мистическая трактовка библейского повествования о Ное и всемирном потопе встречается в «Книге о Мирдаде» (*Китаб мирдад*), написанной М. Нуайме по-английски. В 1947 г. книга вышла в Бейруте на арабском языке³. В ней символический главный герой – Мирдад («Возвращающийся») приходит к Ною, чтобы открыть ему глаза на истину. (Характерно, что эту книгу отказались печатать в Лондоне, мотивируя

³ Нуайме М. Книга о Мирдаде (Китаб Мирдад). Бейрут, 1947 (на араб. яз.).

отказ тем, что она якобы содержит идеи, противоречащие христианской вере.)

К идее метемпсихоза обращается М. Нуайме и в повести «Встреча» (Лука, 1946), утверждая, что тело человека умирает, но душа переходит из одного тела в другое. В рамках своего миропонимания он стремится здесь доказать, что вершины бытия невозможно достичь на протяжении одной человеческой жизни. Для того чтобы очистить дух от влечений плоти и крови, обретя духовную чистоту, нужны многие поколения.

В содержательной автобиографической трилогии М. Нуайме «Мои семьдесят лет» (*Сабуна хикайат умри*)⁴ представлены различные стороны мировоззрения писателя. В этом реалистическом по методу многотомном труде, печатавшемся в Бейруте с конца 1950-х до 1960-х гг., объяснение мира и места человека в нем опирается в основном на воспринятые им с детства христианские принципы. Однако на материалах трилогии можно проследить, как христианство в сознании Нуайме трансформируется через отрицание обрядности, осуждение клерикализма и признание Бога в душе человека во «всеобщую» универсальную религию для всех людей, что объединяет его с другими представителям сиро-американской школы, среди которых были и авторы-мусульмане.

Первое, возникшее еще в раннем детстве чувство, которое связано у М. Нуайме с религией как присутствием в пространстве сакрального, – это радость, ощущение праздника: «Я вспоминаю, как мать несет меня на плече в церковь... И я помню радость, которую вызывали в моей душе свечи, горящие в церкви, и запах ладана, расшитые золотом одеяния священников»⁵. Это чувство, многократно отраженное русской литературой, в частности Л. Н. Толстым, вызывает в памяти известное благоговейное восклицание французского философа и ученого, католика Б. Паскаля, обращенное к христианской вере: «Радость! Радость! Радость! Слезы радости!».

⁴ Нуайме М. Мои семьдесят лет (Сабуна шай мин хайати). Т. I–III. Бейрут, 1958–1962 (на араб. яз.).

⁵ Нуайме М. Мои семьдесят лет. М.: Наука; ГРВЛ, 1980. 237 с. с ил. С. 26.

Глубокой религиозностью была проникнута жизнь семьи писателя: его дед и отец сопровождали обращением к Богу все повседневные действия и работы, и сам он описывает все работы в поле и дома как священнодействие. При этом картины воссоздаваемого им реального мира напоминают библейские, в них действуют сеятель, плотник и т.д. Рассказывая о том, как сам любил плотничать, М. Нуайме сопоставляет свою радость и наслаждение красотой созданного предмета с актом божественного творения: «Разве не сказано о Боге, что он, когда кончил сотворение мира, посмотрел на дело рук своих и нашел его очень хорошим. Творец – это тот, кто создает плуг»⁶. Тем самым автор как бы мифологизирует обыденные явления повседневной жизни, придавая им религиозно-этическую окраску. Здесь закладываются и основы гуманизма писателя, утверждающего, что, помимо Бога, лишь человек обладает способностью творчества, и в этом его подлинное величие.

Христианские образы мироздания автобиографической трилогии актуальны, они непосредственно выражают христианские идеи. Так, в сознании М. Нуайме неизменно присутствует параллель: отец земной – Отец небесный: «Я возносил свои первые молитвы к Отцу, который на небесах, и первые мои мольбы были об отце, который в Америке»⁷. Глубокая религиозность автора воспоминаний раскрывается не только в многочисленных философских теологических размышлениях о мире, но и в мельком брошенных замечаниях о самых обыденных событиях. О своей бабушке, спешащей на помощь роженице, Нуайме пишет так: «Она спешила туда, где зародыш человеческий был готов покинуть свою тюрьму и увидеть мир, свет которого есть мрак»⁸. Ведь истинный свет для писателя – лишь в мире ином, горнем.

При этом представления о подлинном в его понимании христианстве, приближенном к повседневной жизни человека, пронизанном действенным гуманизмом, М. Нуайме воспринял уже в ранней юности от своего деда и других крестьян деревни.

⁶ Там же. С. 148.

⁷ Там же. С. 25.

⁸ Там же. С. 39.

По их мнению, главное проявление веры – в благожелательности и добром отношении к людям, а потом уже – в выполнении обрядов и церемоний. «Доброе дело само по себе есть поклонение Богу», «Сначала пшеница, а потом уже молитва», – так говорили мой отец и все люди в Бискинте и других деревнях Ливана. И лепешка была у них предметом поклонения – на втором месте после Бога. А может быть, и на первом, а Бог – на втором»⁹.

Так постепенно у М. Нуайме складывается убеждение в том, что истинная вера несовместима с обрядностью. Он утверждает необходимость непосредственного мистического контакта с Богом в сакральном пространстве: «Я предпочитаю молиться в одиночестве, в уединенном месте. Я предпочитаю произносить слова молитвы сам, а не языком священников»¹⁰. Христианское бытие мирянина означает для него соблюдение в жизни высоких этических норм Евангелия. Это не слепое следование обстоятельствам и традициям, а победа духа над телом: «Как благородно религиозное чувство, если оно пробуждается ради добра! И как отвратительно оно, если пробуждается ради зла!»¹¹. О том, как бывает, когда «ради зла», ливанцы XX столетия знают не понаслышке: выросший в обстановке непрекращающейся междоусобной и религиозной вражды, о которой неоднократно говорится в его книге воспоминаний, писатель утверждает, что истинная религия, ад и рай – едины для всех людей.

Внимание к человеческой личности, сущности человека и его месту в системе бытия обусловили обращение Нуайме одним из первых в современной арабской литературе к проблеме отчуждения. Произведения Дж. Х. Джебрана – лидера сиро-американской школы и близкого друга М. Нуайме, оказавшего на него огромное влияние, – раскрывают трагедию избранной личности, пророка, талантливого художника среди ограниченных, жалких обывателей, живущих мелкими заботами сегодняшнего дня. Тема отчужденности как результат неприятия царящей в мире несправедливости и вызванный ею уход в свой замкну-

⁹ Там же. С. 63, 65.

¹⁰ Там же. С. 188.

¹¹ Там же. С. 139.

тый внутренний мир, туда, «где истинная религия», встречается и в книге воспоминаний М. Нуайме. Именно эти положения явились одной из основных причин последующего обращения М. Нуайме, как и Дж. Х. Джебрана, к суфизму. Однако Нуайме, в отличие от Джебрана, утверждает величие и достоинство каждого человека как творца, как подобия Бога. Одним из первых в арабской литературе он выступил против «овеществления» человека в мире товарно-денежных отношений, против превращения его в «орудие для размножения и для производства продукции», как будто он «пешка на шахматной доске или кредитка, на которую покупают нефть и влияние, или топливо для адского котла, который называют государством, или родиной, или цивилизацией!»¹².

В книге отражена и волновавшая многих арабских писателей XX в. (Таха Хусейн, Ибрагим аль-Мазини, Яхья Хакки, Сухейль Идрис и др.) тема эмиграции – отчужденности и одиночества в своей стране человека, получившего образование на Западе или долго жившего в западном мире. Связана с ней и разделяемая многими современными авторами мысль о том, что истинная вера и духовность сохранились только лишь на Востоке. В то же время для Нуайме характерно восприятие своего пребывания в России и в США как «испытания души», искушения – подобная трактовка не встречается ни у одного из мусульманских авторов, затрагивающих эту тему.

Религиозность влияет на отношение М. Нуайме не только к людям, но и к миру, который он с детства воспринимает как постоянно совершающееся вокруг чудо, волшебство, открывающееся в самых различных вещах и явлениях. Это и появление бродячего фокусника, и впервые увиденный фонограф, и часы с кукушкой – чудесное всегда рядом, в самых обычных жизненных ситуациях.

Такая готовность видеть вокруг себя проявление чудесного, обусловленная религиозным сознанием, приводит и к актуализации библейских и евангельских рассказов. Ведь сама Палестина, где живет Нуайме – это земля легенд, земля святая. Здесь

¹² Там же. С. 149.

живы воспоминания о посланниках и пророках, которые ходили по этой земле и вдыхали ее воздух. Назарет, в котором живет и ходит в школу будущий писатель, – это город «Иосифа-плотника и его невесты Марии, родина героя нашей жизни и нашей трагедии»¹³. М. Нуайме вспоминает евангельские легенды, предаваясь размышлениям на горе Фавор, на берегах Тивериадского озера – библейских местах, тогда, в годы его юности, еще не затронутых военно-политическими конфликтами. Сама повседневная жизнь представляется ему реализацией чудесных легенд. «Мне казалось, что глубокая пропасть времени, отделяющая меня от века Христа, исчезла. Он был близко от меня, и я не был чуждым ему»¹⁴. Чудесна тяга русских паломников к Святой Земле, как воскресение воспринимается выздоровление брата. Искушение нарушить пост вызывает ассоциации с преданием об Исаве, продавшем за чечевичную похлебку свое первородство, пропаша – это заслуженное наказание за грех, предусмотренное Христом, за что Михаил и славит Бога, от которого ничего не укроется, и который творит справедливость во всем! Сама жизнь ливанцев, ливанская эмиграция в Америку и Западную Европу, по мнению Нуайме, творит новые легенды. Ведь это был удивительный период в Ливане, действительно наполненный приключениями и героическими подвигами, превосходящими самые причудливые предания!

Однако в книге воспоминаний М. Нуайме нашло отражение не только христианское в своей основе миросозерцание автора, в ней отразились и определенные суфийские идеи и мотивы, интерес к которым на протяжении жизни писателя неуклонно возрастал. Еще в юности у него складывается пантеистическое представление о единстве всего живого: человека, природы, птиц и зверей. Он научается воспринимать горе птицы, потерявшей птенцов, страдать вместе с животными, которых мучают дети. В своих мемуарах М. Нуайме развивает такие характерные для суфизма мотивы, как уподобление души морю, где вечно царит прилив, человека – капле в безбрежном океане Абсолюта.

¹³ Там же. С. 103.

¹⁴ Там же. С. 128.

Мысль о бренности нашего земного мира контрастирует у него с представлениями о человеке как о сосуде, содержащем семена божественности. Учение предстает как путь, жизнь – как дорога души, религия – как путь познания души и т. д.

Символика света в творчестве М. Нуайме также проникнута суфийскими мотивами. Удаляясь на корабле от родной деревни, озаренной светом высокогорных снегов Саннина, он восклицает: «Горе тебе, Михаил! Где ты был и где ты сейчас? Ты был там, где этот луч света, который не описать...»¹⁵. И это восклицание сразу же переводит реалистическое описание пейзажа в символический план. Важную роль в этой книге играет рассказ о видении, однажды представшем перед мысленным взором писателя на лоне природы: он видит себя идущим по подземному туннелю, вокруг раздаются голоса, вопрошающие о том, что есть Бог, каков строй мироздания, в чем смысл жизни и т. д. Вокруг себя и впереди он видит проблески света и чувствует, будто начинают открываться многочисленные двери, словно бы изнутри него самого. И ему кажется, что еще немного, – и Бог, которого он ищет, взглянет на него из-за каждой двери, что он на мгновение узрит Бога и будет говорить с ним. Эта картина стремления к свету, осознаваемая как путь к Богу, почти дословно, но представленная в более развернутом виде, будет воспроизведена впоследствии в его символическом романе «Последний день». Пережив видение, автор как бы заново рождается. Он чувствует себя вернувшимся из путешествия, длившегося целую вечность, как человек, спустившийся с огромной высоты. «Я чувствую, что стал намного больше. Я как будто слился с окружающим миром. Мы стали единым телом и единым духом. И эти тело и дух простираются в бесконечность. Это мгновение осветило мне путь в дальнейшем»¹⁶.

Отражение пантеистических представлений М. Нуайме, ощущение его изначального родства с природой можно проследить в описании пейзажей, когда он чувствует, что скалы

¹⁵ Там же. С. 104, 111.

¹⁶ Нуайме М. Последний день (Ал-йаум ал-ахир). Бейрут: Науфаль, 1963 (на араб. яз.). С. 249–250 (пер. с араб. яз. автора статьи. – М. Н.).

и деревья, птицы и звери словно бы называют его по имени и испытывают к нему ту же любовь, что и он к ним. Встречаются в мемуарах и эпизоды, близкие к фольклорным, – это обращения к морю и горам, звездам, солнцу и луне. В них ход его мысли воспроизводит определенный порядок элементов мироздания: Бог–небытие–вечность–время–творение–Бог.

Особенности мировоззрения автора нашли отражение не только в стилистике книги воспоминаний, но и в ее композиции, структуре повествования. В основе всего произведения лежит представление об обратимости времени. Давно прошедшие события вновь оживают в настоящем, и только тогда становится ясна их сущность, а события будущего постепенно переносятся в прошлое, прерывая, часто лишь по ассоциациям, рассказ, который затем продолжается своим чередом. Категория времени в мемуарах М. Нуайме незамкнута, открыта и подвижна.

Время – это вечность, которая сужается и расширяется, которая есть Бог. «И до каких пор будет Бог? Вечно. А что такое вечность? Это время, которое не кончается во времени»¹⁷. Подобным же образом открыто, незамкнуто у М. Нуайме пространство. Оно сужается и расширяется по мере изменения внутреннего мира человека. «Я построил себе мир внутри себя самого. Я построил его, чтобы укрыться от пыли внешнего мира... И скоро он стал казаться мне гораздо просторнее того, что меня окружало. Я брожу по нему без конца, изумленный его широтой...»¹⁸.

Расширение пространства (не только в географическом, но и в духовном аспекте) показано в мемуарах М. Нуайме через мотив путешествия-странствия, связанного как с биографией самого писателя, так и с судьбой ливанского народа на рубеже XIX–XX вв. Отплытие в море символизирует духовное обновление в знаменитой книге Дж. Х. Джебрана «Пророк». Ту же функцию выполняет оно и у Нуайме. «Кто входит в море, теряется. А кто выходит из него – заново рождается»¹⁹.

¹⁷ Нуайме М. Мои семьдесят лет. М.: Наука; ГРВЛ, 1980. 237 с. с ил. С. 158–159.

¹⁸ Там же. С. 220.

¹⁹ Там же. С. 99.

Мотив путешествия-обновления составляет для Нуайме часть более широкой темы – ливанской эмиграции. Она представляется писателю испытанием, выдержав которое, народ свергает ненавистную власть, обновляет всю жизнь в стране. В то же время все события автобиографии как бы разворачивают метафору жизненного пути со стоянками (*макамат*). Характерны при этом многочисленные «нисходящие» сравнения живых людей с неживыми предметами («Продавцы – турки, армяне, греки – окружили пароход, как браслет запястье»; «Море выплевывает их (людей), как выплевывает раковины, обломки, отбросы»²⁰. Они сочетаются и с «оживлением» природных феноменов: «До сих пор там видны остатки его бурых камней. О, если бы я мог заставить их рассказать о том, что было между мной и ими!»²¹, и с «восходящими» сопоставлениями предмета с человеком: «Колеса поезда издают предсмертный крик. Он идет, шатаясь, как пьяный»²². Подобное сочетание свойств живого и неживого – не просто стилистический прием. Оно призвано отразить философский тезис автора о соотношении духовного мира человека и внешней реальности. Как пишет сам М. Нуайме: «У моего воображения словно выросли крылья, а у моей мысли словно появился особый глаз, помимо тех, что на лице. И после этого я стал чувствовать, что, хотя внешне и сливаюсь с той средой, в которой нахожусь, внутренне всегда остаюсь для нее чужим... Так что я стал жить в двух мирах – в мире, который я создал сам для себя, и в мире, который создали люди для людей»²³. Такой уход в свой внутренний мир, который никогда не сливается с миром внешним, обусловил обращение М. Нуайме к идеям суфизма.

Встречаются в воспоминаниях М. Нуайме и отголоски мусульманской мифологии и доисламских преданий арабов. В его мире органично сосуществуют и матросы, похожие на ифритов, и птица, спасенная из рук Азраила, и сравнение

²⁰ Там же. С. 100, 246.

²¹ Там же. С. 54–55.

²² Там же. С. 160.

²³ Там же. С. 147–148.

печали знакомой девушки со скорбью древней джахилийской поэтессы Хансы (ум. в 664 г.) по ее брату Сахру. Если размышления Нуайме об ответственности человека за свою судьбу и совершенные грехи близки полемике мусульманских теологов по вопросу о высшей справедливости Аллаха и «виновных в тяжких грехах» (*асхаб ал-кабаир*), то бедуинские пословицы и мусульманские изречения, типа: «Все мы принадлежим Аллаху и к нему возвращаемся» и др., носят в основном характер орнамента, украшающего повествование.

В книге воспоминаний нашли отражение различные стороны эклектичного мировоззрения М. Нуайме – от ортодоксального христианства до суфийского мистицизма. Однако идейной и образной основой мемуаров является все же христианское учение и христианские образы, которые «актуализируются» и переживаются автором в реальности. Эта книга отражает реальный процесс открытия автором для себя все новых и новых сторон внешнего и собственного внутреннего мира в их нераздельности и неисчерпаемом богатстве. Подобная «открытая» структура книги призвана отражать «расширяющееся» в сознании автора пространство и время, эволюцию его реального жизненного опыта.

Духовная эволюция М. Нуайме получает свое завершение в его программном романе «Последний день»²⁴. Он был написан спустя четыре года после завершения издания книги воспоминаний. Если основной задачей мемуаров писателя было стремление рассказать о формировании человеческой личности в ходе познания мира, то в «Последнем дне» все его внимание было сконцентрировано на познании Бога, который понимается как истина, объемлющая время и пространство, все мироздание. Повествование в романе как бы движется по спирали, постепенно приближая читателя к постижению этой высшей истины.

Форма романа условна, что проявляется, в частности, в его делении на 24 главы, каждая из которых посвящена одному из 24 часов «последнего дня» героя – профессора Мусы аль-Аскари и трактует определенный философский тезис или то или

²⁴ Нуайме М. Последний день (Ал-йаум ал-ахир). Бейрут: Науфаль, 1963 (на араб. яз.).

иное его прозрение. «Последний день» – это скорее философский трактат в форме романа-аллегии, продолжающий традиции философско-аллегорической новоарабской прозы периода культурного подъема конца XIX – начала XX вв. (ан-Нахда). (Это литературно-философское течение обязано своим расцветом таким ливанским авторам, как Джемиль Нахле Мдаввур, Фарах Антун и др.) На аллегоризм книги М. Нуайме прямо указывает уже сам образ героя – Мусы аль-Аскари, философа, который пишет книгу о средневековых арабских суфиях. У его жены также значимое имя – Ру'я Каукабийя («Звездное видение»): она так и не появляется на страницах романа, хотя ее встреча с мужем предопределена и неуклонно близится. Взаимоотношения с женой символизируют в романе «Последний день» утрату, поиски и приближение профессора к одной из сторон истины – ее чувственному постижению.

Все страницы романа насыщены философскими и религиозными рассуждениями. Автор размышляет о строении материи, о воскресении в день Страшного Суда, о перерождении души, о высшей справедливости Творца и т. д. В пространные рассуждения религиозно-публицистического характера пускается профессор (*alter ego* автора) даже в тот момент сюжета, когда он, казалось бы, должен предпринимать решительные действия – ведь пропал его единственный сын! Частое переключение повествования на страницах романа в ирреальный план («Боже, это происходит в моем доме? Сплю я или бодрствую?»²⁵) лишь раз подтверждает то, что действие, разворачивающееся в реальном плане, – лишь символ, визуальное проявление процессов, протекающих в нематериальном, духовном мире человека. Чувственный мир человека предстает как отражение иного, потустороннего мира. Именно об этом говорит Иисус в Евангелии от Иоанна, которое цитирует М. Нуайме. На вопрос учеников, виноват ли сам слепой в том, что родился увечным, или его родители наказаны за грехи, Иисус отвечает: «Ни он не виновен, ни отец его. На нем печать деяний Господа»²⁶. Проявлением божествен-

²⁵ Там же. С. 249 (здесь и далее пер. с араб. яз. автора статьи. – М. Н.).

²⁶ Там же. С. 151.

ной воли предстают и все «чудеса», происходящие в мире, когда Бог сам нарушает им же установленный порядок вещей.

Ирреальный, аллегорический план романа писатель раскрывает через мотив сновидения. С одной стороны, по мысли автора, именно во сне человеку открывается истина, которую он не в состоянии постичь ни рациональным, ни чувственным путем. Три сна главных героев в романе определяют их дальнейшую судьбу, аллегорически указывая их будущее, открывая им истину. С другой стороны, вся реальная, земная жизнь человека представлена в романе как сон, а пробуждение – это обретение подлинной жизни, жизни духа. Полночь, когда просыпается профессор, услышав страшные слова: «Встань проводить свой последний день!» – это начало пути познания истины. Полночь ознaменована и пробуждением духовно переродившегося героя, «всматривающегося» в свое новое «Я»: «Я очнулся от долгого глубокого сна, чтобы встретить новый день и проводить день, который в действительности стал последним днем прежнего Мусы аль-Аскари. Я проснулся, и перед глазами²⁷ – вид красивой лодки, плывущей против течения огромной реки. В этой лодке трое: Безымянный, Хишам и новый Муса аль-Аскари».

Подобно внешней действительности, относительно и нереально в романе и обычное земное время. Развивая представления об обратимости, «растяжимости» времени, давшие знать о себе еще в книге воспоминаний, Нуайме делает их идейной и композиционной основой «Последнего дня». В начале романа время для профессора фатально: «Я человек, которого дни ведут за собой, а не тот, который проводит их»²⁸. Однако он стремится «удлинить» время, чтобы «уложить» в него все свои земные дела: «Мне не хватает одного дня, чтобы заплатить по счету. Нужно больше. Нужно несколько дней, нет, месяцев, нет, лет». На это внутренний голос отвечает Мусе: «Кому не хватает одного дня, тому не хватит и вечности!» Постепенно профессор понимает относительность земного времени, размышляет о том, что космонавт может за одни сутки несколько раз наблюдать восход и

²⁷ Там же. С. 287.

²⁸ Там же. С. 9.

закат или даже бесконечный день, «если следовать за солнцем». Весь роман, по существу, является актуализацией этой идеи: один день Мусы – это и есть «вечный день», вся его жизнь, перерождение и новая жизнь, тождественная бесконечному стремлению познать «истину», постичь смысл бытия.

Структура романа всецело подчинена представлению о времени как о чем-то обратимом, не линейном, движущемся концентрически, наподобие спирали, где будущее находится внутри настоящего или позади прошлого. Письмо жены возвращает профессора назад, к их первым встречам, к началу их отношений. Весь его «последний день» – это путь к смерти как к началу, обновление героя, возвращение к истокам «великой реки жизни», подобно пушкинскому *«хладея, мы близимся к началу своему»*.

Сам профессор переносит в прошлое свое будущее – смерть, переживая ее вместе с женой. Он понимает, что исчисление времени бессмысленно, потому что люди судят о нем по внешним признакам, хотя время – в них самих: «Ведь час и секунда – это лишь знаки на наручных часах. В представлении о времени они и есть само время. И абсолютно невозможно отделить то, что было раньше, от того, что будет потом. Это прошлое в прошлом. Настоящее в настоящем. Будущее в будущем. Это – я сам вчера, сегодня, завтра. Я – это время. А время – это я. Оно не уничтожит меня. И я его не уничтожу»²⁹.

Так возникает представление о бессмертии человека во времени, которое бесконечно, неисчислимо и непознаваемо. Человек исчезает в нем, чтобы самому стать бесконечным как время.

Если вначале романа профессор, глядя на цветущий сад перед своим окном, страдает от мысли о том, что он умрет, а мир вокруг останется таким же спокойным и невозмутимо прекрасным, то в конце он постигает вечность истинного человеческого бытия: «Я стал древнее прошлого, протяженнее настоящего, отдаленнее будущего... Исчезло время и пространство. Я не родился. Не умру. Я не здесь. И нигде»³⁰.

²⁹ Там же. С. 27.

³⁰ Там же. С. 236.

Роман «Последний день» отразил переход М. Нуайме от христианского монотеизма к пантеизму, что было связано со все более глубоким восприятием им неосуфийских идей. Евангельские и библейские притчи и образы (история Иосифа и его братьев, Вавилонской башни, мотивы сева и жатвы и др.) служат в романе материалом для раскрытия именно суфийских истин. Стремясь выразить свои представления об универсальной религии, которая должна включать не только христианские, но и некоторые мусульманские и буддийские элементы, писатель сознательно избегает упоминания о внешних атрибутах христианства. Так, слова, которыми разбудил профессора таинственный голос («Встань проводить свой последний день!») вызывают ассоциации с Днем воскресения и Страшного Суда. Однако автор трактует эти слова нарочито неопределенно: «Есть религии, которые учат нас о наступлении Судного Дня и Воскресения»³¹, – не называя этих религий, не связывая свои идеи с какой-либо одной из них. Не менее показательно и то, что в момент символического реального пробуждения профессора слышится крик петуха, которому вторит звон колокола христианского монастыря и призыв муэдзина на молитву. Из Евангелия пытается вывести М. Нуайме буддийское в своей основе представление о переселении душ, хотя ссылается при этом и на учение древнегреческого философа Пифагора и на мудрецов Индии, Китая и других стран Дальнего Востока. Писатель склонен связывать это представление с концепцией высшей справедливости Бога и ответственности человека за те «семена добра и зла», которые он посеял и однажды пожнет в будущем.

Развивая идеи своих ранних произведений (повести «Встреча» и др.), М. Нуайме всем ходом своего романа стремится показать, что для достижения подлинного контакта со Всевышним человек должен пройти долгий путь познания, который не исчерпывается одной жизнью, он продолжается и после перерождения. Подобный путь познания истины (*хакика*) проходит герой романа, и каждый час его «последнего дня» становится новым этапом на этом пути.

³¹ Там же. С. 11.

Описывая суфийский путь постижения, который проходит Муса аль-Аскари, М. Нуайме утверждает, что разум человека, как бы он ни был силен, не в состоянии познать истину. И вся философская эрудиция профессора оказывается здесь бессильной. В ходе своего духовного восхождения профессор все более приближается к интуитивному методу познания. Он постигает тщетность земных дел, обязательств, привязаностей перед лицом смерти, которая избавляет от всего. Он видит превосходство внутреннего знания над условным, неистинным миром. Понимая, что все философские учения, принятые в этом мире, вся его мудрость, обращаются в ничто перед познанием истинной сущности бытия, он начинает постепенно «прозревать».

Профессор приходит к убеждению, что жизнь – это страдание («приступ боли»), от которого избавляет смерть, и благодаря этому освобождается от охватившего его вначале страха смерти. Признавая, что разуму человека не дано постичь то, что «жизнь может быть смертью, а смерть – жизнью», Муса оставляет свой разум и все, что с ним связано.

В текст включается последовательное доказательство превосходства духовного над материальным – превосходство образов, света, звука, души над тленным человеческим телом. М. Нуайме утверждает далее, что человек до сих пор не может определить различия между материальным и духовным в природе, которая не изменится от того, что мы называем ее материей или духом. Бессмертна, по мнению М. Нуайме, лишь духовная сила человеческой мысли – так живы в сознании профессора идеи средневековых арабских суфиев. Именно пробуждение этой силы чувствует Муса, когда просыпается: пробуждение человека – это пробуждение в нем мысли, способности думать и познавать мир в глубинах своего «я».

Размышления Мусы приводят его к мысли о том, что существует некая сила, которая творит вещи и их уничтожает, а ее ничто не творит и не уничтожает. Она определяет постоянный и неизменный порядок вещей (*низам*) в мире, который он теперь и стремится постичь, ощущая, что этот порядок существует. Так, пройдя ступень рационального познания, профессор стремится преодолеть и этап познания чувственного, избавившись

от страха смерти: «Я молился из страха перед Господом. Но сейчас я творю новую молитву, в которой нет страха, корысти, жадности и унижения. Господи, дай мне насытиться жизнью на Твоем пиру!»³².

Исполнение заветной мечты профессора – исцеление сына Хишама – еще более приближает его к познанию Бога «через радость» осознания того, что все случайности и противоречия в мире есть лишь результат проявления неизменного и вечного миропорядка. Все они лишь указывают на его существование, подобно тому, что сказал в евангельской притче Иисус о слепом. Этот всеобщий миропорядок, всеобщее неизвестное, *существующее во всем, которое и есть все*, древние называли Богом. Человек – его самое совершенное творение. Те, кто познали этот миропорядок, т. е. познали Бога, – лишь немногие блаженные. Они живут в Абсолюте, а Абсолют – это Он.

Среди этих блаженных оказывается и сын профессора Хишам, обладающий, в отличие от отца, сверхлогическим, интуитивным знанием. Хишам не только верит в значение снов как проблесков истинной реальности, но и сам живет в них. В одном из таких снов, как он рассказывает отцу, он видит себя идущим по лесу, а затем по темному лабиринту. Вокруг слышатся страшные крики, юношу бьют по спине палкой, но он слышит голос: не останавливайся, не оборачивайся назад, иди вперед! Наконец, он видит впереди свет и выходит из туннеля. Так в близких к суфийским образам воссоздается путь духовного восхождения Хишама.

Хишам не знает, сколько ему лет, но он старше своего отца, потому что в познании истины ушел дальше него. Интуитивный, сверхчувственный путь познания Хишама изображен особенно ярко в той сцене, где он рассказывает отцу о том, как жил «до исцеления». Даже когда никого не было рядом, он не был один, он слышал различные голоса, причем не только слухом, но как бы всем телом: «Я слышал их не только ушами. Но и глазами тоже. Каждой частицей моего тела я ощущал их как дрожь в крови, как будто я гитара со множеством струн... и словно неж-

³² Там же. С. 60–62.

ные невидимые пальцы ударяли по этим струнам»³³. При этом он испытывал не страх, как думал отец, но радость и покой.

В конце романа Хишам, преодолевший все ступени человеческого познания, уходит с явившимся за ним учителем, чтобы в числе немногих избранных дойти до самых истоков появляющейся в романе реки и стать «знамением» для обычных людей.

Старик – учитель Хишама – носит имя «Безымянный» (*ал-ле мусамма*), ибо имена, которыми пользуются люди, не отражают сути называемых ими вещей. Возможный вариант перевода как «Неназываемый» может открыть путь аллюзии на табуирование имен Всевышнего в семитской традиции и на одно из сокрытых, тайных, имен его. Именно этот персонаж романа и открывает профессору Мусе дальнейший путь постижения, убеждает его, что нет различия между сном и явью. Ведь жизнь продолжается и во сне, и наяву, так что не может быть одна часть жизни иллюзией (*вахм*), а другая – реальностью (*хакика*): «Как ты можешь определить, где кончается реальность и начинается иллюзия... Если то, что ты переживаешь во сне, иллюзия, и то, что ты переживаешь наяву, тоже иллюзия. И если то, что ты переживаешь наяву, – реальность, то и все, что ты переживаешь во сне – такая же реальность»³⁴. Далее Безымянный учит профессора, что человек должен стремиться к тому, чтобы полностью владеть собой, своим телом, желаниями, судьбой. «Ты словно хочешь сделать человека Богом», – говорит профессор. «А если он не становится Богом, то в чем смысл его жизни?» – отвечает старик³⁵.

В беседах с Безымянным профессор убеждается в том, что все величайшие тайны сокрыты не в природе, а в самом человеке. Поэтому нет нужды в школах и институтах, церквях и храмах, в которых учат чему угодно, но только не тому, что может дать человеку власть над собой и над природой – познанию самого себя, своей души (*ма'рифат ал-инсан ли нафсихи*). Так в романе выявляются неосуфийские истоки антиклерикализма

³³ Там же. С. 161.

³⁴ Там же. С. 168–169.

³⁵ Там же. С. 183.

М. Нуайме, этическое обоснование которого было дано в книге воспоминаний.

Автор романа окончательно подводит своего героя к пониманию суфийских истин. Если Бог далек от познания разумом, то и человек далек от познания разумом. И он не найдет пути к Богу, если не найдет пути к себе. Человек – это путь человека к Богу. Человек – это путь человека к человеку»³⁶. И на поляне в горах, которая представляется воплощением райских лугов, и в своем саду профессор ощущает, как он выходит из клетки, из темницы своего тела, освобождается от мирских привязанностей, обретает подлинную свободу, растворяется в безграничной природе, в бесконечном пространстве: «И не осталось в моей жизни другой истины, кроме этой красоты, которая окружает меня со всех сторон, и этой блаженной сени, в которую погружается моя душа и мое тело, этого высшего успокоения, которое наполняет каждое биение моего сердца. Пульсирует во мне. Дышит во мне. Живет во мне. И я желаю лишь одного – чтобы оно распространялось все дальше бесконечно, чтобы я исчезал в нем безвозмездно, покинув мир размеров и тяжестей, мир границ и преград, мир названий и имен, мир обрядов и убеждений»³⁷.

Это суфийское обретение «бесконечной души» после утраты души «ограниченной», «имеющей границы»³⁸, происходит благодаря «очищению красотой», в чем очевидно сказалось влияние на М. Нуайме эстетики Дж. Х. Джебрана. Умение чувствовать красоту – высший атрибут человека, оно несет в себе не только эстетическое, но и этическое начало. Именно благодаря чувству прекрасного человек возвышается и уподобляется Богу. Только оно одно вправе разрешать и запрещать. Убивая прекрасное, человек убивает свою душу, самого себя. Один из персонажей романа – охотник, – стреляя в птицу, попадает себе в грудь. Характерна для философии Нуайме и суфийская символика беседы с охотником:

³⁶ Там же. С. 187.

³⁷ Там же. С. 222.

³⁸ Там же. С. 203.

- Что же, по-твоему, выше просвещенности?
- Сердце, озаренное светом.
- Откуда же свет в сердце, если не от просвещенности?
- Достаточно того, чтобы сердце растопило свой лед.
- Лед? А что это за лед в сердце?
- Это мертвые птички, привязанные у тебя на поясе.

Получив после исчезновения сына письмо от Безымянного, в котором говорилось: «Не ищи Хишама. Ищи себя («свою душу» – *нафсак*). Когда ты найдешь себя, ты обрешь все вещи и каждого человека»³⁹, профессор впадает в экстатическое беспмятство, сходное с суфийским (*хал*), и погружается в сон. Во сне ему открывается подлинная сущность бытия. В описании того, как профессор переживает перерождение, нашли отражение христианские аспекты мировоззрения М. Нуайме, в частности идея очищения через страдание – страх смерти, потерю сына. (Плодотворным было бы здесь, видимо, и сопоставление переживаний героя-отца с христианскими мотивами страстей Богоматери-Марии по своему сыну Иисусу.) Христианским здесь является и сам мотив утраты сына и его обретения после воскресения – явления в ином мире, где сын становится «руководителем» (*хадин*), указывающим правильный путь гибнущим и заблудшим людям этого земного мира.

Вместе с тем в этом сне профессора наиболее ярко раскрываются и неосуфийские концепции книги. Человек, наполовину белый, наполовину черный, приводит его к берегу огромной медленно текущей реки, которую невозможно познать «ни глазом, ни слухом, ни мыслью». Муса наблюдает здесь «вечную похоронную процессию» – мимо него проплывают и исчезают во тьме огромной пещеры люди и корабли, на борту которых величайшие королевства земные, главы государств, обсуждающие проблемы разоружения, вооружившись пушками и ракетами, священники и храмы, институты и возделанные поля, леса и горы, животные и растения, солнца и луны и т. д. Спутник Мусы объясняет ему: «Это – река времени, в которой исчезает все. Остается лишь то, что течет, но не истекает, что изменяет, но не изменяется... Что

³⁹ Там же. С. 255.

распространяется на все и везде, что свободно ото всех связей. Это – ты. А ты – это Он. Он – побеждающий время!»⁴⁰. Человек может преодолеть время (т.е. слиться с вечностью, с Богом), если будет грести против течения до самых истоков реки («где нет начала, там не может быть и конца»), если перестанет различать черную и белую половины мироздания (т.е. лишится земных дуалистических представлений о добре и зле, постигнет их как одно целое – как единство жизни и смерти, бытия и небытия). Муса видит, как его сын Хишам и Безымянный гребут в лодке против течения, и, понимая, что Хишам познал истину, переродился, кричит: «Хишам, возьми меня с собой!»⁴¹.

После этого сна профессор окончательно освобождается ото всех человеческих эмоций и представлений, его уже ничто не страшит, не волнует. В духе суфийского учения М. Нуайме показывает одну из последних стадий, которые проходит профессор на пути познания: «Словно я не был связан ни пространством, ни временем. Как будто я сам – все время и все пространство. Я почувствовал, как расширяюсь, расширяюсь, углубляюсь, углубляюсь, становлюсь все дальше и дальше, становлюсь все легче и легче – как будто я не имею ни веса, ни цвета, ни формы, ни мысли, ни имени... А люди живут земной жизнью и считают, что она-то и есть подлинная жизнь, и нет другой истины (*хакика*), кроме нее!»⁴².

Так все образы романа складываются в единую систему, подчиненную единой мировоззренческой доминанте. Жизнь – это зерна и кожура, и надо искать зерна под кожурой, ибо кожура тленна, а зерна нетленны⁴³. Жизнь – это путь, безбрежная река или океан, в котором судьба каждого человека – лишь одна из множества капель, которые сливаются в ручьи, ручьи – в реки, реки – в моря, а моря – в океаны. «Жизнь человека больше того, что охватывает разум. Она – жизнь Бога»⁴⁴. Истина – это

⁴⁰ Там же. С. 267.

⁴¹ Там же. С. 269.

⁴² Там же. С. 244.

⁴³ Там же. С. 254.

⁴⁴ Там же. С. 157.

прозрение, человек, познавший ее – зрячий среди слепых. Бесформенный бесцветный невесомый камешек в глубине снежного кома – это подлинная сущность человека, это «жизнь, которую ты ощущаешь, но не можешь описать»⁴⁵. Она скрыта под плотным покровом обычаев, привычек, условностей, внешних связей, которые исчезают подобно тающему снегу. Душа человека – истинный клад, сокровище. Кажется, что человек владеет вещами, а в действительности у него ничего нет. Тот же, у кого по видимости ничего нет, на деле владеет огромным богатством. Душа человека – это весь мир, микрокосм, включающий в себя первоэлементы мироздания (вода, воздух, земля, огонь). Она глубока как море, как небо бесконечна, она как земля содержит все, что над ней и под ней, и все, что вокруг нее⁴⁶.

Земная любовь, далекая от познания сущности предмета любви, подобна реке, текущей с гор, но не орошающей сами горы. Она – как маяк, освещающий все вокруг, но только не сам маяк. Подлинная любовь – полноводное море, ласково охватывающее все вокруг, «как мать, купающая ребенка». Наступление утра в романе – символ истинного света. Заря, восход солнца противопоставляются в нем искусственному свету лампы, которая «включается и выключается, если нажать на кнопку. Теперь она бесполезна»⁴⁷. Постигая истину, профессор стремится услышать то, что скрыто от человеческого слуха: движение вод, прорастание семян во мраке земли. Ощущая свое единство с природой, он разговаривает с деревьями, землей, ветром, солнцем, которые отвечают ему⁴⁸.

В то же время суфизм М. Нуайме – это суфизм XX в., в котором находят отражение и проблемы ядерной войны, волнующие писателя, который был участником Всемирного конгресса за мир, и всеобщее разоружение, и современная техническая терминология. Так, о способностях Хишама слышать голоса отсутствующих и читать их мысли профессор рассуждает в терминах

⁴⁵ Там же. С. 213.

⁴⁶ Там же. С. 130.

⁴⁷ Там же. С. 48, 82, 171.

⁴⁸ Там же. С. 128–130, 210–211.

современной ему радиотехники: «Наверное, внутри у Хишама аппарат более точный, чем радиоприемник, которого нет у меня. А может быть, он есть, но я не умею им пользоваться, не знаю, как убрать помехи внутри себя, мешающие слушать?»⁴⁹.

Романы М. Нуайме отражают сложное философское осмысление писателем современного мира и человека в пространстве и времени с глубоко религиозных позиций. Анализ книги воспоминаний «Мои семьдесят лет» и романа «Последний день» позволяет проследить эволюцию мировоззрения Нуайме. Ортодоксальное христианство мемуаров, на основе которого воссоздается светлое, открытое, полное надежд на будущее мироощущение человека, познающего мир в развитии, в романе «Последний день» уступает место неосуфийской отрешенности от внешнего мира, поискам Бога и истины в своей душе. Отсюда и абстрактность, недетерминированность как самих героев романа, так и окружающей их действительности. Герои «Последнего дня» – это люди вообще, и мир, в котором они живут, – это также мир вообще, лишенный конкретных признаков и черт.

М. Нуайме считает, что зло, господствующее в жизни людей, обречено. Однако эта убежденность зиждется на его философско-мистической концепции, в рамках которой зло не обладает истинным бытием и уничтожается в процессе самосовершенствования личности. Поэтому писатель и призывает не столько к общей борьбе с социальными пороками современности, сколько к преодолению теневых сторон в душе каждого отдельного человека путем обретения истинных в его понимании духовных ценностей и ориентиров.

Автор «Последнего дня» не желает видеть человека безвольным рабом обстоятельств и неведомых сил, «гвоздем в стене, которая обрушилась, а он не знает ни причин этого, ни того, какая связь существует между ним и этой стеной»⁵⁰. Нуайме призывает человека познать самого себя и законы окружающего мира, определить свое истинное место в пространстве и времени. И хотя он предлагает для этого своеобразный идеа-

⁴⁹ Там же. С. 187.

⁵⁰ Там же. С. 144.

листический философский путь, его понимание задач, стоящих перед художником, литератором, исполнено гуманистического пафоса, заботы о судьбах людей: «Ценность искусства, литературы, философии, религии – в их силе, способности создать преграду всему темному, кошмарному, злобному, страшному и безобразному, что до сих пор не перестает калечить жизнь человека на земле».

Категории пространства и времени у М. Нуайме эстетически значимы. Если в его мемуарах собственно философские концепции подчинены законам художественного повествования, раскрываясь в поэтических метафорах, то в программном романе «Последний день» уже сами художественные образы подчинены метафизической картине мироздания. Здесь фабула, сюжет, герои минимизированы, целиком условны. С течением времени философское начало у писателя начинает превалировать и в конце концов подчиняет себе всю художественную структуру произведений, которые дают нам образец прямого переноса реального пространства и времени в метафизическое.

Традиционалистский мистицизм, сочетающийся в произведениях М. Нуайме с антиклерикализмом, многим обязан наследию предыдущих этапов развития арабской культуры: просветительской прозе, творчеству литературных школ ливанской эмиграции. Многие его идеи и образы были восприняты ливанскими деятелями культуры конца XX в. и получили у них дальнейшее развитие. И сегодня сосуществование в стране многочисленных и многообразных конфессиональных институтов вызывает у многих ливанцев равнодушие к формальным и обрядовым сторонам различных вероучений и протест против наиболее одиозных форм их проявления. В то же время отрицание внешней обрядности сопровождается поисками глубинного смысла бытия, путей индивидуального спасения человека в современном хаотичном отчужденном мире, стремлением постичь характер сил, управляющих человеческим поведением, определяющим судьбы людей, народов и государств.

В то же время, внимательный анализ подобных текстов позволяет ставить вопрос об их непреходящей значимости, о соотнесенности философских исканий автора с представле-

ниями о пространстве философов древности, и прежде всего – метафизики Аристотеля. Соотнесение подобного рода видится справедливым даже в самой стилистике авторских рассуждений, намеренно выходящих за рамки беллетристической прозы в сферу философского трактата. Подобно Аристотелю, раскрывающему в «Физике» свое понимание категории пространства, М. Нуайме своими произведениями ставит вопросы о причине и источниках бесконечности, неиссякаемости творящей природы и самого понятия границы, непрестанно выталкивающего за свои пределы неостановимое мышление человека. Ведь человек – существо сознательное, имеющее возможность выбирать и принимать решения, ставя перед собой осознанные цели, и осуществлять их.

Рассуждая о понятии бесконечности Вселенной в пространстве, М. Нуайме также пытается в своих произведениях, с одной стороны, раскрыть таинства природы как сущности вещей, имеющих начало движения в самих себе как таковых, и с другой – найти тот самый источник движения всего мироздания, который, в конечном счете, понимается как внешний, неподвижный «перводвигатель». Как и Аристотелю, все случайное и самопроизвольное в мире видится М. Нуайме второстепенным по отношению к разуму и природе, подчиненным некоей целевой причине, а метафизические сущности видятся ему не только в самих вещах как их сущности и сути бытия, но и вне материи – в Боге. В то же время мы можем заметить в этих текстах попытки ливанского писателя примирить противоречия статической картины мира метафизики Аристотеля и динамики его понятия бесконечного как того, «вне чего всегда есть что-нибудь», его понимание Абсолюта как бесконечности мира в пространстве и самой бесконечности как процесса.

Писатель-мыслитель, переживший за свою долгую жизнь почти все грандиозные и трагические катаклизмы XX столетия, М. Нуайме актуализирует в своем художественном творчестве философские искания духовных учителей и великих предшественников, оставляя это нравственное духовное наследие новым поколениям XXI в.

ПАРАДИГМА ВРЕМЕН В ТВОРЧЕСТВЕ ФРАНКОЯЗЫЧНЫХ МАГРИБИНЦЕВ

...Все впечатления бытия

А. С. Пушкин

Время в литературных произведениях – чаще всего категория историческая. Хотя, несомненно, любое отражение действительности идет «под аккомпанемент» или даже может целиком зависеть от личностного, «авторского времени», окрашенного не только индивидуальными характеристиками присутствия писателя в пространстве окружающей его реальности, но и реальности воображаемой.

Авторские установки, безусловно, влияют на смысл художественного воплощения того или иного исторического периода, в рамках которого существует литературное пространство. Но даже если оно создано в неких условных или «метафизических» формах, дыхание исторического времени (будь то современность или прошлое) ощущается постоянно. Ведь даже гипотетическое, фантастическое будущее не может представляться в воображении художника без диктата неких закономерностей. Поэтому время *объективное* и время *субъективное*, сливаясь в определенном художественном методе отражения, воссоздания или преобразования реальности существующего, подчиняясь принципам развития определенного литературного направления, в границах которого развивается тот или иной тип творчества, так или иначе зависят от того исторического периода, в котором работает писатель.

Литература североафриканцев, а точнее – магрибинцев (алжирцев, марокканцев, тунисцев), написанная на французском языке, в целом является «функцией» национальной истории

народов Магриба, переживших в той или иной форме французскую колонизацию.

Борьба за независимость, само национально-освободительное движение, как это ни парадоксально, было во многом порождением идеологии французского Просвещения и последовавшего за ним века гуманизма с его лозунгом «Свободы, Равенства и Братства», которая оставила неизгладимый след в сознании колонизованных народов, получивших хорошую школу борьбы за права человека в эпоху колониализма. Сам французский язык как один из основных атрибутов европейской цивилизации, усвоенный магрибинцами в школах, которые были специально созданы колонизаторами для приобщения (и даже для ассимиляции) «автохтонов» к французской культуре, послужил мощным оружием, «вырванным из рук врага», – как сказал об этом известный алжирец Катеб Ясин, – для формирования национального самосознания и обретения самостоятельности новых, современных форм культуры и социально-политического развития.

На французском языке были написаны школьные учебники истории, в которых арабским и берберским детям рассказывали, что «их предки – галлы», что главный праздник в году – Рождество и т.д. Этот язык нес и свет истинного знания: на нем печатались книги великих писателей, открывавших африканцам двери в другой мир. В этом мире люди могли и имели право распоряжаться такими великими достижениями общечеловеческой цивилизации, как независимость, свобода, равенство полов, обязательность образования, возможность защищать не только честь и доблесть своего племени, но и Отчизны, исполнять священный долг, защищая отечество.

С французским языком в страны Магриба пришло не только знание произведений великих гуманистов-просветителей – Вольтера, Дидро, Руссо, не только постижение глубокого смысла драматургии великих классицистов – Мольера, Расина, Корнеля, но и приобщение к искусству слова великих романтиков и реалистов, открывавших африканцам мир Запада, его духовность и идеалы – творчеству Гюго, Шатобриана, Бальзака, Стендаля, Золя, – всех не перечислить. Этот язык был языком и великих созидателей искусства слова, придавших ему остроту и горечь

переживания проблем несправедного мироустройства, протеста и неприязни по отношению к его порокам, наделивших саму литературу способом отрицания Зла силой слова: Рембо, Верлена, Бодлера, Лотреамона – их проклинали сильные мира сего, но боготворили отверженные.

Французский язык был также языком поэзии сопротивления фашизму и нацизму в годы Второй мировой войны, а в годы алжирской войны за независимость, освобождавшей страну от колониального гнета, он звучал и в творчестве алжирских поэтов – А. Креа, Ж. Сенака, Х. Бельхальфауи, М. Хаддада, А. Греки (Марокко «откликнулось» стихами М. А. Лахбаби и др.) – как эхо поэзии французов – П. Элюара, Ж. Превера, Л. Арагона. В этой поэтической перекличке – перекличка эпох, связанных *Временем Сопротивления человеческой Несвободе* (выделено мной. – С.П.).

Но говоря об истоках формирования франкоязычной литературы магрибинцев, нельзя не сказать и о непосредственном «активаторе», оказавшем мощное влияние именно на ее национальную окраску. Этим фактором превращения франкоязычной литературы североафриканцев в часть системы национальной словесности народов Магриба была и сама «колониальная» литература французов – от Луи Бертрана до Альбера Камю, вобравшая в себя творчество замечательных поэтов и прозаиков – французов, живших и даже родившихся на североафриканской земле¹. Творчество этих франкоязычных колониальных писателей, считавших «свою» литературу отличной от литературы метрополии, явилось прекрасной школой для этнических магрибинцев, которые учились у них писать о своей земле, хотя и по-другому. Они уже отстаивали специфику своего творчества не как «экзотику», замешанную на противостоянии «своих» и «чужих», но как свое самобытное искусство, выражавшее «самостояние», самостоятельность, самосознание и право на Present (настоящее время) народов, исконно владевших этой землей с древнейших времен.

¹ Об этом подробно см.: История национальных литератур стран Магриба. В 3-х т. / Под общей редакцией С. В. Прожогинной. М., 1993.

Вышесказанное призвано объяснить, почему франкоязычная литература автохтонов началась именно с *бытописания*, – именно этот изначальный метод многих направлений литературы Африки, в целом – своего рода «этнографический реализм», обозначил вхождение франкоязычной магрибинской литературы в ансамбль мировой (с середины 50-х гг. XX в.), выразив то историческое время, которое, если обратиться к грамматике самого языка литературы (что вполне корректно), может быть названо “Present”. В этом названии отражено не только наблюдаемое «присутствие», нечто свершающееся на наших глазах, но то вечное *Настоящее*, которое длится в каждом мгновении жизни, запечатлено в ее ритуалах, застыло в ее повседневности, в ее обычаях и нравах, в ее, как сейчас принято говорить, культурной антропологии. Словом, *Настоящее* – как время, где сконденсирована и как бы остановлена сама жизнь такой, какой она сложилась исторически.

Творчество первых бытописателей-магрибинцев², в котором фиксировались приметы национальной жизни, помещенные в художественное пространство, было обращено авторами не столько к читателям своих стран, сколько к внешнему миру. Утверждая свой Голос и свой Топос в ансамбле мировой литературы, они утверждали свое «национальное время», ибо их литература оказывалась на мировой политической арене, где в это время утверждалось право колонизованных стран на самостоятельность как на самовыражение своего миропонимания, колониальной реальности и своего бытия в ней.

«Ларчик чудес» и «Янтарные четки» марокканца А. Сефриуйи, как и «Зерно в жерновах» алжирца М. Уари, – не только передают образы древних легенд и преданий, аромат прекрасной страны, мелодии ее флейт и напевов, чудеса ее сказок, рассказы о ремеслах и людях, создающих удивительные предметы быта и свадебные украшения. Используя эти приемы, писатели поют

² Имеются в виду романы и повести конца 40–50-х гг. XX в. М. Дибя, А. Сефриуйи, М. Маммери, М. Ферауна, А. Мемми, М. Таос и др. Подробно о них см.: Прожогина С. В. Литература Марокко и Туниса. М., 1968; Она же. Рубеж эпох – рубеж культур. М., 1984; а также разделы о франкоязычной литературе в: Истории национальных литератур..., 1993.

гимн труду своих соотечественников, их возможности творить прекрасное, воспевают их силу духа, умение терпеливо сносить несчастья и тяготы, страдать, не теряя надежды и веры. Можно было бы назвать Ахмеда Сефриуйи просто романтическим певцом родного Марокко, а алжирцев М. Ферауна и М. Таос – воспевателями родной Кабилии, поэтически запечатлевшими в своих первых книгах 40–50-х гг. XX в. национальную повседневность своей родины. Но гораздо важнее то, что они еще и обозначили на «циферблате исторического времени» новую точку отсчета в самой магрибинской литературе и культуре в целом.

С ними национальная реальность входила в *Новое время*, отмеченное взглядом «вглубь себя» самих марокканцев, алжирцев, тунисцев, заметно отличавшимся и от ракурса, и от смысла освещения, к примеру, Марокко в творчестве таких признанных мэтров колониальной словесности конца XIX – начала XX в., как Пьер Лоти³ или братья Таро⁴. Ни экзотизм первого («Мадам хризантема»), ни нравописание монархических кругов Рабата, феодалов Феса или буржуазии Танжера не могли соперничать с точностью знания, с умением воссоздать мельчайшие детали быта, с созданием атмосферы возрождения человека и пафоса его созидательного труда, свойственными Ахмеду Сефриуйи, словно поставившему задачу «очистить» Марокко от налета «тайны», мистики, особо изощренной жестокости или, наоборот, «сладострастия», которыми упивалась публика, читавшая колониальные романы, исполненные «африканских страстей».

Собственно эта цель – запечатление быта, его национальной специфики как некоей неизбыточности наследия прошлых эпох, определяющего сам особый уклад жизни, ее отличие от привнесений другой цивилизации. В то же время писателям-магрибинцам свойственен взгляд на эту самобытность как на сумму всех предшествующих и последующих признаков, приобретенных в ходе времен, в реке Истории. Так, в книгах многих тунисцев

³ Пьер Лоти (1850–1927) – французский офицер флота и писатель, прославившийся колониальными романами из жизни экзотических стран.

⁴ Братья Таро – французские писатели-соавторы, Жером и Жан, получившие в 1906 за роман «Дингли, знаменитый писатель» Гонкуровскую премию, самую престижную литературную премию Франции.

1950–1970-х гг. (особенно в творчестве Суад Геллюз) присутствуют черты наследников «андалусийской» культуры, царившей некогда в Испании в эпоху ее арабского завоевания; ее признаки сохранялись в особенностях жизни северных районов Туниса: и в отличительном стиле их архитектуры, и в повседневных «привычках» жизни здешних жителей (ее распорядке, кулинарных пристрастиях), музыкальном вкусе, и в особом их менталитете, сохранившем «историческую память» об Андалусии как об «утраченном рае»⁵.

Уже не романтически приподнятые, но сугубо реалистические романы 1950-х гг. алжирцев М. Дибба, М. Ферауна или М. Маммери («Большой Дом», «Сын бедняка», «Забывтый холм») тоже воссоздавали повседневную реальность больших городов или горных селений Алжира. Но они запечатлевали не только быт, нравы, праздничных ритуалы и обряды, а также и нужду, горе, лишения простых людей. Повествовали они и о беспощадности вековых традиций и предрассудков, усугублявших страдания и без того угнетенного и бесправного народа. Они зафиксировали не только особенности бытовой речи, слова фольклора, пословицы и поговорки алжирцев, но отметили при этом и первые ростки пробуждения их национального и социального сознания, сохранив на страницах своих первых книг реальный образ колониального Алжира, его мятежный дух, требовавший прекращения колониального рабства и возвращения народу свободы⁶.

Если сравнить первые образцы национальной прозы франкоязычных алжирцев с творчеством их литературных учителей – Р. Рандо, Э. Роблеса или А. Камю (алжирцы все вышли из «альжерианизма» колониальной школы в прямом и переносном смысле), то можно сказать, что главное их отличие – не «посторонность» или «касательность», не даже причастность художников к описываемым ими реалиям, но прямое их соучастие, сопереживание, умение видеть истоки и причины несчастья страны,

⁵ См. раздел «Тунис» в издании: История национальных литератур... С. 117–172.

⁶ О творчестве М. Дибба, М. Ферауна и М. Маммери см.: Прожогина С. В. Для берегов Отчизны дальней... М., 1992; Она же. Любовь земная. М., 2004; Она же. Магрибинский роман. М., 2007.

отметить вехи ее Истории и выбрать в текущей повседневности болевые точки, чтобы заострить внимание читателя не столько на том, как страдает народ, сколько на возможности и цели «лечения» Зла. Умение запечатлеть *настоящее* и как извечность традиций, и как преддверие грядущих перемен. А это и определило *Present* в национальной литературе как *время реальности*, а не «абсурдной экзистенции».

Но *описать себя* для магрибинцев-автохтонов означало *освоить* свое бытие, отстоять его как полноценное и достойное уважения, а не угнетения, а значит освободить его, прежде всего, от колониальной зависимости. Процесс разрушения целостности извечного *Present* был запечатлен уже в 70-е гг. XX в. – в книге Али Бумахди «Деревня лилий» («Le village des asphodels», 1970), но на материале событий, происходивших в Алжире 1940–1950-х гг., когда страна поднималась на борьбу за свое освобождение. Глухой край Алжира становится художественным воплощением начавшегося в стране краха тех «вековых устоев» (традиций патриархальной семьи, религиозных догм), на которых зиждился алжирский социум, вступавший в пору своего «пробуждения». Тогда шел пересмотр многих ценностных ориентиров не только политической жизни страны, но и собственно национальной жизни, где неизбежно происходили процессы модернизации, искоренявшие отсталость, но одновременно и способствовавшие созреванию национального самосознания как истока начавшейся антиколониальной эпопеи.

Уже в ранних книгах тунисца Альбера Мемми («Соляной столп») и марокканца Дрисса Шрайби («Простое прошедшее»), вышедших почти одновременно (1953–1954 гг.), а также алжирца Мулуда Маммери в начале 1950-х гг. («Забывтый холм», «Сон праведника»), в их бытописании *Настоящего* прозвучали ноты несмирения с «дремучими» архаизмами, с оковами средневековых традиций, с конфессиональными (не только мусульманскими, но и иудейскими, как у А. Мемми) догмами, мешавшими человеку и обществу идти дальше, в *Будущее*. Поэтому, с учетом реальной повседневности, в «извечности» законов национального (или этнического, как в случаях с А. Мемми, или кабилкой

М. Таос⁷) бытия писатели страстно отвергали то, что держит жизнь в «цепях», несовместимых уже с «вызовами» XX в.

Это и стало окончательным прощанием с колониальной эпохой, где не только свершались реальные преобразования экономической, политической и духовной жизни зависимых стран, но и поддерживались социальные анахронизмы местной североафриканской реальности, помогавшие обеспечивать власть силы. Господство метрополии базировалось в том числе и на использовании этнических, конфессиональных и внутренних социальных различий североафриканцев, еще не изживших многие доколониальные и феодальные атрибуты своего бытия. Нищета, невежество, отсталость этно-конфессиональных сообществ, суеверия и предрассудки, «власть патриархов», влиявших на семейные традиции, «забитость» мусульманской женщины, косность вековых устоев иудейских общин, этно-расовые предрассудки, царившие в Магрибе с давних времен (например, правовая неполноценность южных, «черных» сахарских племен в берберском сообществе), – все это, как и многое другое, обозначившее *Present* как «внутреннее» время жизни, наделенное пороками и изъянами, стало предметом резкого развенчания, острой социальной критики, целью которой стала необходимость избавления от наследия *Прошлого*, осквернявшего *Настоящее*. Роман Дрисса Шрайби не случайно был назван “*Passé simple*”: в этом «Простом прошедшем» – неизбежность его завершения как времени, которое обязательно должно закончиться.

Позднее, уже в 60–70-е гг. XX в., а потом с конца 1980-х гг. и в первое десятилетие XXI в. в творчестве алжирцев Р. Буджедры, М. Моккедем, М. Бей, Л. Маруан, марокканцев А. Катиби, Т. Бенджеллуна, М. Хайреддина, тунисцев А. Бешера, Э. Бель Хадж Яхьи и др.⁸ горько прозвучит тема *настоящего* как *незавер-*

⁷ Имеются в виду ее романы «Улица тамбуринов», «Черный яхонт», написанные в Алжире в конце 1940-х – начале 1950-х гг.

⁸ Подробно о творчестве этих выдающихся представителей франкоязычной литературы Магриба см.: Прожогина С. В. Магриб: франкоязычные писатели 60–70-х гг. М.: Наука, 1980; Она же. Рубеж эпох – рубеж культур. М., 2004; Она же. Метаморфозы образа моря. М., 2010; Крылова Н. Л., Прожогина С. В. Гендерные аспекты конфликтов. Столкновение эпох и культур глазами русских в Африке и североафриканцев в Европе. М.: ИА РАН, 2010.

шенного прошлого, а точнее его несовместимых с современностью традиций. Став обвинением *Настоящему*, «отвержением» (термин Р. Буджедры в его мусульманском смысле «отлучения», «изгнания») его пороков и «изъянов», мешающих человеку, освобожденному от колониальной и политической зависимости, но находящемуся в плену оков этнических и конфессиональных традиций, идти вперед. Впрочем, в некоторых произведениях магрибинцев, таких как «Священная ночь» (1987) марокканца Тахара Бенджеллуна или в творчестве тунисца Рашида Дрисса (1980-е гг.), этот «плен» дополняется также и политическими атрибутами – несправедностью и произволом установившейся в стране власти после обретения независимости.

Таким образом, концепт *Present*, времени *Настоящего*, постепенно модифицировал некую метафоричность, содержащуюся в его номинации, означающую нечто *неизбынно истинное*, вечно «свершающееся», достойное даже смертельной борьбы за него как за средство *самосохранения* народа в эпоху тотального обезличивания индустриально-техническим прогрессом и глобализацией (яркий пример – роман тунисца Мустафы Тлили «Гора Льва», 1988)⁹. И в плане критического осмысления *Present* постепенно сливался с концептом *Passé simple*, истово отвергаемым марокканцем Дрисом Шрайби и тунисцем А. Мемми в пользу выбора *другого*, истинно *Настоящего*, сопрягаемого воображением художников с идеалами Свободы, Равенства и Братства, на поиски которых устремлялись герои их ранних произведений.

Алжирец Рашид Буджедра в своих романах «Отвержение», «Дождь», «Упрямая улитка», «Похороны» и др. практически довел до логического конца исчезновение идеала *Present* как *истинно настоящего* времени, развенчав «изнанку» современности (один из его романов называется “La vie à l’endroit” – «Жизнь на месте»), где выражено неистовое желание художника «вывернуть» существующий «беспорядок вещей» (“la desordre des choses”), по определению Р. Буджедры, на «лицевую сторону»).

Конец XX века принес в алжирскую литературу новый образ несправедного – неправильного – «порядка жизни», кото-

⁹ См.: Прожогина С. В. Для берегов Отчизны... и др.

рый другой писатель-алжирец, Рашид Мимун, впоследствии трагически погибший, почти уравнивает с *хаосом*. На этот раз гражданская война в уже давно независимом Алжире, плававшая более десяти лет (с конца 80-х гг. XX в.), обрекла алжирцев на новое противостояние «своих» и «чужих», в котором сошлись не два разных мироустройства, не две разные «самобытности», но один народ оказался предан братоубийственному самоуничтожению. Р. Мимун в своем творчестве уже ассоциирует реальное *Настоящее* время своей страны, ее современность, с «вечно длящимся *Прошлым*» как с извечным проклятием, некоей фатальной, метафизической обреченностью своей земли на войну, на ее завоевание Злом и торжество Смерти¹⁰.

Небезынтересно в концепции Р. Мимун видение истоков зла современной гражданской войны в бездне противоречий войны за национальную независимость, где зрели – не в противостоянии алжирцев французам, а внутри самого Фронта национального освобождения – главной силы и главного авторитета движения за свободы Алжиру – внутренние болезни нового алжирского общества, отвоевавшего, как казалось писателю (и не ему одному), свободу не для народа, а для благополучия правящей верхушки, для власти, приведшей страну к экономической разрухе и новому социальному неравенству, обостренному неравенством этнических групп населения и их культур. Р. Мимун словно посягнул на самое сокровенное для алжирцев – их долгую, кровопролитную битву с колониализмом (1954–1962), историческое время которой запечатлела практически вся алжирская литература как время предстояния Свободе, время предчувствия будущего, где должны свершиться все надежды народа, пережившего стотридцатилетнее господство колонизаторов¹¹.

В художественном пространстве алжирской литературы эта война принимала образ «разлома миров», «слома эпох», представлялась как народная эпопея, в которой противостояние двух

¹⁰ См. романы: *Mimouni R. La fleuve derournée* (1982) ; *Tombéza* (1984) ; *Une peine à vivre* (1991) ; *La malédiction* (1992). О его творчестве см. подробно: *Прокогина С. В. Между мистралем и сирокко*. М., 1998.

¹¹ О литературе, посвященной Алжирской войне за независимость, см.: *Прокогина С. В. Разлом миров*. М., 2009. Гл. I.

народов и двух цивилизаций, существовавших на одной земле, было и кровавой трагедией, и исторической необходимостью, и неизбежностью. В ней как бы соединились и слились воедино *Présent* и *Futur* – *Настоящее* и *Будущее*, как два неразрывных времени свершавшейся исторической битвы. *Настоящее* было временем реальных событий, *Будущее* – временем мечты и надежд, временем идеальным, но его идеалы воплотились в реальную основу той культуры, которая и сформировалась в Алжире этой эпохи. Культура эта сформировалась, в первую очередь, как именно национальная, а не просто самобытная, она идеологически непримиримо отторгалась и от арабской средневековой, и от почти фольклорной берберской, и от колониальной французской. Одна только франкоязычная алжирская поэзия эпохи войны за независимость дала миру такие высокие образцы выражения национального духа сражающихся за свою свободу алжирцев, которые можно поставить в один ряд с поэзией французского Сопротивления и русскоязычной литературой эпохи Великой Отечественной¹².

Надо отметить, что существует не так много литературных художественных произведений, запечатлевших Алжирскую войну, написанных пером ее современников. Среди них, в первую очередь, следует назвать романы 1950–1960-х гг. Каддура М'Хамсаджи, Мурада Бурбуна, Мулуда Маммери («Молчание пепла», «Гора, поросшая дроком», «Опиум и дубинка»¹³), роман Асси Джеббар «Наивные жаворонки» (1966), сосредоточенный на психологии воюющих сторон. Есть в их числе даже произведения, отмеченные некоей суггестивной метафоричностью и символизмом, такие как романы М. Диба «Кто помнит о море» и «Бег по дикому берегу» (1962–1964).

Однако чаще Алжирская война вспоминалась писателями позднее, уже в 1970-е, 1980-е и даже в 1990-е гг., чьи произведения воспринимались уже в историческом жанре. Яркие примеры такой литературы – «Ночные львы» А. Бунемера и «Шакалья гора» М. Уари): в них представлено уже не *Прошлое* (*Passé*), а

¹² Главу об этой поэзии см. в томе «Алжир»: История национальных литератур....

¹³ Были переведены и изданы на русском языке в разное время

именно *сложное прошедшее* время, которое в системе глагольных времен французской грамматики обозначено как *Passé composé* – «совершенно законченное» прошедшее. Я позволила себе уточнение – «совершенно», – ибо в другом прошедшем времени согласно французской грамматике есть и не вполне «совершенный вид», означенный как *Imparfait*, т. е. действие, длящееся в течение нарративного времени в реальном развитии его сюжетных ходов, не вполне завершающихся в логике повествования.

Если транспонировать *Imparfait* во время *литературное* как особое ощущение *исторического времени*, то можно сказать, что для сегодняшней франкоязычной литературы магрибинцев – оно весьма характерно, в нем выражена *незавершенность Прошлого*, или точнее – *несовершенство Настоящего*, обусловленное именно этим «длящимся», *незаконченным прошедшим*. Практически все произведения Гонкуровского лауреата, марокканца Тахара Бенджеллуна, 1980-х – начала 2000-х гг. («Опустив глаза», «Это ослепляющее отсутствие света», «Уехать!» и др.) и его многочисленных соотечественниц, представляющих с начала 1990-х гг. мощный отряд «женской литературы»¹⁴, как и произведения алжирских писательниц Лейлы Маруан («Только не возвращаясь!»), Малики Моккедем («Запрещенная», «Мечты и убийцы» и др.), Зинеб Лабиди (сб. новелл «Прошедшие по жизни») и, конечно, Маисы Бей (роман «В начале было море») отмечены понятием «время»¹⁵.

Это осмысление *Imparfait* сегодняшней североафриканской литературой как *длящегося в Настоящем Прошлого*, в чем-то сходно с реакцией на *Passé simple* первых магрибинских «протестантов» (Д. Шрайби и А. Мемми) и более поздних – Р. Буджедры, М. Хайреддина, А. Катиби, страстно отвергавших все формы и проявления *Прошлого* в современной жизни. Новая реакция протеста на *присутствие Прошлого* (неизбывность тьмы невежества, предрассудков, извращения религиозных

¹⁴ Подробно о них см.: Gontard M. Le récit féminin au Maroc. P., 2005. О творчестве марокканки Суад Бахешар см.: Прожогина С. В. От колониализма к интеграции // Восток как предмет экономических исследований / Общ. ред., сост. А. М. Петров. М.: Ключ-С, 2008.

¹⁵ Об этих книгах в работе: Крылова Н. Л., Прожогина С. В. Указ. соч.

основ и неискоренимость наиболее косных традиций, женского неравноправия) в *Настоящем* особенно болезненно проявляется и окрашена драматическим звучанием в проблематике литературы 1990-х – начала 2000-х гг. именно в связи с усилением интегристских тенденций, исламистской радикализацией магрибинского общества, где нередки (особенно в Алжире) «приступы» террора, мотивированного в том числе и борьбой со «светскими» нормами жизни и «западным влиянием».

Внутриполитические, экономические и социальные неурядицы, а также начатая в 1970–1980-е гг. культурная политика «арабизации»¹⁶, вызвали новую волну эмиграции магрибинской интеллигенции, особенно франкоязычной. «Оседая» на другом берегу Средиземного моря, она создала новый слой эмигрантской литературы, который подпитывает уже давно образовавшийся пласт культуры этнических североафриканских иммигрантов¹⁷ с его лейтмотивом «маргинальности» существования магрибинцев на Западе темой “exil” (изгнанничества). *Новое настоящее*, неотделимость своего *Présent* от западной реальности, «чужого» социума, другого мироустройства, где так и не удалось обрести идеалы Свободы, Равенства и Братства, на поиски которых устремлялись герои многих произведений Д. Шрайби, А. Мемми, М. Диба (роман «Авель»), Т. Бенджеллуна, Р. Буджедры («Идеальная топография для характерной агрессии»), С. Бхири («Надежда была на завтра») и многих других, ставших уже знаменитыми и на Западе писателей-магрибинцев, вызывает в их литературе почти настоящую необходимость снова обратиться к *Прошлому*. Она принимает форму возврата либо к совсем *далекому прошлому* – некоему *Plus que parfait*, представляемому как образец свершения героических деяний, подвигов своего народа в его борьбе за свободу (романы А. Меддеба «Талисман», «Фантазия», А. Джеббар «Любовь и фантазия», пьеса Катеба Ясина «Предки усиливают жестокость», эпопеи Рашида Буджедры «Взятие Гибралтара», Дрис Шрайби

¹⁶ Напомню, что в Магрибе значителен процент берберского населения, а также проживает много других этнических меньшинств.

¹⁷ О литературе так называемых бёров см.: Прожогина С. В. Между мистралем и сирокко; Она же. Вошедшие в храм Свободы. М., 2008.

«Мать Весны» и др.), либо к не очень далекому, но все равно происходившему ранее – *свершившемуся прошлому*.

В этом образе времени воплощается стремление обрести покой души, жаждущей пристанища в некоем, пусть даже иллюзорном, пристанище, тихой гавани. В этом пространстве царят не мрак и холод «могилы чужбины» (яркий пример – роман тунисца А. Мемми «Фараон»), но солнце – воплощение жара сердец и надежд, горы – оплот надежности защиты человека от посягательств на его свободу, теплое море и жаркая пустыня – мир миражей, т. е. мечты и надежды (романы М. Тлили «Гора Льва», М. Диба «Террасы Орсоля», Р. Мимуни «Честь племени», Ф. Меллаха «Элисса, царица-скиталица» и др.¹⁸). Морской мотив – может, как это происходит в романе М. Мокеддем «Я начинаю», или “N’Zid” (2001), совершить некую одновременную конверсию в образ пустыни с ее горячими, безбрежными песками, волнами, уходящими к горизонту, открытому прекрасным мечтам и зову сердца, исполненного надежды на счастье. В романе М. Мокеддем этот образ сливается с напевом лютни идеального возлюбленного, в романе М. Маммери об одолении пути через пустыню (он так и называется – “La traverse”, 1982) образ *пространства свободы* также уподобляется морю и одновременно поддерживает неугасимый *огонь надежды* на «переход», который приведет человека к искомому идеалу. В творчестве М. Дибы образ пустыни, наоборот, превращается в «безжизненное пространство», в «безвозвратную», безнадежную пустыню чужбины («*Le Désert sans detour*», 1992), как и у полуалжирки-полубретонки Нины Бурауи – неодолимость чужбины в сознании человека в «ссылке» на Запад (роман «Раненый возраст», 1998).

Эта «неодолимость» своего *Настоящего*, ощущаемого как изгнание с родной земли, как боль «обрезанных корней», как рана от катастрофы разрыва с прежним своим существованием, снова заставляет писателей обращаться к *Прошлому*. Оно, это прошлое, окрашенное любовью к родной стране, «исторгнув-

¹⁸ Анализ творчества этих писателей см. подробно: Прожогина С. В. Магрибинский роман.

шей» человека, как бывает во время землетрясения (*le seisme* – в терминологии Н. Бурауи), порождает у некоторых писателей представление о *давно прошедшем* как о единственном времени *настоящей жизни*. Такого рода *давно прошедшее время* (свершившееся не столько в прошлом, исторически удаленном от настоящего, сколько в личностном времени героев книг и их авторов), можно также определить как *Plus que parfait*, ибо оно несет в себе черты *абсолютной невозвратности* и *абсолютной красоты* (*parfait* по фр. – «прекрасное»), навсегда уплывшее по реке жизни. И как это ни парадоксально, писатели-магрибинцы поколения эмигрантов отождествляют это время со временем «французского присутствия» на своей земле, воспринимаемого ими при взгляде из *Настоящего* в *Прошлое* как период определенного согласия между разными цивилизациями, когда на их общей земле царил некий «порядок вещей» в противовес последовавшему затем хаосу гражданской войны.

Несравненные по своей искренности книги 1980–1990-х гг. рано ушедшего из жизни алжирца Р. Беламри¹⁹, эпопея Ясины Хадры «Что должен ночи день» (2008) с ее не имеющей себе равных по глубине воссоздания картиной жизни колониального общества в Алжире, поразительной по силе психологической правды роман тунидца М. Тили «Раскаленный полдень в пустыне» (2008) и небольшая повесть бёра Азуза Бегага²⁰ с блистательной зарисовкой «заброшенности в другой мир» – все эти произведения, написанные уже в XXI веке, проникнуты не просто ностальгией по невозвратному прошлому. В них явственно звучит пронзительно утопическая нота тоски по времени, когда человек мог жить с ощущением Свободы и Братства, несмотря на то что эпоха колониализма, конечно, не была предназначена к осуществлению этих прекрасных концептов *идеального времени*. Человеческое сердце сохранило некий привкус того призрачного счастья, которое могли даровать друг другу люди, еще не разделенные непроходимыми границами *чуждо-*

¹⁹ О его романах «Каменный приют», «Солнце сквозь сито», «Женщины без лица» см.: Прожогина С. В. Между мистралем и сирокко.

²⁰ Азуз Бегаг – этнический алжирец, родившийся во Франции.

сти, не захваченные ощущением неизбежной вражды разных миров, но объединенные чувством отрицания войны как таковой. Эта тема звучала еще в романе классика алжирской литературы Малека Хаддада «Последний отпечаток», написанном в 1958 г., в самый разгар Алжирской войны за независимость, который, как оказалось впоследствии, стал предвестником тенденции, возникшей в магрибинской литературе полвека спустя.

Для одних литературных персонажей – французов (из повести А. Бегага, и из романа Ясины Хадры) война ассоциируется с потерей исконной родины, которую они до сих пор любовно называют “NostrAlgérie”, словом, пронизанным ностальгией²¹; для других – алжирцев и тунисцев, героев романов Ясины Хадры и Мустафы Тлили – изгнание французов из Магриба означало начало *хаоса* жизни на родной земле, когда новая власть и новый порядок обернулись утратой иллюзий, связанных с обретением независимости. Запечатленное в обоих романах *Présent* – настоящее, полное необъяснимых предательств всех идеалов, во имя которых велась освободительная война, служит скорее психологической оппозицией тому *давно прошедшему времени*, которое парадоксальным образом стало для авторов аналогом упорядоченного, логически объяснимого мироустройства, где миры не враждовали один с другим, а каждый сохранял свою самобытность.

Историческая обреченность этих двух миров на войну рождала в литературе образы неожиданно разгорающегося зарева пожаров на далеком горизонте или внезапно разбушевавшихся стихий – гроз и наводнения, когда все кажущееся гармоническим мироустройство начинает рушиться. На обломках, оставленных бурями, остаются кровь и страдания людей, которые, пережив всеобщий кошмар войны, будут вспоминать *Прошлое* как время света, время дня, противостоящее мраку ночи, несущему ужас смерти. Утопичность времени *Plus que parfait*, к которому обращаются герои книг, уставшие от бесконечных преодолений

²¹ Даже термин *pieds-noirs* («черноногие»), которым назывались во Франции франкоалжирцы, содержал напоминание о том, что когда-то их предки жили, а некоторые из них даже успели родиться в Северной Африке, что их корни там – в африканской земле.

миражей счастья, не мешает им ощущать полноту бытия, возрождая в их памяти моменты любви, добра, мирной жизни.

Иное направление творчество писателей-магрибинцев принимает, когда игра их воображения почти напрямую связана с реальностью бытия на чужбине, тогда художественное пространство заполняется дыханием смерти. *Неодолимая пустыня чужбины*, ассоциируемая с могильным холодом, «мрамором ее снегов» (один из романов классика алжирской литературы М. Диба так и назывался – “*Neiges de marbre*”, 1990), превращает *Настоящее* во время «небытия», погружающее человека в состояние отчаяния и безнадежности. Эти приметы обозначены в творчестве другого классика, Малека Хаддада, – одного из первых алжирских писателей, оказавшихся в вынужденной эмиграции и безвременно скончавшегося (роман «Набережная цветов не отвечает», 1961), подчеркнуты в «нордической» трилогии М. Диба («Сон Евы», 1989; «Мрамор снегов», 1990; «Инфанта Мавра», 1994), прожившего в «изгнании» почти полвека, резко высвечены в романе Р. Буджедры об эмигранте, так и не увидевшем свет Запада и погибшем в мрачном подземелье метро («Идеальная топография для характерной агрессии», 1975; в рус. переводе – «Идеальное место для убийства»), но наиболее часто вплетаются в ткань повествования именно в творчестве магрибинских иммигрантов 1980–1990-х гг., представителей литературы так называемых бёров, многие из которых показывают обреченность своих героев и особенно героинь как естественное следствие не свершившихся надежд стать «полноценными» гражданами Франции, хотя и не желающими утратить свою этно-конфессиональную самобытность.

Их *Время* – скорее *Безвремяе*, оно – как несостоявшееся *Настоящее* – определяет и гипотетичность их *Будущего*, ибо оно не может гарантировать социальное и политическое мироустройство Французской Республики, априори исключающее право этноконфессиональных меньшинств на «воспроизводство» культурных различий. Это порождает появление в творчестве писателей-бёров, родившихся во Франции или выросших в ней, трагических сюжетных коллизий, вызванных жестоким конфликтом не только с французским социумом, но и внутри самих

иммигрантских поколений. Семьи французских алжирцев, и особенно их старшие дети мужского пола, начинают поддерживать и отстаивать восточные патриархальные традиции, неотделимые от мусульманской догмы, но и несовместимые с правилами и нормами жизни, принятыми на Западе. Поэтому в произведениях 80–90-х гг. XX в., ставших знаковыми для новой ветви иммигрантской франкоязычной литературы магрибинцев, таких как «Жоржетт!» Фарида Бельгуль, «Бёры с берегов Сены» Мехди Лаллауи, «Бени, или частный рай» Азуза Бегага, «Растерзанное тело» Зулики Буккорт или «Чернила хроники» Ахмеда Калуаза, не говоря уже о знаменитой «Beur's story» Фарида Кессас или «Раненом возрасте» Н. Бурауи, – герои нередко уходят из жизни, навсегда прощаясь со своим иммигрантским *Настоящим*²².

Одни литературные персонажи из числа магрибинцев, давно живущих на Западе, еще вспоминают о своем *Прошлом* (точнее, о прошлом своей семьи, о своей исторической родине, давно забывшей их), продолжая жить как бы между двух берегов, не ощущая их ответного эха (роман Лейлы Себбар так и назывался «Тишина берегов» (“Le silence des rives”, 1993). Другие осознают иммигрантское существование как свой неизбежный маргинальный удел и остаются жить в этом *Настоящем*, не связанном ни с *Прошлым*, ни с *Будущим* (романы Л. Уари «Лейла ниоткуда», 1993; Р. Мимуни «Свадьба безумцев», «Пепел городов» (1990–1993), М. Вагнер «Северный вокзал», 1992, А. Саада «Дороги Илджа», 1992 и др.)²³.

Однако было бы не вполне корректным по отношению к иммигрантам сказать, что в их книгах *Будущего* вообще нет. Определенного *Futur* как такового – нет, оно не обозначено ими так, как это делала магрибинская литература 40–60-х гг. XX в.

²² Подробно см.: Прожогина С. В. Иммигрантские истории. М.: ИВ РАН, 2001; Она же. Восток на Западе. М.: ИВ РАН, 2003; а также: Она же. Время не жить и время не умирать // У времени в плену. М.: Вост. лит., 2000.

²³ Эти и все отмеченные выше произведения, созданные бёрами и другими «выходцами из иммигрантских слоев», как официально называют магрибинцев (и других некоренных французов) французские социологи, подробно проанализированы в работах: Прожогина С. В. Между мистралем и сирокко; Она же. От Сахары до Сены. М.: Вост. лит., 2001; Она же. Восток на Западе...

в надежде на перемены к лучшему и новую жизнь в постколониальную эпоху. Это было особенно характерным для магрибинской поэзии и драматургии: М. А. Лахбаби, Анри Креа, Жана Сенака, Мохаммеда Азиза, Анны Греки с ее знаменитым «аккордом», подытожившим безвременно закончившийся путь ее творчества и жизни: «Грядущее придет Завтра...»). У бёров или ставших писателями уже на Западе магрибинцев это *Будущее* скорее сродни предчувствию, оно – в некотором роде *Futur antérieur*, некое *предшествование реальному* или даже гипотеза. Тем не менее оно ощущается уже в оптимистическом настрое тех, кто уверенно расположился в русле обеих культур – магрибинской и французской, кто надежно ощущает себя в пространстве двух цивилизаций – восточной и западной, чье «я» наделено «богатством двух миров. Образ такого *Будущего* присущ литературному творчеству кабийской певицы Джюры («Сезон нарциссов», 1993), присутствует в романе Сони Мумен «Мой отец – “бико”» (2005), публицистике Суад Бельхадда («Между двух “я”», 2004), Маиссы Бей («И та, и другая», 2008), что ярко подтверждает тенденцию уверенного вrastания франкоязычных магрибинцев в предложенное им историей *Présent* (настоящее). В этом *Настоящем* пересеклись разные эпохи и разные культуры, а значит и обозначился в неизбежный бег времени вперед – в *Будущее*...

Да и сама франкоязычная словесность магрибинцев не оставляет сомнений в том, что у нее есть будущее время. Пережив все гонения, выдержав гнет политики «тотальной арабизации» и отлучения от русла «национальной» культуры, попав в тиски эмиграции и выживая в маргинальных зонах иммигрантских слоев во Франции, она продолжала развиваться не только в странах Европы, но и – не менее интенсивно – в пределах самого Магриба. Чего стоит только в последнее время расцветшая огромная ветвь «женской литературы» франкоязычных марокканок, тунисок, алжирок!

Когда-то тунисец Альбер Мемми в книге «Портрет колонизованного и портрет колонизатора» (1954) сформулировал задачу для новой литературы, рождавшейся тогда в Магрибе, – «смо-

треть на самих себя». Алжирец Рашид Буджедра, как бы пессимистично уточнил эту задачу, назвав свой первый поэтический сборник «Чтоб больше не мечтать» (1964). Да, много печали и отчаяния вылилось на страницы книг писателей-магрибинцев, сделавших и горизонтальный, и вертикальный «срез» своего общества, показав его пороки и изъяны, мешающие реальному обретению свободы, отвоеванной у колониализма. Да, слишком много было утраченных иллюзий и надежд в годы борьбы за независимость в Алжире, особенно во время гражданского противостояния исламистскому вызову. В художественном пространстве литературы франкоязычных магрибинцев в парадигме времен присутствуют многочисленные модусы *Настоящего* (от романтически «извечного», «этно-бытийного» до реального, представленного в критическом и даже политическом осмыслении) и *Прошлого* (от «должного закончиться», но все еще длящегося, от «сложно-прошедшего» до идеализируемого). Но для чего же, если не во имя *Будущего* написаны все книги магрибинцев, отважно «выхвативших оружие» – французский язык – «из рук врага» и поспешивших вслед за великим алжирцем Катэбом Ясином на поиски неуловимой, но вечно сияющей Звезды – Неджмы²⁴, олицетворяющей независимость и свободу «никому не подлежащей» Отчизны!

²⁴ Kateb Yacine. Nedjma. Paris: Éditions du Seuil, 1956. О романе подробно см.: Никифорова И. Д. Африканский роман. М., 1978; Джугашвили Г. Я. Современный алжирский франкоязычный роман. М., 1974 и работы автора статьи, указанные выше.

ЧАСТЬ II

СИМВОЛИКА, ТРАДИЦИИ, ВЕРОВАНИЯ

Глава 9

АСТРОНОМИЧЕСКИЕ И ГЕОДЕЗИЧЕСКИЕ ИНСТРУМЕНТЫ ЦИНСКОГО КИТАЯ (1644–1911) В КОНТЕКСТЕ ЗАПАДНЫХ КУЛЬТУРНЫХ ВЛИЯНИЙ

Контакты позднесредневекового Китая с Европой эпохи Просвещения, стабильность которых поддерживалась энергичными усилиями католических миссионеров, заложили основу для последующего введения Поднебесной империи в мировую науку и культуру. Иезуиты, первыми среди миссионеров прибывшие из некоторых европейских стран (Португалии, Италии, позднее – Франции), благодаря широкой образованности пользовались в Китае заслуженным уважением (прим. 1). Представители этого ордена нашли верный путь к пекинскому двору, стараясь стать нужными и завоевать признание своей веры посредством услуг в области таких востребованных в империи наук, как астрономия и география (прим. 2). Не забывая о целях миссионерства, они демонстрировали возможности европейской цивилизации, попутно изучая и анализируя классические конфуцианские тексты, китайские обычаи и образ жизни. Добиваясь расположения представителей учебного и господствующего класса, иезуиты постепенно проникали в китайское общество, прокладывая, как им казалось, путь для укрепления авторитета ордена и распространения христианства.

Закономерно, что из всего многообразия поступающих с Запада новых вещей – предметов христианского культа, математических, музыкальных и медицинских инструментов, научных и богословских книг, императоры Китая отдали предпочтение именно астрономическим и геодезическим приспособлениям, обладавшим прикладной ценностью и позволявшим наиболее прямым путем приобщиться к достижениям другой цивилизации.

Астрономия, получившая на Западе блестящее развитие в эпоху античности, но практически вытесненная из европейской культуры средних веков астрологией, сохранялась и совершенствовалась в арабском мире, чтобы в XV в. возвратиться в Европу и за короткий период сделать умопомрачительный качественный скачок. Вместе с астрономией стремительно развивались практическая и теоретическая механика, математика и оптика. Деятельность ученых германского мира в это время была связана с городом Нюрнбергом – важнейшим научно-техническим центром Европы, местом производства первых механических часов, которые стали применяться астрономами для научных наблюдений. Впоследствии Нюрнберг разделил свою славу с Аугсбургом. В XVII–XVIII вв. разнообразные приборы создавали мастера Англии и Франции. С начала XVI в. астрономия вступила на совершенно новый путь благодаря бурному развитию сопутствующих наук и появлению теорий, ставших основой всеобъемлющих обобщений. Польский астроном Н. Коперник (1473–1543) первым последовательно сформулировал гелиоцентрическую теорию строения солнечной системы, ставшую эпохой в науке.

Теория Коперника (которая долго оставалась в значительной мере гипотезой) требовала для своего подтверждения новых, отсутствующих в его время фактов и принципиально иных методов и инструментов для астрономических наблюдений. Не случайно научная модель Коперника поначалу сосуществовала с теорией датского астронома Тихо Браге (Brahe, 1546–1601), согласно которой все планеты вращались около Солнца, а Солнце – вокруг Земли. Теория Т. Браге, таким образом, содержала остатки геоцентрической системы Клавдия Птолемея

(около 90–160). Тем не менее Т. Браге по праву считается реформатором практической астрономии. На основании сделанных им наблюдений Марса немецкий астроном И. Кеплер (Kepler, 1571–1630) вывел законы движения планет, подтвердив верность теории Коперника. Полное обоснование этой теории стало, однако, возможным лишь со временем, в результате открытия явлений, которые не могли быть истолкованы в системе Птолемея и Браге, но весьма просто объяснялись в системе Коперника (например, феномен абберации/искривления луча света). Кеплер развил метод определения разностей долгот посредством наблюдения затмений, создал таблицу логарифмов чисел и тригонометрических величин, позволивших предельно упростить процесс научных вычислений.

В сочинениях Кеплера по оптике была предложена комбинация двояковыпуклых стекол, которая позволила создать телескоп, более удобный для астрономических наблюдений, нежели подзорная труба, впервые приспособленная для этих целей современником Кеплера, итальянским ученым Галилео Галилеем (Galilei, 1564–1642). Для достоверности астрономических наблюдений большое значение имело приложение маятника к механическим часам, сделанное нидерландским ученым Х. Гюйгенсом (Huygens, 1629–1695). Усовершенствованные механические часы, телескоп и таблицы логарифмов дали возможность с большей точностью измерять промежутки времени, определять положения небесных тел и с недоступной ранее легкостью производить вычисления. Благодаря использованию новых методик, астрономические открытия и их теоретические обоснования в течение XVII в. нарастали лавинообразно. В результате интенсивного развития астрономии и сопутствующих областей знания (математики, физики, механики, оптики) веку Просвещения было суждено создать завораживающую по красоте и стройности картину движения небесных светил на основе теории тяготения И. Ньютона (Newton, 1643–1727). Эта теория положила начало физической астрономии, ставшей доступной китайцам благодаря просветительской деятельности иезуитов, в отличие от той геометрической науки, которой астрономия была на Западе до этого времени (прим. 3).

Оказавшийся в Китае в конце эпохи Мин (1368–1644) итальянский иезуит Маттео Риччи (Matteo Ricci, 1552–1610) представил двору сочинение (на китайском языке), высоко оценив достоинства культуры и общественного устройства этой страны. В числе даров он преподнес свидетельства европейских географических и астрономических достижений – атлас «Theatrum Orbis Terrarum» Абрахама Ортелия (Ortelius/Oertel, 1527–1598) и двое механических часов, добившись (1601) лояльного отношения императора, правившего под девизом Вань-ли, т. е. «Бесчисленные годы» (1573–1620), к христианской деятельности в Поднебесной империи (прим. 4). Маттео Риччи выполнил для китайцев «Карту мира» (1602), изобразив сферу на плоскости; «Mappa Mundi» показывала Америку и основывалась на двух ренессансных картах – фламандца Герарда Меркатора (Mercator, настоящая фамилия van Kremer, 1512–1594) и голландца Ортелия. Успех карты Риччи способствовал тому, что традиционная наука описания земли попала под сильное влияние европейской методики, основанной на системе географических координат. Процесс слияния европейской и традиционной картографии достиг апогея в годы правления Кан-си (1662–1722), второго императора маньчжурской династии Цин (1644–1911) [29, с. 17]. Для него иезуиты выполнили атлас «Хуан юй цюань лань ту» («Изображение полного обозрения имперских краев»), по точности не имевший precedентов не только в Азии, но и в Европе. В этом атласе земля показана как сфера, использован способ проектирования, учтены и традиционные китайские методы (соблюдение точности в пропорциях, расстояниях и ориентации). Поскольку в период Кан-си западные ученые получили доступ к китайским картографическим источникам, качество европейских карт тоже возросло [11, с. 227–238]. При наследниках императора миссионерам было значительно труднее конкурировать с представителями традиционной науки – сторонниками сино-центристской модели мира, которая вновь стала доминирующей в конце правления Цяньлун (1736–1795). В картах, изданных в Пекине в первой четверти XIX в., Америка, Англия и другие страны мира были показаны как «острова», сгруппированные вокруг центра – Срединной империи [35, с. 121]. Эта модель основывалась на весьма архаич-

ных понятиях китайцев и политике приверженности этим понятиям маньчжурских императоров [8, с. 209–210].

Если в конце периода Мин в Пекин были доставлены первые приборы, усовершенствованные учеными Нового времени, то в начале правления цинской династии астрономические и геодезические инструменты постоянно входили в состав западных дипломатических даров (прим. 5). Дворцу-музею Гугун в Пекине в настоящее время принадлежит более двух тысяч научно-технических инструментов [29, с. 16]; примерно пятую часть собрания составляют привозные европейские астрономические и геодезические приборы, а также их аналоги, созданные под руководством миссионеров в китайских мастерских.

Император Кан-си, проявляя уважение к христианской деятельности иезуитов и не разрушая их иллюзий, стремился использовать знания миссионеров в прикладных науках – механике, военном деле, картографии, фортификации, производстве огнестрельного оружия и астрономии – на службе династии. В свободное от дел правления время император штудировал западные дисциплины под руководством иезуитов. Среди его учителей были астрономы И. А. Ш. фон Белл (Johann Adam Schall von Bell, 1592–1666) и Ф. Вербист (Le Pere Ferdinand Verbiest), а также Джованни де Фонтени (Giovanni de Fontaney), И. Бувэ (Joachim Bouvet, 1656–1730) и Жан-Франсуа Жербийон – «математики короля», посланные в 1687 г. Людовиком XIV для установления культурных контактов с Китаем [33, с. 97–98]. Бувэ и Жербийон отчасти заменили Кан-си его первого учителя – Вербиста, умершего вскоре после их прибытия (1688).

Император изучал с французами не только астрономию и математику, но еще и медицину, анатомию и другие естественные науки и организовал специальную лабораторию для химических и медицинских исследований (прим. 6). Авторитет иезуитов возрос после чудесного исцеления Кан-си от малярии, которую не удалось победить китайским медикам. Своим спасением император был обязан отцу де Фонтени, применившему лекарство на основе перуанской хины. В качестве особого знака расположения император выделил миссионерам участок земли около Сианьских ворот, позволив проживать в этом месте и построить здесь христианскую

церковь. После смерти Кан-си иезуиты потеряли своего лучшего покровителя в Китае [34, с. 146–154] (прим. 7).

Следуя традиционной модели поведения, имевшей проекцию в конфуцианстве, Кан-си выступал в роли мецената: его стараниями были возрождены дворцовые мастерские, прообразом которых явилась Королевская Академия наук Людовика XIV. Другим примером для подражания, судя по составу пекинских придворных ателее, можно считать Королевскую мануфактуру Гобеленов [31, с. 3]. В XVIII в. производство различных астрономических и геодезических приборов под присмотром миссионеров было налажено в Пекине, а механические часы с периода Цяньлун выполнялись не только при дворе, но также в ремесленных центрах южных городов – Гуанчжоу/ Кантона и Сучжоу (подробнее см.: [18]).

Интерес представителей правящей династии к европейскому инструментарию объяснялся традиционными этическими понятиями: забота о культурном развитии в китайском обществе признавалась одной из обязанностей конфуцианского монарха, а измерительные приспособления с древности считались атрибутами власти. И хотя астрономия была необходима китайцам для занятий земледелием и определения сроков смены годовых сезонов, ее привилегированное положение согласуется и с политикой: введение нового счисления времени, обозначенного сменной девиза, символизировало смену власти, а судьба правления увязывалась с толкованием небесных явлений (прим. 8). Отмеченный приоритет социальных ценностей перед познавательными был не единственной причиной, определившей к XVII в. отставание этой китайской науки и ее инструментария от их аналогов на Западе. По мнению А. И. Кобзева, в связи со слабо развитым идеалистическим направлением в классической философии Китая формальная логика не использовалась в качестве общенаучной методологии. Поэтому не произошло эмансипации науки от философии и теологии (как это было в Европе Нового времени), а тем более – внутренней дифференциации научных дисциплин [15, с. 45–48].

Из сказанного ясно, что использование новых и весьма эффективных астрономических и геодезических приборов евро-

пейского образца объяснялось отсутствием таковых в Китае, хотя потребность в них существовала. Миссионерам удалось доказать превосходство европейской астрономической методики, благодаря чему А. Шалль, Ф. Вербист, И. Кёглер в разное время были назначены управлять Астрономическим приказом (прим. 9). В их обязанности входили научные измерения на звездном небосклоне, ежегодный выпуск сельскохозяйственных и специальных календарей, руководство большим коллективом китайских ученых и организация производства астрономических приборов европейского образца для обсерваторий Китая.

Инструменты, привезенные из западных стран или же выполненные в Китае при участии миссионеров, в годы Цяньлун вошли в состав ритуальной утвари маньчжурской династии. Их изображения были опубликованы в сборнике «Хуанчао лица туши» в том виде, в каком их создали мастера: с арабскими или латинскими цифровыми обозначениями на шкалах и надписями латиницей, иероглифами или маньчжурским письмом, указывающими время, место производства, имя изготовителя [27, т. 3] (прим. 10).

В сборнике давно известные типы вещей соседствуют с западными приборами, появившимися лишь в Новое время. Важнейшими европейскими нововведениями признаны земной глобус, механические часы и телескоп, впервые привезенный в Китай в 1626 г. И. А. Ш. фон Беллом. В конце минского периода и в годы Шунь-чжи (1644–1661), находясь на придворной службе, Шалль сам сконструировал несколько телескопов. Таким образом, интервал между временем появления телескопа на Западе и в Китае составил не более полувека [29, с. 17]. Гномон *жигуйи*, судя по китайским письменным источникам, применялся не позднее VII в. до н.э.; первое упоминание о небесном глобусе относится к периоду правления императора У-ди (140–87 до н.э.); армиллярную сферу в Китае и на Западе, вероятно, начали использовать почти одновременно (II в. до н.э.). Сложные многофункциональные приборы для астрономических вычислений создавал уже ханьский ученый Чжан Хэн, который построил (ок. 125 г.) инструмент, соединявший армиллярную сферу, небесный глобус, планетарий и бронзовую механическую игрушку

в виде «календарного дерева» (на нем в первой половине месяца ежедневно «отрастало», а во второй – «опадало» по одному бронзовому листу). В 1950-х гг. в Китае был реконструирован утраченный уже в сунскую эпоху комбинированный прибор (1088 г.) астронома Су Суна, состоявший из армиллы, небесного глобуса и клепсидры и украшенный движущимися куклами. Это устройство, определяемое иногда как первые механические часы с водяным приводом, рассматривают в качестве «предка» механических часов средневековой Европы [10, с. 108, 121–126].

Введение западных астрономических и геодезических приборов в ритуал, с одной стороны, обозначило культурную программу династии Цин, с другой стороны, лишило их возможностей преобразования и развития. Приоритеты внутри этой группы определялись личной заинтересованностью императоров. Научно-практический и военный интерес Кан-си сказался в создании в его время таких приборов для земных измерений, как артиллерийский квадрант, позволявший рассчитать оптимальное расположение пушек в бою. Цянь-лун, любознательность которого далеко простиралась в область искусства, особенно охотно выступал в роли мецената и коллекционера и способствовал расцвету в Китае часового производства (возрожденного после длительного перерыва в годы Гуан-суй, 1875–1908). Изделия китайских часовых мастерских повторяли или вольно стилизовали английские и французские прототипы, соединяя западные и традиционные формы и мотивы. Самый востребованный в быту астрономический инструмент – механические часы, был и наиболее сложным, и дорогим в плане художественного оформления.

Механическими часами в маньчжурскую эпоху украшались интерьеры дворцовых павильонов в Пекине и его окрестностях. В контексте темы статьи особого внимания заслуживают часы, вмонтированные в раму большого овального зеркала. Они были созданы кантонскими мастерами периода Цянь-лун в стиле европейского рококо [30, с. 77]. Золоченая бронзовая рама, инкрустированная драгоценными камнями, имеет форму скульптурного цветочного венка с подсолнечником в центре и представляется китайской репликой западных прототипов. Венки – древнейший

в европейской культуре вид аранжировки растений, широко распространенный в античности, благодаря появлению иллюстрированных сборников классических сюжетов после эпохи ренессанса стал вновь популярен в европейском искусстве и ремесле (прим. 11). Одним из первых увидело свет аугсбургское издание «Символов и эмблематов» (1553); оно открыло серию аналогичных публикаций в Голландии, Франции и России. Благодаря «Эмблематам» – своеобразному путеводителю по античному искусству, на Западе сделались общеизвестными виноградный или плющевый венок Вакха, дубовый – Юпитера, кипарисный – Плутона, лавровый – Аполлона, венок из пшеничных колосьев Цереры, цветочный – Флоры и розовый венок Венеры и Гименея [24, с. XLVII, L] (прим. 12). Цветок подсолнечника в «Эмблематах» трактовался в контексте отношений государя и приближенного, сопровождаясь комментарием: «Ожидаю солнца моего» [там же, рис. 106]. Лестное сопоставление августейших особ с дневным светилом, характерное для официального искусства эпохи абсолютизма, родилось при французском дворе и, как показывает вещь из китайской императорской коллекции, было воспринято даже правителями маньчжурской династии (прим. 13).

Хотя упомянутые кантонские часы, возможно, уникальны по форме среди современных им китайских произведений, в целом не было редкостью соединение хронометра и европейских зеркал (или вставок из зеркального стекла), видимо, унаследованное от западных прототипов. Отвлекаясь от чисто декоративных эффектов этой комбинации, резонно предположить, что на умозрительном уровне она представляла собой трансплантант философских идей и образов, актуальных для ренессанса и барокко. Визуальный и эмоциональный синтез аллегии Вечного времени (чьими атрибутами как раз и были часы и зеркало) с персонажами античной мифологии – Сатурном и Хроносом (представленным в облике старца) маркирует этап соединения оживших классических и все еще живых средневековых европейских традиций. Имея своим прецедентом культуру западного средневековья, ренессанс оказался способным визуализировать то ощущение времени, которого античность еще не знала или же считала невыразимым. Художникам ренессанса и барокко уда-

лось, по определению Э. Панофского, сплавить в образе Времени и «абсолютное величие философского начала и вредоносную прожорливость демона-разрушителя» и представление об универсальной неодолимой силе, «которая, проходя цикл порождения и уничтожения, вызывает то, что может быть названо космической непрерывностью» [19, с. 123–125] (прим. 14).

Способ философского осмысления времени, принятый в буддизме, отражают некоторые из часовых оправ в сино-тибетском стиле периода Цянь-лун, например, композиция, образованная фигурами двух ланей, фланкирующих или держащих «колесо закона» с вмонтированным в него часовым механизмом и циферблатом [30, с. 64, 66]. По сюжету и символике она восходит к теме первой проповеди Будды Шакьямуни (*Шицзяфо*) в легендарном Оленьем парке, когда излагаемое учение было уподоблено колесу. Эта метафора остроумно обыгрывается в декоре кантонских часов, где колесо соединено с циферблатом, зримо воплощающим идею круговорота бытия. И хотя часы созданы руками китайских мастеров, «соавторами» этого изящного решения, возможно, выступили иезуиты. Интересно, что известный английский мастер Вильям Карпентер (годы работы 1770–1805) включил изображение лани с «колесом закона» в декор созданных им часов, находящихся теперь в коллекции дворцового музея [там же, с. 151]. Не обязывающее к пониманию заимствование этого и некоторых других сюжетов европейскими часовщиками стиля *шинуазри* («китайщины»), работавшими для маньчжурского двора, обозначает общий принцип взаимодействия западного и китайского искусства на данном этапе.

Используемые с периода Кан-си и закрепленные законами в годы Цянь-лун астрономические и геодезические приборы были принципиально важны для представителей маньчжурской династии, поскольку являли пример кардинального обновления комплекса традиционной китайской культуры за счет использования возможностей другой цивилизации. Однако действительный потенциал адаптированных произведений эпохи Просвещения перевешивал имперские амбиции, открывая такие пути культурного обмена, которые по объективным причинам еще не могли быть пройдены в цинское время.

Примечания

Прим. 1. Иезуитский орден «Общество Иисуса», существовавший вне государственных границ, был основан Игнатием Лойолой (1534), по оценке Вольтера – «невежественным духовидцем» и «храбрецом», в поведении которого прослеживалась в период его деятельности в Риме также «определенная доля ловкости». Орден, имевший своей основной целью защиту католической церкви от разрушительного воздействия Реформации, был утвержден (1540) папой Павлом III. Одним из главных способов реализации указанной цели стало распространение членами ордена идей католицизма среди «язычников» восточного мира; стратегия ордена основывалась на просветительстве. Первоначально его влияние простиралось на Пиринейский полуостров и испано-португальские колонии, но скоро охватило также Италию, Германию и Францию. Во Франции особенно успешно иезуиты действовали при короле Людовике XIV (1638–1715), что отмечал даже Вольтер, жестоко насмехавшийся над представителями «этого странного сообщества», хотя и признавший, что в его рядах «были и есть люди выдающихся качеств» [5, с. 516, 519]. Период наивысшего могущества приходится на XVII и первую половину XVIII в. и закономерно совпадает со временем популярности иезуитов в Китае, затем наступает пора гонений и потерь, продолжавшаяся в течение первой половины XIX в. Постепенное возрождение ордена наблюдается в 1860-е гг., когда Ватикан откровенно признал, что интересы католической церкви нераздельны с интересами иезуитов.

Прим. 2. Возникновение традиционной астрономии (*тяньвэньсюэ*) принято относить к временам мифического правителя Яо (3-е тыс. до н. э.). Археологические данные подтверждают существование «науки о небесных знамениях» в доисторической древности; начатая в эпоху Шан-Инь (XVI–XI вв. до н. э.) практика ведения астрономических записей в традиционном Китае практически не прерывалась. Первое серьезное знакомство с методиками других культур (индийской и арабо-мусульманской) относится к эпохе Тан (618–907). В период Юань (1271–1368) в Пекинской обсерватории применялись астрономические инструменты, синтезирующие местную и арабскую традиции. В конце периода Мин (1368–1644), когда традиционная астрономия находилась в состоянии кризиса, наиболее точной из трех конкурирующих методик – китайской, мусульманской и западной, была признана последняя. Если способ изучения движений планет в китай-

ской астрономии был математическим («алгебраически-числовым»), то в аналогичной европейской дисциплине применялись и геометрические методы. Подобно всей китайской науке, традиционная астрономия базировалась на нумерологии [15, с. 33–37], что не отменяло ее эмпирической направленности, необходимой для любой естественной науки. Последнее обстоятельство, по удачной формулировке В. Е. Еремеева, «с одной стороны, оберегало ее от заблуждений, а с другой – лишало триумфов западного теоретизирования». В 1674 г. под руководством миссионера-иезуита Ф. Вербиста (Ferdinand Verbiest, 1623–1688) в Пекинской обсерватории приборы эпох Юань и Мин были заменены комплектом инструментов, созданных на основе возможностей европейской науки, в результате традиционная астрономия обогатилась новыми вычислительными методами, механическими и оптическими устройствами [10, с. 102–108].

Прим. 3. Следует, однако, заметить, что, знакомя китайцев с достижениями европейской астрономии в маньчжурское время, миссионеры в основном утаивали познания о гелиоцентрической схеме строения мира. По мнению исследователей, их выбор определялся жесткими границами христианской догмы: поскольку Римская церковь сразу же отвергла добавления к теории Коперника, сделанные Галилеем, иезуиты познакомили китайцев с теорией Т. Браге, которая тогда была уже «вчерашним днем» европейской астрономии [7, с. 120–121; 10, с. 108].

Прим. 4. Начало традиционной картографии, вероятно, предшествует эпохе Цинь (III в. до н.э.); одним из основоположников считается Пэй Сю (Пэй Цзи-янь, 224–271), применивший способ масштабирования географических карт на основе прямоугольной координатной сетки (визуально напоминавшей сеть меридианов и параллелей на европейских картах Нового времени) [12]. Период III–XIII вв., кризисный для европейской «идеалистической» картографии, был временем подъема «практической» картографии Китая, но к концу периода Мин соотношение между этими школами стало обратным. Согласно традиционным китайским воззрениям, небо имело форму круга, а земля – квадрата.

Прим. 5. Как сообщается в записках миссионера-иезуита Ф. Жербийона (Jean-Francois Gerbillon, 1654–1707), представлявшего императора Кан-си на переговорах в Нерчинске (1689), глава русского посольства Ф. А. Головин (1650–1706) передал в дар богдыхану «стенные часы с боем, три пары карманных часов», а также «подзорную

трубу около четырех футов» [22, с. 761]. Во время посольства в Китай (1692–1695) И. Идеса императору были поднесены «двое золотых художественно оформленных часов» [14, с. 350]. Имевшие более трех метров в высоту стеклянные часы и «пару золотых карманных часов, усыпанных бриллиантами. Одни – с портретом их царского величества [Петра I. – *М. Н.*] на стрелке» привезло (1719–1722) в дар Кан-си посольство Л. В. Измайлова [23, с. 569]. Напольные часы, планетарий и небесный глобус, отправленные (1793) с миссией лорда Маккартни в наборе даров короля Англии императору Цянь-луну, известны, в частности, по рисунку В. Александера, художника из свиты английского посла [35, с. 121].

Прим. 6. Дворцовая коллекция западных медицинских инструментов (включающая и анатомические модели), по-видимому, невелика; большая часть вещей поступила в Китай в период Гуан-сюй (1875–1908), когда китайские медики проявили интерес к соответствующей европейской науке [29, с. 261–277].

Прим. 7. Преемник Кан-си – Юн-чжэн (1723–1735) не стал другом иезуитов, поскольку некоторые представители ордена неосторожно интриговали в пользу другого претендента на трон. Юн-чжэн, сделавшись императором, постарался избавить себя от возможных помех со стороны всей этой ветви семьи, отправив неугодых родственников в ссылку; некоторые из них были в разное время крещены, и европейцы позднее рассматривали их как мучеников [32, с. 84–86]. Всех иезуитов, не имевших официальных должностей при дворе, он выслал из Пекина в Гуанчжоу (Кантон). Однако в целом Юн-чжэн лояльно относился к христианству, о чем свидетельствует его согласие на строительство в Пекине нового христианского храма и дарование миссионерам средств на восстановление уже существующих церквей, разрушенных землетрясением 1730 г. Финал отношений маньчжуров с иезуитами и другими христианскими миссионерами был логичным, хотя и далеким от дипломатии. С конца правления Цянь-лун последовала серия ограничительных указов (1773, 1784, 1811), касающихся христианских проповедников в Китае, причем куса хлеба лишились не только европейские миссионеры, но и священники китайского происхождения из числа обращенных. Христианские монастыри и храмы, располагавшиеся по четырем сторонам вокруг центра Пекина, были разрушены (последним пал южный монастырь), а миссионеры были высланы из империи Цин или продолжали свою деятельность, находясь на полулегальном положении [3, с. 37; 20, с. 23]. Попытка при-

нения христианских идей тайпинами (как поздняя реминисценция этих религиозных контактов) выражала стремление заключить союз с Западом в период Опиумных войн. В одной из работ С. П. Фицджеральда дается четкий анализ сложившейся ситуации [25, с. 415–426].

Прим. 8. По правилам, избранный девиз (*нянь хао*), рассчитанный на положительную реакцию Неба, вступал в силу лишь с начала следующего календарного года, так как текущий год должен был завершиться под провозглашенным ранее девизом. Официальная идеология закрепила представление о времени как принадлежности конфуцианского монарха, от действий которого напрямую зависел порядок в Поднебесной: небрежное выполнение императором своих функций влекло беспорядки и мятежи. Изложенная концепция нашла отражение не только в политической практике, но и в государственных ритуалах, осуществлявшихся императорами [6, с. 465–469]. Закономерно, что частное изучение астрономии запрещалось, научные труды в этой области «публиковались» в специальных главах династийных историй. Поскольку внесение изменений в календарь для китайцев ассоциировалось с моментом смены власти, недочеты, обнаруженные миссионерами в календарях минского периода, не могли быть исправлены немедленно. Их устранили в только начале эпохи Цин, причем император Кан-си использовал эпизод борьбы за изменение календаря для удаления со сцены своих политических противников (которые были также противниками миссионеров). Утверждая авторитет маньчжурской династии, Кан-си приказал уточнить время полудня и наступления весны при помощи квадрантов, экваториальных и эклиптических теодолитов и других астрономических приборов, заимствованных у Запада [29, с. 20].

Прим. 9. Немецкий астроном и математик И. Кёглер (Kegler, 1680–1746), уроженец баварского города Лансберга, более тридцати лет занимал пост главы Астрономического приказа. Заступив на должность (1716) в конце правления Кан-си, он оставался на ней до своей смерти в одиннадцатом году эры Цянь-лун [17, с. 199]. Астрономический приказ в начале маньчжурского правления был местом пересечения личных интересов и политических интриг. Поэтому от возглавлявших его европейцев требовалось незаурядное мужество в дополнение к гибкости и эрудиции. Интерес иезуитов к этому учреждению объяснялся тем, что, участвуя в его работе, миссионеры могли контролировать и политику Китая. В Европе для помощи иезуитам-астрономам, трудившимся в Пекине, Гуанчжоу, Сиани и других городах, были привлечены

лучшие научные силы. Благодаря четкой связи, существовавшей между европейскими и южными китайскими портами, миссионеры располагали последними данными о европейских достижениях в этой области и точно выверенными результатами астрономических наблюдений небосвода с территорий большинства европейских государств и России. Эти сведения сопоставлялись с результатами наблюдений с территории Китая и сопредельных ему государств [21]. И хотя работы такого масштаба обходились недешево, их стимулировало желание держать руку на пульсе огромной дальневосточной империи. В состав Астрономического приказа в маньчжурское время входили три комиссии, отвечавшие за создание календарей, наблюдение астрономических явлений и показания водяных часов. В ведении этого приказа находился контроль атмосферных явлений – ветра, грозы (доклады о смене направления ветра и первой в году грозе передавались императору); вычисления времени солнечных и лунных затмений (результаты сообщались в Ведомство ритуала для обнародования в империи). Перед началом затмения администрация Астрономического приказа и чиновники Ведомства ритуала прибывали в Пекинскую обсерваторию для наблюдений за ходом астрономических процессов (аналогичные церемонии в то же время совершались в присутственных местах по всей стране). В обсерватории находился постоянный штат астрономов, которые при помощи соответствующих инструментов фиксировали длину солнечной тени в дни равноденствия, проводили ночные измерения по звездам, вычисляли расстояния между планетами, следили за изменениями, происходившими на Солнце, Луне и планетах, отмечали появление комет. Комиссия по наблюдению водяных часов, наряду с фиксацией показаний клепсидры, занималась определением благоприятных дней для неурочных выездов и жертвоприношений государя [2, с. 96–105].

Прим. 10. Причисленные к ритуальной утвари инструменты, прорисованные в «Хуанчао лици туши», таковы: **Астролябия** (*цзяньпинъи*, называемая также планисфера, аналемма) – угломерный снаряд, употреблявшийся для астрономических и геодезических наблюдений и определения высоты небесных тел над горизонтом. **Астролябия**, опубликованная в сборнике образцов ритуальной утвари, была выполнена из золоченой меди в придворных мастерских в двадцатом году Кан-си (1681). **Небесный глобус** (*тяньцюю, тяньтиш, хунътяньи*), изображенный в «Хуанчао лици туши», имеет аналог, созданный в дворцовых мастерских в четырнадцатом году Шунь-чжи (1657). **Армиллярная сфера** (*куань хунътяньи* – «полый небесный глобус»), узаконен-

ная в годы Цянь-лун, это находящийся в дворцовом собрании прибор из золоченого серебра, сконструированный в восьмом году эры Кан-си (1669) Ф. Вербистом, о чем свидетельствует гравированная надпись на приборе (сфера имеет китайские и маньчжурские обозначения на шкалах). **Армиллярный планетарий** (*хуньтяньхэ цичжэньи* – «сфера, показывающая положение семи светил»: Солнца, Луны и пяти планет – Марса, Меркурия, Юпитера, Венеры, Сатурна). Планетарий представляет собой аппарат для проецирования изображений звездного неба на полусферический экран-купол. В иллюстрациях к цинским законам он дан в двух вариантах, прообразы которых, находящиеся в придворной коллекции, выполнены из золоченой меди в Англии в XVIII в. [29, ил. 6, 7]. **Астрономический проектор для определения небесного экватора** (*тяньчанъи*) в сборнике изображает медный позолоченный прибор, созданный придворными мастерскими в пятнадцатом году эры Цянь-лун (1750); богатство и разнообразие мотивов его декора типичны для указанного правления. **Солнечные часы** (*жигуйи*) представлены в «Хуанчао лица туши» в нескольких вариантах, входящих к образцам из дворцовой коллекции. Медные с золочением и гравировкой солнечные часы, соединенные с компасом, как и более сложные в техническом и художественном отношении гномоны, были выполнены в Англии в XVIII в. и в своем натуральном виде закреплены в законах периода Цяньлун. На одном из приборов сохранилась надпись латиницей «Daniel Quare. London», гравировка других часов свидетельствует о том, что они были сделаны в Париже. Одни из первых цинских солнечных часов, включенные в свод «Хуанчао лица туши», были созданы придворными мастерскими из золоченой меди в сороковом году Кан-си (1701). **Звездные часы** (*сингуйи*), как и лунные, позволяют (в отличие от солнечных часов) определять время ночью: первые – по наблюдению за видимым вращением небесного свода, вторые – по тени или блику света луны. Звездные часы, находящиеся в составе цинской ритуальной утвари, были созданы придворными мастерами в пятьдесят третьем году Кан-си (1714). **Лунные часы** (*юэгуийи*), воспроизведенные в рисунках к законам периода Цянь-лун, были созданы придворными умельцами в девятом году этого правления (1744). Они имеют китайские цифровые обозначения и надписи на шкале. **Водяные часы** (*хулоу*, клепсидра), известные в Китае приблизительно с V в., наряду с солнечными, лунными и звездными часами явились еще одним предшественником механического хронометра [30, с. 18]. В годы Цянь-лун водяные часы использовались не только в заго-

родном императорском дворце Юаньминъюань, но и в «Павильоне всеобщего процветания» (Цзяотайдянь) – одним из главных зданий пекинского дворца, где они соседствовали с напольными механическими часами придворных мастеров (выполнены в 1789 г.) [28, ил. 57, 58]. **Механические часы** относятся к двум типам – это куранты (*цзыминчжун*) и поясные часы на шатлене (*шичэньбяо*). Как указано в комментарии к рисунку, куранты действуют благодаря системе из трех стальных зубчатых колес, вращение которых синхронизировано с движениями стрелок и ударами колокола [27, с. 68–69]. Примечательно, что куранты в «Хуанчао лица туши» изображены китайским художником не с двенадцатью, а с двадцатью четырема часовыми делениями на шкале, что, искажая обычный вид циферблата, в то же время подчеркивает соответствие официально утвержденных курантов западным стандартам счета времени. Это имело принципиальное значение для маньчжурского периода, поскольку старый китайский час, измеряемый клепсидрой, был вдвое длиннее и равнялся одной двенадцатой части суток [4, т. 4, с. 775]. Поясные часы на шатлене по закону должны быть выполнены из золота, иметь круглый циферблат, поделенный на двенадцать равных отрезков, и две стрелки – часовую и минутную. По своему устройству механизм карманных часов, требующий регулярного завода, тот же, что и в курантах [27, с. 70]. Специфической особенностью механических часов, так же как изобретенных ранее водяных, было то, что они лишь «хранили» время, тогда как астрономические (солнечные, лунные и звездные) часы оставались, наряду с астролябиями, приборами, позволявшими время определять и поверять, поэтому многие ранние европейские механические часы комбинировались с гномонами. **Солнечно-лунно-звездный угломерный круг** (*саньчэньи, саньчэнь гунгуйи*), включенный в сборник иллюстраций к цинским законам, был выполнен в одиннадцатом году правления Цянь-лун (1746) придворными мастерами. Сложная по форме декоративная подставка, напоминающая европейские образцы, сочетает в то же время изображения архитектурных павильонов и стилизацию древнекитайских зооморфно-геометрических мотивов (воспринятых из чжоуской бронзы). **Сизигийный инструмент** (*шован жуцзяои*) служил для демонстрации лунных и солнечных затмений. Представленный в сборнике изображений ритуальной утвари инструмент был создан в дворцовых мастерских в девятом году эры Цянь-лун (1744). **Телескоп** (*цяньлицизин, ванюаньцзин*) – оптический прибор европейского образца, применявшийся самостоятельно и в комбинации с другими приборами.

Вошедший в состав ритуальной утвари китайский телескоп был выпущен пекинскими придворными мастерами в середине цинского правления, вероятно в период Цянь-лун. **Земной глобус** (*дицюи*) – самый ранний цинский образец выполнен придворными мастерами из золоченого металла в четырнадцатом году Шунь-чжи (1657) [29, ил. 1]. **Квадрант** (*сянсяньи*) в нескольких его вариантах – прибора, с линиями, пересекающимися под прямым углом (*цзюйду сянсяньи*), высотомера (*цзэаоху сянсяньи*), артиллерийского квадранта (*цэпао сянсяньи*), прибора, снабженного парой телескопов (*шуан цяньлицизин сяньи*), и некоторых других – был закреплен в составе ритуальной утвари цинской династии. Прибор использовали для измерения высоты небесных тел и других объектов над горизонтом и угловых расстояний между ними. В изображениях сборника «Хуанчао лица туши» воспроизводятся формы вещей западного и китайского производства, находящихся в дворцовом собрании. **Транспортир** в виде полукруга (*баньюаньи*) или полного круга (*цюаньюаньи*), с четырьмя неподвижными точками отсчета (*сыдинбяо цюаньюаньи*), совмещенный с телескопами (*сюю цяньлицизин баньюаньи*) представляет собой приспособление для построения и измерения углов на чертежах и состоит из масштабной линейки и полукруглой (или круглой) пластины со шкалой, разделенной на 180 (или 360) градусов. Некоторые из транспортиров императорской коллекции инструментов были произведены в Европе в течение XVIII в., другие созданы в том же столетии по европейскому образцу в пекинских мастерских (воспроизведение см.: [27, т. 3]).

Прим. 11. Сюжет венка обыгран, например, в рокайльных оправках зеркал, представленных в Государственном музее керамики (Кусково), и в рамках императорских портретов XVIII в. Среди опубликованных образцов – выполненный на Севрской фарфоровой мануфактуре (1761) портрет Людовика XV *en grisaille*, помещенный в раму полихромного цветочного венка, причем над головой короля расположен еще один венок меньшего размера – лавровый (венки Аполлона) [13, с. 69]. Рама в виде цветочного венка изображена в композиции известного портрета (1754) русской императрицы Елизаветы Петровны работы австрийского живописца Г. К. Преннера [26, кат. № 115]. Как и в оправе китайского зеркала с часами, композицию в этом случае венчает цветок подсолнечника, головка которого, слегка наклоненная внутрь, обращена к российской императрице, как к Солнцу.

Прим. 12. Венок, возлагавшийся на чело божества, и сами растения, родственные тому или иному античному образу, пребывали с ним

в неразрывной связи даже тогда, когда изображались обособленно, сохраняя аромат античного мифа. Так, роза (возникшая по преданию из морской пены вместе с богиней любви и покрасневшая от капель крови Пеннорожденной, уковавшейся о шипы) как самый популярный цветок эпохи рококо, приглашающий к галантному общению и любовной игре, стала распространенным мотивом даже в китайском прикладном искусстве XVIII в.

Прим. 13. Словосочетание «Король-Солнце» подразумевало Людовика XIV в роли «Солнца, разгоняющего тьму», которую пятнадцатилетний монарх играл в спектакле «Королевский балет ночи», поставленном в честь разгрома Фронды (1648–1653). Прозвание быстро и прочно соединилось с образом французского короля, и во взрослые годы он сознательно поддерживал свой «мифологический титул», поощряя живописцев и скульпторов изображать его в виде солнечного бога Аполлона.

Прим. 14. Часы (песочные, солнечные, а в начале XVI в. – механические), заимствованные у аллегии Смерти, и зеркало (служившее в европейском средневековом искусстве еще и атрибутом Наслаждения) стали иконографическими приметами Времени. Востребованные эпохой качества этого образа – семантическая сложность и противоречивость его значений, согласно авторитетному мнению Э. Панофского, объясняют популярность «Старика Хроноса» в ренессансном и барочном искусстве [19, с. 136–137, 157–158, илл. 51]. Превращение зеркала в общепринятый знак скоротечности жизни иллюстрируют известные западные сюжеты («Vanitas» в живописи барокко) и литературные темы (тема отражения в зеркале времени лирически обыгранная, к примеру, в третьем сонете Шекспира). Не исключено, что в XVIII в. подобные коннотации были понятны в Китае только придворным мастерам-иезуитам, курировавшим часовое производство. Европейские стеклянные зеркала (появившиеся здесь в конце эпохи Мин, одновременно с механическими часами) постепенно полностью вытеснили традиционные бронзовые *цзин-цзы*, символика и функции которых в китайской культуре также превосходили их значение как бытовых предметов и произведений искусства. Зеркало признавалось инструментом очищения, исцеления и даже оживления человека и средством защиты от скверны; оно использовалось в магических практиках; олицетворяло женское начало *инь*, супружеское счастье и плодородие. Таким образом, традиционная символика этого предмета во многом противоположна европейской [16]. Изредка образ зеркала как вместилища отражений,

внушающих мысль об иллюзорности и скоротечности жизни, встречается в китайской поэзии эпохи Тан: «Белых волос тысячи три сажень! Грусть ведь моя так бесконечно долга! Я не пойму: в зеркале светлом и чистом где я добыл иней осенний висков?». В строках Ли Бо (701–762), переведенных В. М. Алексеевым, роль зеркала, вероятно, играет водная гладь, в которую устремляет взгляд лирический герой [1, с. 274]. Выраженное здесь настроение, возможно, определяется тем же буддийским мироощущением, которое Е. М. Дьяконова уловила в японских жизнеописаниях – «зерцалах» XI–XIII вв. [9, с. 197–201].

ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ В ФИЛОСОФИИ БУДДИСТОВ ХУА-ЯНЬ¹

Понимающего время трудно встретить.

Серединная шастра (Чжун лунь)

Введение: метод исследования текста

Исследовать пространство и время в философии буддизма – увлекательное, но и сложное занятие. Сложное из-за того, что в принципе о буддистской философии написано большое количество литературы, и поэтому может показаться, что ничего особо нового к существующим исследованиям добавить нельзя. Кроме того, толкования буддистской мысли на европейских языках уже настолько укоренились, что попытки их переосмысления могут быть восприняты неоднозначно.

¹ Первый вариант статьи под названием «Пространство и время в философии буддийской школы Хуаянь (по тексту Фа Цзана «Золотой лев»)» был опубликован в 2013 г. в «Ученых записках Отдела Китая Института востоковедения РАН» (с. 257–273). Для данного сборника автор пересмотрела статью, внесла в нее изменения, исправления и дополнения, необходимость которых обусловлена некоторыми вновь открывшимися фактами и реинтерпретацией отдельных ранее известных сведений. Например, более взвешенными стали оценки научного наследия ученого КНР Фан Литяня. Пришлось также отказаться от безоговорочного признания за Фа Цзаном авторства текста «Золотого льва», так как дошедшие до наших дней списки были подготовлены и напечатаны в периоды Сун, Мин и Цин. Был расширен круг дополнительных материалов за счет привлечения сочинений танского и сунского времени. Приходится признать, что некоторые утверждения в прежней публикации были не до конца выверены, и поэтому в случае замеченных расхождений прошу доверять данной статье. Общие выводы остались прежними. Идея разработки темы пространства и времени в философии Хуа-янь целиком принадлежит Наталье Ивановне Фоминой. Выраженная в той мягкой, но профессионально четкой форме, которая была присуща Наталье Ивановне, идея оказалась для автора серьезным научным вызовом.

Прежде чем перейти к самому предмету исследования, введем несколько ограничителей. Первое: объектом рассмотрения данной статьи будет именно китайский буддизм. Прекрасно понимая, что его невозможно отгородить непроницаемой стеной от его же первоисточка – буддизма Индии, автор все же считает, что, попав в океан китайского языка и китайской культуры, индийский буддизм дрейфовал в сторону от Индии, что в итоге привело к появлению таких блестящих образцов именно китайской мысли, как произведения философов Хуа-янь. Второе: область исследования в данном случае сознательно ограничена одним единственным направлением китайского буддизма – Хуа-янь, и даже не всего этого направления, теории которого не были однородными, а только его одним, весьма конспективным, текстом, написанным в особом жанре *чжан* 章, который, чтобы не выходить за рамки заявленной темы, автор условно переводит как «сочинение». Иначе говоря, в центре исследования будет находиться философия Хуа-янь в том виде, в котором она зафиксирована в «Сочинении (*чжан*) о золотом льве в Хуа-янь», авторство которого традиция приписывает великому мыслителю Фа Цзану (643–712) (см.: [15]).

Сужение фокуса исследования вызвано тем, что изложенные в тексте мысли обладают отчетливо выраженной оригинальностью и заслуживают того, чтобы не подвергаться стереотипизации в смысле сведения их к «буддизму вообще». Прочие, близкие ему по времени и взглядам, тексты будут привлекаться лишь с целью более полного раскрытия того, что в лаконичном виде представлено в «Золотом льве». Третий ограничитель будет относиться к временным границам бытования философии Хуа-янь, которые будут охватывать периоды Тан и Сун, а более точно – с конца VII до конца XI в. Даты определены с учетом того, что становление текста происходило на рубеже конца VII – начала VIII в., а тот образцовый вариант текста, на который мы будем опираться, создавался несколькими поколениями одержимых своей миссией последователей Фа Цзана до 1080 г. (см.: [4]).

Почему важно заявить о том, что речь пойдет не о философии Хуа-янь вообще, а конкретно о периоде Тан-Сун? Потому что дальнейшее развитие учения Хуа-янь (в основном, на территории

Японии и Кореи) привело к появлению новых идей, иных приоритетных проблем, окрашенных в национальные цвета теорий. Более того, вопреки преемственности традиций, рассуждения китайских мыслителей прошлого приспосабливались к нуждам иной среды и иного исторического контекста, в результате чего зачастую утрачивались «ключи» от философских конструкций более раннего времени. Достаточно сказать, что те буддисты, которые работали над текстом «Золотого льва» в позднетанское и сунское время, уже не понимали текста, оставленного Фа Цзаном. Поэтому конкретно-исторический подход является абсолютно необходимым условием для данного исследования.

Для российских ученых текст «Золотого льва» и ранее был объектом профессионального изучения (см.: [2; 8; 9]). Ими была проделана большая работа, но сейчас, конечно, как переводы, так и разъяснения к ним требуют корректировки. К тому же аспект пространства и времени, которому посвящена эта статья, не стал предметом специального интереса исследователей, между тем, он представляется весьма значимым, и одна из глав «Золотого льва» (гл. 7(9)) целиком посвящена именно ему. Основное внимание в статье будет концентрироваться именно на ее рассмотрении с привлечением также других глав для воссоздания более полной картины.

Перечислю основные принципы, которые легли в основу данной статьи. Во-первых, это отказ от метода так называемого философского перевода, который в свое время вводил еще Ф.И. Щербатской (см.: [6; 7]) и который заключается в том, чтобы для ретрансляции концепций буддистской философии на европейские языки использовать западную философию и ее терминологический словарь. Этот метод стал инструментом, который открыл западному человеку богатство буддистской мысли. Но с его же помощью западный читатель получил некие ложные ориентиры, уводящие от буддизма в иное философское поле, где, например, есть такие понятия, как «субстанция», «вещь-в-себе», «феномен», «идеальное» и «материальное». Текст «Золотого льва» особенно ярко являет нам проблему недостаточности такого метода для адекватного понимания нарисованной танскими и сунскими философами картины мира.

Второй принцип заключается в осторожном отношении к санскритским словам. Дело в том, что на русский (и на английский) язык китайские слова из буддистского лексикона нередко переводятся санскритскими терминами. Конечно, можно считать, что санскрит для буддистских текстов является неким метаязыком, однако два обстоятельства мешают в полной мере согласиться с таким подходом. Первое состоит в том, что в старом Китае почти 500 лет переводчики «сражались» за то, чтобы воспроизвести на китайском языке с помощью китайской лексики богатство индийских буддистских трактатов. Теперь выясняется, что об этих усилиях можно забыть, возвращая (в процессе перевода на западные языки) китайский текст в лоно санскритского буддистского дискурса так, что сам китайский текст оказывается чуть ли не лишним звеном.

Второе обстоятельство, на которое следует обратить внимание, заключается в том, что китайскими буддистами также было потрачено немало сил на то, чтобы увести буддизм от индийского миропонимания в китайское. Думается, что с этими обстоятельствами необходимо считаться. Поэтому здесь при анализе конкретного китайского буддистского текста китайским словам автор будет подыскивать для них русские, а не санскритские аналоги. Исключения будут сделаны лишь для тех китайских терминов, которые являются не чем иным, как фонетической транскрипцией санскритских слов, и которые уже закрепились в русском языке, например, кшана (санскр. *kṣāṇa*, кит. *чана* 刹那). Трудно будет полностью отказаться от глубоко укоренившегося в русском языке слова «дхарма», хотя по-китайски оно передается словом «закон» (*фа* 法). Кстати, это является хорошей иллюстрацией закономерности заимствования, при которой в заимствующем языке смещается и сужается семантическое поле заимствуемого слова, ведь «закон», вышедший в китайском языке на первый план, в санскрите является не более чем маргинальным значением слова «дхарма».

Следует также заранее предупредить о том, что будет произведена концептуализация некоторых слов, которые раньше при переводе с китайского не рассматривались как понятия. Наиболее ярким примером является термин *цзи* 卽, который здесь будет

переведен как категория со значением «поддерживать», хотя он и воспринимается всеми исследователями как необязательная для воспроизведения соединительная частица со значениями типа «и», «а также». В «Золотом льве» это слово в паре со своим антонимом употребляется для обозначения двух противоположных сред и ограничивающих их пределов дхармического мира, именуемых «поддерживающей» (*цзи*) стороной и уходящей в полную иллюзию «той» (*цз* 此) стороной. «Поддерживающей» (*цзи*) сторона называлась, видимо, потому что она поддерживает основу дхармического мира. Этот термин был не распространен среди китайских буддистов других направлений и другого времени, предпочитавших говорить о сторонах «этой» (*би* 彼) и «той» (*цз* 此). Другие заново выявленные или непривычно переведенные термины будут поясняться по мере обращения к ним.

Следует отметить также то, что философия XX века предложила новые формы осмысления времени и пространства, допустив то, что западные классические подходы являются далеко не единственными возможными инструментами исследования. Аналитические приемы постнеклассической философии, представленные, например, в работе А. Афанасьевой [1], как представляется, созвучны поискам адекватной методологии, которые приходится вести при обращении к философии времени-пространства в Хуа-янь. Метод или скорее набор методов, использованных в данной статье, для краткости можно обозначить как филологический, философский и культурологический.

Общие представления об устройстве мира в Хуа-янь

Предваряя этот раздел, следует сказать, что Хуа-янь была не просто одной из многих школ, получивших развитие в Китае в танское время. Это было целое направление, представители которого претендовали на роль особой колесницы. Свое направление они называли «Единой колесницей» (*И-шэн* 一乘), подразумевая под этим то, что именно оно вобрало в себя достижения всех предшествующих школ и вывело их на новый, единый, уровень. Кроме того, слово «Единая» передавало основополага-

ющую в Хуа-янь идею единства всех явлений и процессов дхармического мира. Будучи близкой к махаянскому направлению, Хуа-янь не отвергала также и идеи раннего буддизма. Мыслители Хуа-янь славились не столько работами по религиозной догматике или практике, но и – в этом было их отличие от многих единоверцев – созданием строгой философской системы и своеобразной логики. То, что за Хуа-янь было закреплено особое место свидетельствуют «хранилища» (*цзан* 藏) – китайские компедиумы буддистской литературы, в которых произведениям Хуа-янь отводился отдельный раздел. Оставим в стороне вопрос о том, были ли у Хуа-янь прямые индийские корни – как известно, по этому поводу нет единого мнения, бесспорно лишь то, что философские воззрения, складывавшиеся в Китае в рамках именно этого направления, отличались большой самостоятельностью.

Общемировоззренческие установки автора и соавторов «Золотого льва» сводились к тому, что в доступном человеческому сознанию дхармическом мире и его частях признавалось наличие двух пределов: условно говоря, «истинного» (*чжэнь* 眞) и сугубо дхармического, «обыденного» (*су* 俗). Например, эта мысль встречается в комментариях к 5-й главе «Золотого льва». [15, с. 95] Настоящий, внедхармический, мир располагается за «истинным» (*чжэнь*) пределом. Это то, что находится полностью вне понимания, восприятия и воспроизведения людей. Китайские буддисты всех направлений были весьма скупы на рассуждения о нем. Самое большое, что буддисты позволяли себе сделать, это определять его как отрицание с помощью термина «нет» (*у* 無 – сохраняем доминирующую произносительную форму, хотя буддисты произносили слово как *мо*). Но даже этот термин встречается крайне редко, просто потому, что слово «нет» (*у*) одним своим графическим или звуковым оформлением разрушает интегральность и вневербальность того, что оно обозначает. (Хочется сразу предупредить, что в данном случае не следует проводить аналогии с метафизикой, потому что «нет» (*у*) – это нечто такое, что находится за пределами физики, метафизики и любой другой материальной или идеальной конструкции. Это то, чего просто нет, да даже и речь об этом вести нельзя, потому что

речи тоже нет.) В «Золотом льве», тем не менее, один раз упомянут этот пласт мира в связи с вхождением в нирвану. Согласно источнику, нирвана наступает там, где «начало „нет“ уже прошло» (*у ши и лай* 無始已來). [15, с. 110] Но и тут никто из тех, кто создавал текст, не посмел попытаться проникнуть мыслью дальше той грани, с которой начинается «нет» (*у*).

Таким образом, признавая наличие двух пластов, главный пласт мира буддисты Хуа-янь обычно выносили за скобки своих философских конструкций. Это утверждение полностью справедливо и в отношении рассматриваемого текста «Золотого льва». Он целиком посвящен ознакомлению с устройством дхармической части мира (для удобства в дальнейшем будем его называть дхармическим миром), выведя настоящий мир за границы нашего анализа. Впрочем, не будем упускать из виду того, что усилия верующих буддистов были направлены как раз на то, чтобы, поняв дхармический мир, выйти из него за его пределы. О дхармическом мире можно просто сказать, что он «есть» (有). Все многообразие мира, как проявленного, так и непроявленного, относится к уровню «есть» (*ю*). В той части мира, которая обозначается как «нет» (*у*), по определению нет ничего. Пространство и время принадлежат уровню «есть» (*ю*).

Мир «есть» (*ю*) имеет две стороны (лишённых, впрочем, четкой координации, так как они проходят через все составляющие дхармического мира) – сторону, примыкающую к «нет» (*у*), к «истине» (*чжэнь*), и противоположную ей сторону, условно обозначаемую стороной полной иллюзии. Как уже говорилось выше, в «Золотом льве» стороны также назывались «поддерживающей» (*цзи*) и «той» (*цы*). Дхармический мир в границах двух его сторон проходит в своем (иллюзорном) становлении определенные процедуры, или этапы. При том, что его конфигурация была подвержена постоянным изменениям, наличие двух его сторон признавалось неизменным. Причем, считалось, что каждая из сторон содержит в себе противоположную ей сторону.

С точки зрения религиозной догматики «поддерживающая» (*цзи*) основу дхармического мира сторона ассоциировалась с нирваной и пределом будд. «Та» (*цы*) сторона была стороной беспокойства и неустроенности человека. То есть, в оценочном

плане одну сторону следовало считать «хорошей», а другую – «плохой». Хотя именно мыслители Хуа-янь отстаивали мнение, что обе стороны равноценно благостны и имеют выходы в буддовость. Считалось, что между сторонами дхармического мира нет никакой иерархии, каждая из них признавалась равновеликой другой стороне.

Учение Хуа-янь было диалектическим по преимуществу, под чем мы подразумеваем то, что каждый элемент дхармического мира, оказывавшийся в поле зрения последователей Единой колесницы, наделялся своей парой. Пары назывались «взаимностью» (*сян*相). Из разнообразного, впрочем, четко прописанного буддистами, взаимодействия этих пар складывался «пазл» дхармического мира. Но при этом, буддисты Хуа-янь и близких им школ, признавая двоичность мира и его составляющих, отрицали ее. Фа Цзан учил тому, что все, что происходит в этом мире, настолько плотно смыкается друг с другом, что даже противоположные события, явления и лежащие в их глубине законы без препятствий проникают друг в друга. Поэтому «корень и верхушка не имеют препятствий [для взаимопроникновения]» (*бэнь мо у ай* 本末無礙), «создание и разрушение не имеют препятствий» (*чэн хуай у ай* 成壞無礙), «сначала и потом непротиворечивы» (*сянь хоу у вэй* 先後無違). [14, с. 0210, строка b19–b20]. Несмотря на то, что все, что есть в дхармическом мире, взаимосвязано и взаимопроницаемо, каждый его элемент сохраняет определенную автономность и специфические характеристики.

Отправной точкой раскрытия дхармического мира называлось «единое сердце» (*и-синь* 一心) или «сердце будды» (*фо-синь* 佛心).

Движение в дхармической части мира начиналось и продолжалось как результат взаимодействия бинарных оппозиций, которые, раз возникнув, увеличивались по экспоненте.

Важно то, что на «поддерживающей» (*цзи*) основу дхармического мира стороне, все целостно, поэтому количественно выражаемо единицей, и стремится к статичности. На противоположной ей «той» (*цы*) стороне все множественно и изменчиво. Эта общая конструкция мира была напрямую связана с представлениями Хуа-янь о пространстве и времени.

Термины для обозначения и исчисления времени и пространства в «Золотом льве»

Для описания времени и пространства в «Золотом льве» использованы лишь некоторые из известных буддистских терминов, в том числе, «воспоминание» (*нянь* 念), кшана (*чана* 刹那), «период» (*цзи* 際), «время» (*ши* 時), «временной модус» (*ши* 世), «место» (*чу* 處), «позиция» (*вэй* 位). Мы остановимся также на «законе» (*фа*) и «просвете» (*цзянь* 間) как пространственно ориентированных элементах. В буддистской литературе на китайском языке можно встретить весьма различные трактовки этих терминов, поэтому, возвращаясь к вышесказанному, подтверждаем, что нашим источником будет «Золотой лев» и некоторые другие танские и сунские произведения мыслителей Хуа-янь.

«Время» (*ши*) как и в современном языке служило универсальным словом. Для пространства таким же общим словом было «место» (*чу*). Буддистская литература знает разные толкования слова «позиция» (*вэй*), но в «Золотом льве» оно означало именно позиции, на которых размещались временные периоды.

Категория *нянь* восходит к санскритскому слову *smṛti* со значением «то, что помнится». Представляется, что применительно к тексту «Золотого льва», следует переводить это понятие на русский язык как «помнимое» или «воспоминание», заранее соглашаясь с тем, что философские термины лучше вообще не переводить, ограничиваясь их толкованием (так же, как мы поступаем с древнегреческой и латинской терминологией).

В «воспоминании» (*нянь*) брала начало процессуальность. В основании концепции «воспоминания» (*нянь*) лежала идея перехода из состояния единицы в состояние двойности, а затем множественности, что обеспечивало движение.

Последовательно Хуа-янь предлагалось усвоить, что с «одного сердца» поднимается «одно воспоминание» (*и-нянь* 一念), после чего они совместно («сердце» и «одно воспоминание») образуют двоичный формат «взаимности» (*сян*), обеспечивающий возможность обоюдных откликов, с помощью которых система расширяется дальше. Согласно одной из классических книг «сердце

поднимает воспоминание, и взаимные [стороны] откликаются без перерыва» (*синь ци нянь сян ин бу дуань* 心起念相應不斷). [12, с. 0577, строка a15] Так начинается процесс, когда путем отклика, бесконечно повторяющегося в недуальных дуальностях всегда становящегося и всегда имеющегося дхармического мира, вновь и вновь актуализуется «воспоминание» (*нянь*).

«Воспоминанию» (*нянь*) приписывалось свойство сверхмалой длительности, которая сравнивалась с «предельной быстротой знания» (*и-нянь жу ши чжи ци су е* 一念如是知極速也). [14, с. 0145, строка a02]

Другая сверхмалая величина времени называлась кшаной. Слово «кшана» вошло в китайский язык в транскрипции без перевода. На санскрите оно означает: 1) мгновение, 2) подходящий момент, 3) удобный случай, повод, а также немедленно, мгновенно, каждое мгновение, ежесекундно [3, с. 179]. В Хуа-янь размер величины кшаны сводился к кратчайшему моменту. Согласно источнику «крайняя малость времени именуется одной кшаной» (*ши чжи ци шао мин и чана* 時之極少名一刹那). [11, с. 0926, строка a15] Признанный в КНР авторитет по философии буддизма профессор Фан Литянь, определял кшану как самый короткий отрезок времени. [16, с. 106] Сверхмалое значение кшаны подсчитывалось по-разному, в том числе так, что за эталонный размер бралась шестидесятая часть одного момента щелчка пальцами. [14, с. 0458, строка b24-b25] Термины «воспоминание» (*нянь*) и кшана трактовались по-разному, но в «Золотом льве» они употребляются как синонимы, значение которых сводится к сверхкраткому времени.

Слово *ци* 際 в китайской буддистской литературе появилось как слово, соответствующее одному из трех индийских сезонов. Как свидетельствовали китайские буддисты, в Индии эти три времени года соотносились с такими явлениями природы, как «холод», «жара», «дожди» [11, с. 0187, строка c17–c18]. В махаянских школах Китая оно стало абстрактным понятием, значение которого разъяснялось как «ограниченный предел» (*сян-ци* 限極). [19, с. 0109, строка a24] Это следует понимать как величину, пребывающую в собственных границах. В данной статье переводим слово *ци* как «период».

В нормативных сочинениях буддистов Хуа-янь «периоды» (*цзи*) рассматривались в первую очередь с точки зрения последовательности смены временных отрезков – были «период позади» (*хоу-цзи* 後際), «период впереди» (*цян-цзи* 前際) и «период в середине» (*чжун-цзи* 中際). Место конечных и начальных «периодов» (*цзи*) в ряду определялось выбором системы аргументов, из-за чего в одном случае «период позади» мог интерпретироваться как расположенный в начале порядка, а в другом случае – в конце порядка. [12, с. 0109, строка а26–а28].

Для осмысления проблематики времени китайские буддисты прибегали также к понятию *ши* 世. Это китайское слово соответствует сразу двум санскритским словам – юга и лока. Слово *yuga* в индийской традиции, главным образом, использовалось для обозначения временных состояний – это, как пишет В. А. Кочергина, поколение, род, период жизни, воздушное пространство, отрезок времени в 5–6 лет, мировой период в 3000 небесных лет, небесный год в 3600 земных годов [3, с. 531]. Слово *loka* отражало, в первую очередь, пространственные представления древних индийцев, в том числе «место, край, страна, простор, мир, вселенная, филос. жизнь, люди, народ» [3, с. 557]. Китайское слово *ши* также соединило в себе семантику больших величин времени и пространства. Поэтому, когда доходит до его перевода, то его переводят то как «мир», то как «век» или «эру».

В «Золотом льве» *ши* однозначно является временной категорией. Фа Цзан в одном из своих сочинений дал ему не допускающую двоякого толкования дефиницию: «*Ши* – это время» (*Ши чжэ ши ши* 世者是時). [14, с. 0122, строка а14–а15]

Теоретики Хуа-янь вкладывали в слово *ши* значение модуса времени: и соответственно рассматривали три его разновидности: «прошлое» – дословно «ушедшее прочь» (*го-цю* 過去); «настоящее» – дословно «теперь и тут» (*сянь-цзай* 現在) и «будущее» – дословно «еще не пришедшее» (*вэй-лай* 未來). Похоже, что мыслителям Хуа-янь было близко такое определение *ши*: «*Ши* – это один отрезок времени, за который в целом полностью сменяется увядшее» (*Ши чжэ цзун дай се чжи и ци е* 世者。總代謝之一期也). [19, с. 0109, строка а13] Иначе говоря, *ши* считался

периодом, за который происходит рождение нового, его увядание и завершение.

Осмысление прошлого и будущего китайскими буддистами сводилось к следующему утверждению: «Ушедшее, взаимное настоящему, называется прошлым, оно родилось и уже погибло. Ещё неопробованное, взаимное настоящему, называется будущим, в нём откликаются рождённое и ещё нерождённое» (*Го юй сянь сян юэ го-цую. Шэн эр и ме чжэ е. Вэй чан сян сян юэ вэй-лай. Ин шэн эр вэй шэн чжэ е. 過於現相曰過去。生而已滅者也。未嘗現相曰未來。應生而未生者也*). [19, с. 0109, строка a13–a15]

Обратим внимание на то, что прошлое и будущее определялись в связи с соседним модусом, настоящим. Прошлое определялось как «ушедшее, взаимное настоящему». Будущее – как «ещё неотведенное, взаимное настоящему».

Настоящим считался временной модус, который как бы застыл в состоянии «неувядания (*мо се* 未謝)», [19, с. 0109, строка a15] что предопределило нестабильность и мгновенность его (псевдо-) наличия: «Это время обычно перемещается и изменяется и не может постоянно оставаться на месте» (*Ши ши су цянъ и. Бу дэ чан цзай* 是時俗遷易。不得常在). [19, с. 0109, строка a16–a17].

Прошлое не завершено, так как, хотя под влиянием времени и суетного мира оно утратило актуальность, тем не менее еще «не растеряло смысла когда-то имевшейся причины» (*цэн ю инъ и бу ши* 曾有因義不失) [19, с. 0109, строка a17]. Будущее не завершено так как еще не созрел обещаемый им плод, но и сказать, что плода нет и не будет было бы преждевременно, поэтому оно как бы застревает на пороге настоящего, а смысл плода сводится к тому, что его «не-нет» (*фэй-у* 非無) [19, с. 0109, строка a18]. Двойное отрицание означает, что результата, который сулит будущее, еще нет, но также очевидно, что не имеющегося результата тоже еще нет, поэтому заключение относительно него неокончательно. Настоящее оказывается завершённым, но именно поэтому мгновенно сменяется будущим.

В трудах буддистов часто рассматривались все «три модуса времени» (*сань-ши* 三世) вместе, что позволяло выстроить

цельную цепочку из «ушедшего прочь» (*го-цзю*), «теперь и тут» (*сянь-цзай*) и «еще не пришедшего» (*вэй-лай*).

Генетически «три модуса времени» (*сань-ши*) были продолжением трех первых «воспоминаний» (*нянь*). Отражая фундаментальный порядок дхармических состояний, каждый из «трех модусов времени» расширялся до трех, образуя «девять модусов времени» (*цзю-ши* 九世) – настоящее-прошлое, настоящее-будущее, настоящее-настоящее; прошлое-прошлое, прошлое-будущее, прошлое-настоящее; будущее-прошлое, будущее-будущее, будущее-настоящее. [18, с. 0715, строка b28-b29]

В сочинениях китайских буддистов можно найти описание «механики» утращения каждого временного модуса. Каждый трёхчастный временной модус мыслился в границах одного из трёх «периодов» (*цзи*). Как уже отмечалось выше, «периоды» (*цзи*) маркировали время «впереди» (*цзянь*), «позади» (*хоу*) и «посередине» (*чжун*), что соответствовало, в зависимости от выбранного порядка, будущему, прошлому, настоящему, либо прошлому, будущему, настоящему. Поэтому для простоты иногда писали, что «каждый из трех периодов имеет прошлое, настоящее и будущее» (*сань цзи гэ ю го сян вэй-лай* 三際各有過現未來) [15, с. 108].

Каждый «период» (*цзи*) мог быть представлен как виртуальная ячейка, «позиция» (*вэй-ли* 位) для времени, в которой «устанавливались» (*ли-ли* 立) три соответствующих им модуса времени прошлого, настоящего или будущего. Так мыслился процесс развёртывания «девяяти модусов времени» (*цзю-ши* 九世). Но, помимо развёртывания, время наделялось свойством возвращения к единому основанию.

Хотя «три модуса времени» (*сань-ши*) на иллюзорной стороне утраиваются, на основной стороне они всегда тождественны единице. В «Золотом льве» написано, что «девять модусов» (*цзю-ши*) постоянно «на поддерживающей [стороне] сворачиваются в один отрезок» (*цзи шу вэй и дуань* 即束為一段), и поэтому «тождественны одному воспоминанию» (*тун вэй и-нянь* 同為一念) [15, с. 108].

Итак, девять «модусов времени» (*ши*) были характерны для «той» (*цы*), полностью иллюзорной, стороны. На противополож-

ной стороне, максимально приближенной к «нет» (у), к «истине» (чжэнь), все, в том числе и время, было цельно. То есть, эта сторона реализуется в одном-едином, целостном временном выражении и сводима к единице.

Введя для основной стороны дхармического мира «один модус времени» (и-ши 一世), а для иллюзорной стороны «девять модусов времени» (цзю-ши 九世), мыслители Хуа-янь для описания времени, по сути дела, ввели двоичную систему, записываемую числами один и девять. Эти числа предлагалось рассматривать в единстве: путем обычного сложения получались десять временных областей. Так число десять стало выражать временную матрицу дхармического мира.

Несколько слов надо сказать о методике подсчета. Мысль о расчлененности и единстве целого и суммы его отдельных частей высказывалась еще Гунсунь Луном (середина IV – середина III в. до н.э.). Философ древности утверждал, что у петуха три ноги, приплюсовывая к двум ногам единицу – как выражение целостности. Таким образом, в данном случае речь идет о некоей математической операции, которая была известна китайским логикам древности. В этом плане буддисты Хуа-янь следовали за китайской мыслительной традицией. Некоторые ученые считают, что можно говорить об общности аналитических приемов, существовавших в Китае и Индии. А.В. Чебунин находит общие черты в методологии Гунсунь Луна и индийских буддистов (Нагарджуна). В частности, он указывает на то, что и в Китае, и в Индии существовала практика «придания равноценности понятиям, отражающим разные уровни...» [5, с. 41]. Бинарность «десяти модусов времени» (ши-ши 十世) была одним из условий движения и становления дхармического мира. Ведь, если один и девять оказываются на двух полюсах десятичастной конструкции, то у них есть возможность для взаимодействия друг с другом.

Вопрос о соотношении временного и пространственного решался китайскими буддистами неоднозначно. Кто-то считал, что на «той» (цы) стороне – на стороне иллюзорного мира, который мы создаем и в котором пребываем, пространство плотно

смыкается со временем, и более того, время и есть «место» (чу). Сошлемся на источник: «Все области на той стороне не требуют дополнительного обустройства. Как сказано выше, все времена, на той стороне и есть все места (*Ице го. Цы ши у юй сю. Ю цзянь ши ице ши цы ши ице чу* 一切國。此是無餘修。又前是一切時此是一切處)». [14, с. 0279, строка b21-b22].

Согласно другому мнению, «закон» (*фа*) как выражение предпространственного изначально автономен, но следует за «воспоминанием» (*нянь*). Вот пример из источника: «Воспоминания изначально не имеют преград, законы также следуют [за ними] и сплавляются [с ними]» (*Нянь цзи у ай. Фа и суй жун* 念既無礙。法亦隨融). [13, с. 0630, строка c15-c16].

Еще одна точка зрения состояла в том, что «закон» (*фа*) как таковой время-пространственен. Эта мысль изложена в трудно поддающемся переводу рассуждении о том, что «закон» (*фа*) можно называть термином «временной модус-просвет» (*ши-цзянь* 世間), маркирующем его временную и пространственную составляющие: «Временной модус-просвет – это закон. ... Временной модус – это время. Просвет – это посередине. Время проявляется в посередине. Отсюда название временной модус-просвет». (*Ши цзянь ши фа ... Ши чжэ ши ши. Цзянь чжэ ши чжун* 世間是法 ... 世者是時。間者是中。時中顯現。故云世間). [14, с. 0122, строка a14-a15] Надо сознаться, что мы долго не решались перевести слово «*цзянь* 間» как «просвет», несмотря на то, что такой перевод диктовали нам сами китайские тексты. Может показаться странным то, что окончательное решение мы приняли под влияние русского перевода М. Хайдеггера «Бытие и время», в котором встречается это слово.

Хотя М. Хайдеггер был далёк от интересующей нас проблематики, на наш взгляд, именно ему принадлежит лучшая формулировка того, как надо соотносить время и пространство в Хуа-янь. Он писал следующее: «Не время пришпилено к месту, но временность есть условие того, что датировка может привязывать себя к пространственно-местному, именно так, что последнее обязательно для каждого как мера» [10, с. 417].

Методологические постулаты «Золотого льва» в их соотнесении с временем-пространством

Первый постулат «Золотого льва» гласил, что обе стороны дхармического мира «тождественны по времени» (*тун-ши* 同時) и «полностью вмещают друг друга» (*цзюй-цзу* 具足) [15, с. 103]. Тезис о «тождественности по времени» (*тун-ши*), когда все полностью вместились друг в друга, означал, что все в дхармическом мире происходит одновременно, само время не имеет длительности, а утверждение типа «сначала-потом» (*сянь-хоу* 先後) [15, с. 103] не более чем аналитический прием. Разъясняя концепцию «тождественности по времени» (*тун-ши*), буддисты проводили параллель с печатаньем. По их мнению, дхармический мир появляется сразу и целиком также, как напечатанный с доски текст на бумаге. То есть все детали оттиска в одно время оказываются на бумаге, в отличие от постепенного появления текста, который пишется от руки [20, с. 203; 18, с. 0715, строка a19].

Таким образом, в первом постулате содержится отрицание длительности и утверждение об одномоментности происходящего, что, по сути, представляло собой отрицание времени и лишение какого бы то ни было смысла продолжения разговора о нем. Но логика теоретиков Хуа-янь не только допускала, но и предполагала в качестве обязательного требования наличие взаимоисключающих суждений, противоречия между которыми успешно преодолевались.

Поэтому в тексте «Золотого льва» сказано, что, хотя стороны полностью вмещают друг друга, они продолжают взаимодействовать по принципу отклика. В источнике для передачи этой мысли потребовалось всего два слова – «взаимности откликаются» (*сян ин* 相應). Раз продолжается отклик сторон («взаимности» (*сян*), то сохраняются отношения, обеспечивающие процессуальность и некую пространственную автономность.

В соответствии со вторым постулатом все наполнение дхармического мира между двумя его сторонами качественно однородно по такому критерию, как «дэ» (*дэ* 德), своего рода благодать. В главе 7(2) «Золотого льва» особо отмечается, что,

хотя бывают типологически разные «законы» (*фа*) – «цельные» (*чунь* 純) и «составные» (*цза* 雜), все они несут в себе «дэ». Вывод сформулирован так: «Цельные и составные законы – все дэ» (*чунь цза цзюй дэ* 純雜具德) [15, с. 104]. Так как «закон» (*фа*) был преимущественно пространственным понятием, это означало, что пространственность в Хуа-янь считалась наполненной благой силой. В практическом плане для живущих в дхармическом мире любая точка пространства могли стать выходом в буддовость.

Третий постулат гласит, что единицу и множество следует рассматривать как две стороны одной «взаимности» (*сян*), которые, не будучи тождественными, «содержаться друг в друге» (*жун* 容). [15, с. 104] Применительно ко времени и пространству этот тезис создавал некую аналитическую рамку для анализа мерно разных временных и пространственных областей, например, отношений между одним и девятью модусами времени. Примеры использования этой аналитической конструкции можно найти в сочинениях буддистов, где говорится, о том, что «девять модусов» (*цзю-ши*) ведут в одну мельчайшую кшану, а «одно воспоминание» охватывает огромные и не поддающиеся исчислению временные массивы [18, с. 73.0715, строка b13]. Согласно «Золотому льву», «девять модусов» (*цзю-ши*) все вместе тождественны «одному воспоминанию» (*и-нянь*) и без препятствий образуют с ним «взаимность» (*сян*). [15, с. 108]

В главе 7(5) «Золотого льва», сказано, что, даже если наблюдатель отслеживает только одну часть чего-то, а другая часть от него скрыта, то все равно присутствуют обе части вместе, и обе части вместе участвуют в создании мира. Это как серп луны, который имеет как темную, так и светлую стороны, но в освещении неба участвует как одно целое [15, с. 105–106]. Это утверждение означает, что в дхармическом мире одновременно наличествуют все пространства.

Следующий постулат сводится к экстраполяции пространственно-временных представлений на микромир, который описывался в терминах «мельчайшее и тончайшее» (*вэй-си* 微細) [15, с. 106]. Именно сверхмалые величины «создают и управляют» (*чэн-бань* 成辦) тем порядком, при котором взаимные

стороны дхармического мира пребывают в «блестящих отношениях» (*цзяо-хуй* 交輝) и «демонстрируют баланс» (*ци-сян* 齊現). В интересующем нас аспекте это означает, что надо рассматривать время-пространство как динамическую область, к которой применимы разные масштабы. И каждый масштаб, включая наименьшие выражения, является адекватным для раскрытия всех законов мироустройства.

Танские мыслителей Хуа-янь в мельчайшей пылинке, соотносившейся с пространством, прозревали огромные пространственные и временные пласты: «В одной крохотной пылинке создаются и устанавливаются в трех временных модусах все колеса закона, вращаемые буддой» (*юй и вэй чэнь чжун цзянь ли сань-ши ице фо чжуань фа лунь* 於一微塵中建立三世一切佛轉法輪) [18, с. 0721, строка b28–b29] Был и другой подход, когда в единице времени размещали все пространства со всем их наполнением: «Далекий и близкий миры, Будды и все живое, все дела и вещи трех модусов не могут не проявиться в одном воспоминании» (*юань цзинь ши-цзе, фо цзи чжун-шэн, сань-ши ице ши у, мо бу цзе юй и-нянь чжун сянь* 遠近世界, 佛及衆生, 三世一切事物, 莫不皆於一念中現) [13, с. 0630, строка c13–c15]. Иными словами, весь дхармический мир целиком дается в любом микроэлементе пространства, равно как и времени.

Рассмотрим также постулат, который называется «миром границ сети Индры» (*Иньтало ган цзин-цзе* 因陀羅網境界). Популярный в буддизме образ жемчужной сети символизировал картину мира, в которой две соседние бусинки отражаются друг в друге, а сцепленные в сеть жемчужные звенья все одновременно отражаются в одной жемчужине [15, с. 106–107]. Этот тезис продолжает предыдущую мысль, согласно которой даже в самой мельчайшей пространственно-временной единице содержится полнота всего мира и времени. Равно как и то, что все пространственно-временные области существуют одновременно и бесконечно отражаются друг в друге. Достаточно сослаться на следующее высказывание: «Девять временных модусов попеременно выступают в качестве взаимных сторон [друг друга], [взаимно] поддерживаются и входят [друг в друга]» (*Цзю-ши де сян цзи жу* 九世迭相即入) [18, с. 0721, строка b20].

Осмысление буддистами Хуа-янь закономерностей познания тоже выводит нас на вопросы пространства и времени. Они рассуждали о том, что надо уметь одновременно отслеживать внешнюю сторону явлений, которые лишь частично отражают правду, и их внутренние закономерности, только в этом случае можно получить верное суждение о чем-то. Конкретно это демонстрировалось на примере пары противоположных и взаимосвязанных понятий – передающего идею внутреннего регулятора дхармического мира *ли* 理 и описывающего его внешние проявления – «дела» (*ши* 事) [15, с. 107–108]. Сочетание содержательной стороны и элементов поверхностной структуры способно обеспечить «правильное понимание» (*чжэн-цзе* 正解). Время и пространство также оказывались теми свойствами развития и организации дхармического мира, без овладения глубиной и внешними проявлениями которых не наступает «правильное понимание».

Кроме того, в Хуа-янь была сформулирована аксиома, согласно которой разность как не-тождественность элементов времени, а также разнородность временных и пространственных элементов, составляющих единую пространственно-временную область, обуславливает их созидательный потенциал. Эта мысль содержится в гл. 7(9) «Золотого льва» и выражена с помощью лаконичной фразы: «Обособленные законы десяти временных модусов по-разному создают [мир]» (*ши-ши гэ фа и чэн* 十世隔法異成) [15, с. 108]. «Десять временных модусов» (*ши-ши*) тут следует рассматривать как выражение времени, а «законы» – как выражение пространства. То есть, речь идет о том, что наличествуют десять расчлененных временных единиц, полному слиянию девяти из которых на «той» (*цы*) стороне препятствуют «интервалы», и которые относительно общего фона разделены неоднородностью своих свойств на единицу и девять. Разность внутри временных единиц дополняется их разностью с пространственными единицами, «законами». Все названные различия такого свойства, что не мешают складыванию единого времени-пространства, но при этом поддерживают разделенную на части пространственно-временную рамку и ее наполнение для постоянного творения мира.

Согласно последнему постулату весь дхармический мир есть результат вращений «только сердца» (*вэй-синь* 唯心) [15, с. 108]. Это означало, что первопричину всего дхармического мира, в том числе пространства и времени следует искать в «сердце» (*синь*).

Общая картина возникновения и развития времени-пространства в философии Хуа-янь

«Сердце» путем «вращения» (*чжуань* 轉) безостановочно брасывает «одно воспоминание» (*и-нянь*). На выходе «одно воспоминание», будучи сверхмалым мгновением, уже есть сама длительность как форма проявления движения. «Сердце» и его способность «вращаться» (*чжуань*) берутся по определению и не требуют доказательств. «Одно воспоминание» (*и-нянь*) несет в себе информацию о «сердце» и преобразует ее в форму, пригодную для дальнейшего раскрытия, которой оказывается «сердце всего живого» (*чжун-шэн-синь*). На языке религиозного буддизма было принято говорить о том, что «“одно воспоминание” бодхисатвы знает дэ “сердец всех живых существ”» (*пуса и-нянь ляочжи ице чжун-шэн-синь дэ* 菩薩一念了知一切衆生心德) [14, с. 0192, строка a16–a17]. Импульс, задаваемый «вращением», передается «воспоминанию», обеспечивая постоянное расширение мира от границы с «нет». Иллюстрацией к расширению мира был образ раскрывающегося лотоса.

Изменение состояний первых трех «воспоминаний» (*нянь*) происходит последовательно и приводит к появлению временных модусов. Читаем источник: «Начальное воспоминание гибнет, это прошлое [дословно “ушедшее прочь”]. Второе воспоминание рождается, это настоящее [дословно “теперь и тут”]. Третье воспоминание – это будущее [дословно “еще не пришедшее”]... Начальное воспоминание вращается и создает второе воспоминание. Поэтому говорят, что прошлое приходит в настоящее. Второе воспоминание это настоящее. Второе воспоминание вращается и создает третье воспоминание. Поэтому говорят, что настоящее вращается и создает будущее» (*Чу нянь ме ши го-цзуй. Диэр нянь шэн ши сянь-цзай. Дисань нянь ши вэй-*

лай... Чу нянь чжуань цзо диэр нянь. Гу мин го-цую лай сянь-цзай. Диэр нянь чжуань цзо дисань нянь. Гу мин сянь-цзай чжуань-цзо вэй-лай 初念滅是過去。第二念生是現在。第三念是未來... 初念轉作第二念.故名過去來現在。第二念轉作第三念。故名現在轉作未來). [19, с. 0109, строка 06–09]

Как мы уже видели, временные модусы в Хуа-янь коррелируются с «периодами» (*цзи*), которые маркируют места, обладающие способностью размещать время на своих площадках. Был какой-то особый смысл в том, что модусы времени мельканием трех первых «воспоминаний» распространялись на всю длительность дхармического мира, образуя, как бы, мост времени от одной его стороны к другой. Три, увеличивавшиеся до девяти, взаимодействуя с «просветами» (*цзянь*) и «интервалами» (*цзи*) определяли границу пространства, дальше которой время не шло. «Девять временных модусов» (*цзю-ши*) создавали абрис пространственно-временных рамок.

Но исходными и наиболее общими элементам пространства следовало считать «законы» (*фа*). [14, с. 0122, строка a14–a15] Помимо самоидентификации пространства как некоего места, свойствами различия и мерности его наделяло «воспоминание» (*нянь*). Функция пространственно-подобных величин «законов» (*фа*) состоит в том, чтобы, «поднимаясь» (*ци* 起), следовать за беспокойными и искажающими исходную истину «воспоминаниями» (*нянь*). Временное нарушает цельность и создает динамическую неустойчивость в мире. Задача верующего сводится к тому, чтобы, остановив время, вернуть «законы» (*фа*) к истинному основанию, потому что «сердце истинного постоянно, неизменно, переполнено чистыми законами» (*чжэнь синь чан-хэн бу бянь цзинь фа маньцзу* 真心常恒不變淨法滿足). [12, с. 0576, строка b06]

Для описания отношений времени и пространства буддисты Хуа-янь использовали образ цветка. Они предлагали представить себе, что на двух сторонах дхармического мира цветок заполняет собой все пространства, а также снова и снова развертывается во всех временах. Для времени нет другой сущности, помимо цветка, чтобы «установиться» (*ли* 立). Цветок как выражение протяженности также не препятствует этому [14, с. 0123, строчка c24–c24]. Пример цветка призван показать, что взаимо-

проникновение пространства и времени возможно из-за того, что они имеют общий источник – «сердце» (*синь*). Главным условием для реализации эффекта цветка было признание пустотности дхармического мира.

Констатация того, что время и пространство в Хуа-янь рассматриваемы как самостоятельные величины при зависимости второго от первого, не противоречила заявлению об их полной смычке, гласившему, что «время и закон взаимно неотделимы» (*ши юй фа бу сян ли* 時與法不相離). [18, с. 0721, строка b18; 17, с. 0506, строка c18].

Казалось бы, что зарождение и развитие пространства и времени вместе с дхармическим миром это такая же иллюзия, как и весь дхармический мир. Но Фа Цзан считал, что дхармический мир субъектно обусловлен, обладая внесубъектным характером. Это означало, что время и пространство настолько же создаются сердцами чувствующих субъектов, насколько являются объективным фактом. Иными словами, сторонники Хуа-янь признавали, что время и пространство оформляется поэтапно сердцем будды, равно как и всего живого, имеясь в готовом виде сразу и целиком.

Заключенное в границах двух сторон, время-пространство в системе буддизма Хуа-янь оказывалось обратимым: оно предполагало расширение и сужение по типу сворачивания и разворачивания свитка, что не отменяло закона, по которому все происходит одновременно.

Время и пространство находятся в многофакторном окружении, которое они сами создают и в котором сами же пребывают. Воздействие каждого отдельного фактора на элементы времени-пространства, результаты этого воздействия очень подробно и тщательно прописаны в буддистских книгах Хуа-янь и близких им школ. Для того, чтобы по-настоящему оценить и понять весь масштаб содержащихся в этих работах описаний, нужна целенаправленная работа целых коллективов ученых.

Выше рассматривались лишь философские аспекты проблемы, но это не должно затенять того факта, что все приведенные выше примеры мыслительных операций, осуществлялись именем Будды с целью достижения буддовости и выхода из этого мира.

Заключение

Мыслителями Хуа-янь было поставлено много вопросов относительно пространства и времени. Эти вопросы отличаются фундаментальностью и широтой охвата. Их появление выходило далеко за рамки религиозной мотивации – стремлению к спасению. Они настолько фундаментальны, что окончательные ответы на них до сих пор не получены. Несмотря на это, частично, по большей части интуитивно, они уже освоены учеными, работающими в парадигме неклассической и постнеклассической онтологии пространства и времени. При этом, кажется странным, что до сих буддистская философия времени и пространства не введена в историю науки и философии, которая по-прежнему отсылает нас к Платону и Аристотелю.

Буддисты Хуа-янь преодолели описание пространства-времени как только линейно развивающейся области. Создававшаяся ими система была многоуровневой и многоэлементной. Она была устойчивой, потому что опиралась на два основания, на одном из которых все сводилось к единице, а на другом – торжествовало множество. Двойной формат, в рамках которого беспрерывно шло двухстороннее движение, обеспечивал не только устойчивость, но и динамизм.

Констатация наличия микрообъектов и макрообъектов и попытки предельного перехода от микро к макро величинам и наоборот раздвинули границы наблюдения до уровней, которыми сейчас, много веков спустя, занимается физика, топология, философия.

Буддисты ставили вопрос о зависимости времени-пространства от выбора системы координат. Достаточно интересны их рассуждения на тему того, что считать позади, а что впереди, прошедшее или будущее. Но наиболее впечатляющей является их идея о том, что время-пространство, свертываясь и развертываясь, имеет свойство расширения и убывания. Причем, наибольшей полнотой оно характеризуется на стороне убывания. Их интересовала диалектика одномерного и бесконечного, дискретного и непрерывного, единого и множественного, автономности и связанности, изолированности и взаимопроникновения.

Время и пространство рассматриваются не только как средства ранжирования и масштабирования абстрактного мира, но и как порядок, включающий в себя области жизни, самосовершенствования. Буддисты установили взаимосвязь между собственным развитием человека и временно-пространственным, заключающуюся в том, что этически обусловленные усилия человека могут привести к «схлопыванию» времени-пространства и достижению буддистского блаженства.

Главная правда учения заключена в констатации устройства мира так, что сансара и нирвана всегда есть и всегда содержатся друг в друге, что основная и «та» (*цы*) стороны всегда есть и всегда содержатся друг в друге, будучи сразу самими собой и другим, разделенными частями и единым целым. Весь мир целиком уместается на пространстве мельчайшей пылинки и все десять временных измерений сводимы к одной единице. Мир, который описывала школа Хуа-янь, работает как огромный часовой механизм, отдельные части которого двигаются слаженно и без перебоев. Тот, кто способен понять его устройство, сможет найти для себя выход в нирвану, которая уже тут. Поэтому о школе Хуа-янь говорили, что она даже в самой ничтожной пылинке способна прозреть полную истину.

Кроме того, адепт Хуа-янь был призван понимать, что двоичный формат дхармического мира – величина постоянная, поэтому в нем постоянно присутствуют и единство, свойственное основе, и множественность, свойственная противоположной стороне. Будучи рассмотренным в категориях свертывания и развертывания, этот двоичный формат перестает быть преградой в направлении к той стороне мира, которая граничит с «нет» (*у*). Потому что Хуа-янь исходит из презумпции взаимопроникновения единого и множественного, интегрированной основы и полной разнообразия противоположной ей стороны.

Время-пространство объективно-субъектно в том смысле, что оно всегда есть и не зависит от отдельных людей или божеств, но при этом формируется сердцами будды и всех живых существ и может быть остановлено личным усилием. Можно сказать, что в буддизме Хуа-янь и родственных ему шко-

лах разрабатывалась сложная аналитическая сетка координат для пространства и времени, в их отношении и развитии.

В целом говоря, буддисты Хуа-янь создали многоуровневую, иерархическую, соподчинённую, субъективно-объективную пространственно-временную систему в границах части мира «есть» (*ю*), которая характеризуется своеобразием (псевдо-) бытия и взаимодействия модусов времени, взаимопроникновением микро- и макросфер, обратимостью областей «раньше-позже», «впереди-позади», в которой время и пространство признаются самостоятельными и дискретными сущностями, будучи неразрывно связанными и непрерывными. Но при этом, область «истинной реальности» (*чжэнь-ши*), область «нет» (*у*) оказывалась лишённой любых характеристик, в том числе, временных-пространственных.

Постклассические философия, точные науки XX в. необыкновенно расширили возможные горизонты изучения и описания пространства и времени. Думается, что большую роль в этом сыграли не только открытия в области разных наук, но и изменение ракурсов, что происходило, в том числе, под непосредственным или опосредованным влиянием знакомства с буддизмом. Теперь настала пора для исследователей философии Единой колесницы вернуть долг с помощью более детализованных и фундированных источниками работ.

ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ В ЯПОНСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Представления, лежащие в основе понимания пространства и времени, также как представления о взаимоотношениях человека и природы, о жизни и смерти, являются основой, на которой формируется миропонимание народа. Миропонимание, в том или ином виде находит выражение во всех областях жизни и деятельности людей, способствуя зарождению того, что принято называть «традицией». Традиции, в свою очередь, обуславливают своеобразие культуры народа, которое на долгие времена сохраняется в его образе жизни, специфике межличностного общения, в духовных и материальных ценностях, отражаемых в памятниках литературы и искусства. Японские памятники позволяют говорить о том, что традиционное мироощущение японцев более всего характеризует ощущение мира как единого целого, в котором господствует взаимосвязанность вещей и отсутствие четких пространственно-временных границ. Свидетельством тому – существование во всех произведениях, будь то живопись, проза, поэзия, театр, сад или букет икэбана, – сочетания эмоционального и поэтически-философского планов, предполагающее любование неповторимой красотой мгновения, исчезающего в Вечности, в лоне которой оно возникло.

Звучащая на русском языке как метафора фраза «постичь красоту мгновения, исчезающего в Вечности», в действительности выражает философские и этико-эстетические особенности отношения японцев к окружающему миру, к своему месту в нем и к пониманию бытия в целом. Отсутствие каких бы то ни было границ в понимании мира, восприятие его как единого целого в пространстве и во времени, явилось одной из тех точек, в которых, несмотря на наличие определенных различий, сходились

синтоистские, буддийские и даосские взгляды на мир, определившие своеобразие японской культуры.

В представлении средневекового японца о пространстве, помимо пространства физического, в которое входили Япония, китайские и корейские княжества, Индия и многочисленные «варварские земли», существовал не идентичный пространственному мир *ё* 世, который, в свою очередь, делился на «этот мир» (*коно ё*) и «иной мир» (*ано ё*). «Этим миром» *коно ё* называли весь окружающий феноменальный мир, который со временем стал восприниматься в контексте буддийского учения как преходящий, зыбкий мир *укиё*. «Иной мир» *ано ё*, населенный многочисленными богами, духами и душами умерших, был порождением синтоистских верований. Эти верования включали в себя убежденность в том, что «этот мир» и «иной мир» существуют одновременно и вечно, находятся в постоянном взаимодействии и взаимопроникают (*хаурикому* 入り込む) друг в друга.

Воспитанное на синто-буддийско-даосском синкретизме восприятие японцем себя неотъемлемой частью природы позволяло отождествлять себя с окружающим миром, поэтому постоянный круговорот в природе, чередование времен года и других природных явлений давали основание полагать, что жизнь и смерть также чередуются друг с другом. Японский исследователь Умэхара Такэси по этому поводу в работе «Взгляд японцев на “тот мир”» пишет: «Поутру солнце рождается, а ввечеру – умирает... В жизни людей жизнь и смерть также ежедневно сменяют друг друга... Заснуть – это значит умереть, а сон – не что иное, как смерть, вторгшаяся на время в жизнь человека... Душа проходит через бесконечное чередование жизни и смерти. Этот мир – ее временное обиталище, тот мир – также есть временное обиталище, и души всего живого бесконечно совершают переход из одного мира в другой»¹. Об этом же говорили японцу и изменения, происходящие в природе – повторяющиеся смена времен года, смена поры цветения растений и трав порой их увядания.

¹ Умэхара Такэси. Нихондзин-но аноёкан (Взгляды японцев на «иной мир»). Токио, 1994.

Буддийское понимание природы как одного из состояний и проявлений Будды также не противоречило характерному для синтоизма обожествлению природы и всего и вся в ней. К тому же это учение о роковом чередовании «возвышения и падения» в жизни человека и в истории – *дзэ̄гэ̄* (上下)² совпадало с представлением о постоянном чередовании событий в жизни человека и природы. Все это вместе взятое способствовало формированию восприятия времени как вечно длящегося, не имеющего ни начала, ни конца, не структурируемого процесса, в котором каждая точка всегда оказывается срединной, и циклически реализуется онтологически заданный событийный текст. Отсюда особое внимание к смене времен года. Расположение стихов в поэтических антологиях по сезонам, роспись вееров, шкатулок, ширм экранов на мотив времен года, поэтика жанра трехстиший хайку, согласно которой непременным условием в стихе является наличие «сезонного» слова, подобранные в соответствии с сезоном *какэмоно* (живописный или каллиграфический свиток) в нишах *токонома* в японском доме, название сезона без упоминания исторического времени в театре Но, намек на время года в дизайне различных предметов (будь то пояс женского кимоно или десертное блюдо) и многое другое по сей день свидетельствуют о том, что смена времен года в Японии во все времена была событием особой важности.

Природа же, естественной частью которой, как уже говорилось, считался и человек, понималась не только как горы, реки, травы, деревья, как все сущее, в том числе и человеческие чувства, но и как невидимый, но «смутно ощущаемый» мир иной. Словом, с любой точки зрения мир воспринимался как вечное и бескрайнее единое целое, в котором одновременно существовали и находились в постоянном взаимодействии «мир этот» и «мир иной», который, также как и Время, входил в понятие «природа».

Привнесенное буддизмом понятие невидимого, неслышимого, непознаваемого в логических категориях Небытия *кёму*

² *Дзэ̄гэ̄* – букв. «верх и низ, верхи и низы, подъем и спуск, колебания, поощрения и порицания».

虚無³, откуда все родится и куда все возвращается, также не противоречило традиционному, привычному пониманию мира, согласно которому мир был един, неделим (напомним, что «иной мир» и «этот мир» считались взаимопроникающими друг в друга и существующими одновременно), бесконечен в пространстве и вечен во времени.

Позднее из многочисленных школ и учений буддизма, более всего проникло во все области духовной, культурной и повседневной жизни японцев учение Дзэн, которое, снимая ограничения с пространства и времени, так же воспринимало мир как единое целое.

Отрицание с позиций дзэн-буддизма существования каких-либо противоположностей вообще и установка на то, что не следует различать, например, настоящее и ненастоящее, ибо настоящее и есть ненастоящее, а ненастоящее – настоящее, отраженное – суть отражающее, были созвучны привычному пониманию мира как вечного единства реального и ирреального. Однако все это не отменило характерного для космологического сознания⁴ циклического восприятия времени, предполагающего постоянное повторение во временном процессе одного и того же онтологически заданного текста.

Как известно, космологическое сознание осознает события постольку, поскольку они вписываются в представление о том, что было прежде:

Хару ва хана
Нацу ва хототогису
Аки ва цуки
Фую юки сазте
Судзусикаркэри

Весной – цветы,
Летом – кукушка,
А осенью – луна.
Зимою – снег
Холодный...

³ Небытие (кё 虚, или кёму 虚無) (санскрит. абхава), где му – Пустота 無 (санскрит. Шуньята) – это невидимое, неслышимое, непознаваемое в логических категориях бытие неявленных форм, которое считается Истинным бытием. Природа Небытия – Пустота, вмещающая в себя все сущее. По определению Кавабата Ясунари: «Это Ничто (му) не есть небытие (кёму), как его понимают на Западе, скорее наоборот, это Пустота, через которую проходит все сущее, это беспредельность и бесконечность, Вселенная, душа которой содержит неиссякаемые богатства». – См.: Кавабата Ясунари. Уцукусии нихон-но ватакуси (Красотой Японии рожденный) // Кавабата Ясунари. Дзэнсю. Полн. собр. соч. Т. 15. Токио, 1969–1978. С. 185.

⁴ Подробнее см.: Успенский Б. А. История и семиотика. Восприятие времени как семиотическая проблема. М., 1989.

Таков изначальный образ мироздания и так называется стихотворение, которое сочинил дзэнский монах Догэн (1200–1253). Буддизм не только не отменил циклического восприятия времени, но и дополнил его. Учение о роковом чередовании «возвышения и падения» в жизни человека и в истории – *дзёгэ*, о котором говорилось выше, казалось также подтверждением закономерности повторения конкретных форм бытия. Пониманию мира как вечного единства реального и ирреального в сочетании с циклически повторяемыми конкретными формами бытия обусловили понимание времени как вечно длящегося настоящего, как потока *нагарэ* 流れ, в котором неизменно присутствует прошлое в виде воспоминаний и связанных с ними переживаний.

Иллюстрацией к подобному пониманию времени как вечно длящегося, не имеющего ни начала, ни конца потока «нагарэ», в котором каждая точка всегда оказывается серединной, служит появившийся в X в. живописный жанр *эмакимоно* 絵巻物, что в переводе означает «сворачивающиеся картины». Они представляли собой горизонтальные свитки длиной более десяти метров со сменяющимися одна другую иллюстрациями к известным литературным произведениям или историческим событиям.

Эмакимоно рассматривали, держа в обеих руках, постепенно сворачивая одной рукой просмотренную часть и разворачивая оставшуюся другой. Сама форма *эмакимоно*, на которых изображались события или пейзажи таким образом, чтобы «кадры» плавно переходили один в другой и конец одного эпизода или пейзажа всегда был началом другого, также служила отражением миропонимания японцев, считавших, что ничто на свете не имеет ни четкого начала, ни четкого конца, и что начало одного – это конец другого, и наоборот, когда заканчивается что-то одно – зарождается нечто новое. Неслучайно у японцев метафорой жизни, равно как и любого развития во времени является именно *нагарэ* – «поток». (Интересно отметить, что существует иероглиф *мацу* 末, который может означать «конец», как, например, в сложных словах *нэнмацу* 年末 («конец года») или *сюмацу* 週末 («конец недели»), а также «будущее», как, например, в словах *мацудай* 末代 («грядущие поколения»), или

используемое книжным стилем в значении «будущее» *юкумацу* 行く末つ, что буквально означает «грядущий конец»).

В поле зрения рассматривающего *эмакимоно* мог быть только один «кадр» – на котором изображено событие в конкретное время и в конкретном месте, иными словами, мгновение, «выхваченное» из потока Вечности. «Кадры», где изображены сцены из жизни придворных аристократов, отличает своеобразный «эффект сиюминутности», то есть впечатление случайно подсмотренного мгновения со стороны или сверху, возникающего у созерцающего изображение. Этот эффект достигался благодаря использованию приема *фукинукиятай* (吹き抜き屋台 – букв. «крыша, которую сдуло»), когда намерено не прорисовывалась крыша целиком, а одна балка по диагонали вверху картины намекала на ее существование.

Необходимо отметить, что жанр *эмакимоно* появился в эпоху, когда уже сформировалась японская самобытность⁵, отразившаяся в культурных и художественных традициях, которые принято считать классическими, что, в свою очередь, дает право говорить об именно японском понимании того или иного феномена. Понимание жизни как потока *нагарэ* в литературных произведениях классического периода отразилось в отсутствии в них четких завязки, кульминации и развязки, что также создает ощущение плавного «перетекания» одних событий в другие. Все прозаические произведения, будь то *моногатари*⁶, *дзуйхицу*⁷ или *никки*⁸, состоят из *дан* 段 – относительно самостоятельных миниатюр. Каждый *дан* имеет свое «говорящее» название, раскрывающее информацию о том, когда, по какому поводу, для чего, в связи с чем и т. п. автор решил изложить свои мысли, впечатления или рассказать о конкретном событии. Их объединяет

⁵ В эпоху Хэйан (794–1185) в конце IX в. (894 г.) Япония прекратила отношения с Китаем, требовавшим признать ее вассальную зависимость. В сложившихся условиях возникло стремление противопоставить национальную культуру китайской, влияние которой было чрезвычайно велико, и в стране довольно быстро и интенсивно начался процесс становления самобытной национальной культуры.

⁶ *Моногатари* 物語 – прозаический жанр, который обычно относят к роману.

⁷ *Дзуйхицу* 随筆 – эссе (букв. «следуя за кистью»).

⁸ *Никки* 日記 – дневник.

общая эмоциональная направленность. Привычная западному читателю структура, предполагающая завязку, кульминацию и развязку, иными словами – сюжет, построенный на причинно-следственной связи, в японской литературе отсутствует.

С точки зрения художественной структуры японская литературная традиция породила произведения «линейного типа», как называет их японский критик Ито Сэй⁹ (в отличие от «оркестровых», для которых характерно переплетение сюжетных линий, как у Л. Н. Толстого или О. де Бальзака). Кроме того, произведения японской литературы построены на ассоциативной связи, отсутствующей в европейской традиции вплоть до начала XX в. (В Новое и Новейшее время на Западе появились произведения подобного типа, что, однако, не было характерно для западной литературной традиции, но чрезвычайно распространено в японской.)

К сказанному выше следует добавить, что среди значений иероглифа *дан* 段, основное из которых «ступень», «разряд», есть еще и «момент», «этап», т. е. его можно трактовать и как относительно самостоятельный по содержанию и завершённый во времени эпизод. Иными словами, *дан* в прозе – то же самое, что «кадр» в *эмакимоно*, на котором запечатлено мгновение, «выхваченное» из вечно длящегося *нагарэ* («потока»).

Ярким примером понимания времени как вечно длящегося настоящего с циклическим повторением конкретных форм бытия могут служить и пьесы театра Но, в которых нет указания на историческое время действия. Из монологов персонажей, в которых описывается тот или иной пейзаж в определенное время года, становится лишь понятно, о каком сезоне идет речь. Кроме «вечного настоящего» в драме всегда присутствует прошлое... Главный персонаж каждый настоящий миг проводит в переживаниях и осознании своего прошлого, своих кармических связей, которые и определяют его настоящее состояние... Прошлое для героя продолжает жить в настоящем, что рождает в нем мудрость, которая открывает путь в вечность»¹⁰, пишет

⁹ Подробнее см.: Рехо К. Современный японский роман. М., 1977.

¹⁰ Анарина Н. Г. Японский театр Но. М., 1984. С. 85.

исследовать театра Но Н. Г. Анарина, характеризуя особенности драм Но.

Крупнейший исследователь японской культуры Като Сюити считает, что японцам свойственно воспринимать время, как не имеющую ни начала, ни конца прямую, тянущуюся в обе стороны от точки, каковой является момент, имеющий место в настоящем времени. Даже если он окрашен воспоминаниями прошлых лет. В своей книге «Время и пространство в японской культуре» Като Сюити подчеркивает, что особенности восприятия времени японцами отчетливо прослеживаются по текстам литературных памятников, в частности в прозаическом жанре *моногатари*, где события изображаются «не нанизанными на временную ось, на которой четко разграничены настоящее, прошлое и будущее, а исходя из того отношения, которое испытывает к ним сам автор или тот или иной герой»¹¹. Подчиненность художественного пространства, художественного времени и вещного мира произведений эмоциональному состоянию героев как характерную особенность всей средневековой японской литературе отмечает и В. Н. Горегляд¹². Получается, что содержательная сторона определенного отрезка времени важнее того, какое место, он занимает в ряду последовательности событий.

Понимание времени как единой субстанции, как вечно длящегося настоящего, неразрывно связанного с прошлым, характерно для большинства восточных культур. Японская культура в этом смысле не исключение. Особенность же японского восприятия времени заключается в том, что для японца чрезвычайно важными являются конкретное время и конкретное место как неотъемлемые части события, которое кажется ничтожно малым в бескрайнем безвременье, даже если и значимо само по себе. Условно говоря, предметом наибольшего внимания японца становилась наполненная содержанием точка, в которой сходились единица времени и единица пространства.

¹¹ Подробнее см.: Като Сюити. Нихон бунгаку-ни окэру дзикан то кукан (Время и пространство в японской культуре). Токио, 2007.

¹² Подробнее см.: Горегляд В. Н. Дневники и эссе в японской литературе X-XIII вв. М.: Наука, 1975.

Наполненная содержанием единица времени, совмещенная с единицей пространства и есть не что иное, как мгновение, выхваченное из Вечности, которое по тем или иным причинам становилось значимым, и «получив эстетическую оценку», оставалось запечатленным в стихах, дневниках, живописи, сопровождаясь упоминанием места и времени реализации содержания. Выражение «эстетическая оценка» принадлежит японскому исследователю Судзуки Дайсэцу, который полагал, что эпистемология школы Дзэн исходит из постулата «все находится в движении». А для подлинного понимания чего-бы то ни было, в особенности – природы, надо «уловить в этом движении миг и дать ему эстетическую оценку»¹³. Очевидно, что это нисколько не противоречит пониманию важности, прелести, неповторимости и т. п. момента, который должно было воспеть в песне *ута*, предтече поэтического жанра *танка* (短歌 – короткая песня), чтобы не нарушить порядок во Вселенной¹⁴ с позиций синтоизма.

Издревле считалось, что любая пережитая эмоция, будучи откликом на какое-либо явление или событие, должна найти немедленное выражение в словах. Обычай слагать стихи по любому сколько-нибудь значительному поводу «здесь и сейчас» был следствием понимания мира, своего места в нем и веры в магию слов (*котадама синкō*, 言霊信仰). Акт выражения, демонстрации также имел для японцев сакральный смысл¹⁵, поскольку таким образом люди выражали почтение богам и давали понять, что замысел их понят и принят с благодарностью. Это может служить одним из объяснений того, почему японская поэзия *танка* зачастую носила характер экспромта.

Ощущение важности события, спровоцировавшего эмоциональную реакцию, которую необходимо было выразить в тот

¹³ Судзуки Д. Т., Кацуки С. Дзэн-Буддизм. Основы Дзэн-Буддизма. Практика Дзэн. Бишкек: Одиссей, 1993. С. 428.

¹⁴ Подробнее см.: Ермакова Л. М. Речи богов и песни людей. М, 1995. С. 151.

¹⁵ Подробнее см.: Yamaguchi Masao. The poetics of exhibition in Japanese culture. In Exhibiting cultures: The poetics and politics of museum display, edited by Ivan Karp and Steven D. Levine. Washington – London: Smithsonian Institution Press, 1991.

же момент, порождало необходимость «зафиксировать» время и место случившегося. В том, что «правильным» способом порождения поэтического текста на всем протяжении его исторического развития был устный, спонтанный, по принципу – «здесь и сейчас»¹⁶, единодушны все исследователи. Стало быть, наряду с «единицей времени, наполненной определенным содержанием», становилась не менее важной «единица пространства», ставшая местом его реализации.

Упомянувшийся выше японский исследователь Като Сюити, подчеркивая важность для японца знания места, где происходит событие, указывает на связь с синтоистскими поверьями, призывающими особо почитать место, где побывало божество, в отличие от христианского сознания, для которого значение имеет не столько место, сколько сама святыня¹⁷.

Об особом внимании, придаваемом месту, говорит применение в большинстве раннепоэтических текстов¹⁸ поэтического приема *ута-макура* (歌枕 – букв. «изголовье песни»), представляющего собой название местности, в которой побывало то или иное божество, произошло знаменательное событие или необычайно красив пейзаж в определенное время года. Роль его заключалась не только в том, чтобы вызвать соответствующие ассоциации и вывести содержание текста за пределы сказанного, но и в «подключении магических потенциалов божества»: «называние его в топонимическом коде было призвано обеспечить установление гармонических отношений в макрокосме»¹⁹. Свидетельством подобного отношения к называнию места может служить и музыкально-песенная часть *митиюки* (道行 «прохождение пути») в драмах Но, в которой странствующий монах перечисляет места, где он побывал до того как прибыть к месту

¹⁶ Мещеряков А. Н. Культурные функции японских топонимов // Вестник РГГУ. Т. 4, кн. 2. М.: РГГУ, 2000. С. 290–310.

¹⁷ Подробнее см. Като Сюити. Нихон бунгаку-ни окэру дзикан то кукан (Время и пространство в японской культуре). Токио, 2007

¹⁸ В антологии «Манъёсю» (VIII в.), например, если название местности не упомянуто в песне, оно, как правило, содержится в прозаическом пояснении к ней. Подробнее см.: Боронина И. А. Поэтика классического японского стиха. М., 1978.

¹⁹ Мещеряков А. Н. Указ. соч. С. 290–310.

действия. «За счет этого он демонстрирует, что проникся харизмой обитающих там божеств, а потому в состоянии вызывать духов людей – умерших и живых, вести разговор с буддами и божествами²⁰». Однако, как уже говорилось, предметом особого внимания становилась и не связанная с конкретным божеством «единица пространства» в том случае, если она, как и «единица времени», была наполнена содержанием, – воспетый известными поэтами пейзаж, знаменитый случай, сильная эмоция, – словом, «все, что заставляет сердце биться сильнее»²¹.

Пространство, подобно тому, как время бесконечно длится в обе стороны от точки, каковой является момент, имеющий место в конкретном настоящем, безгранично расширяется в обе стороны от конкретного места. Конкретное место – также часть целого, не имеющего ни начала, ни конца, и, существуя самостоятельно, в то же время является началом одного и концом другого. Подтверждением такому пониманию пространства служат принципы его организации, к которым прибегали японцы и в быту, и в искусстве.

Японское жилище представляло собой одно строение под крышей, которое делилось, довольно условно, лишь раздвижными перегородками или ширмами, благодаря чему легко изменялась его внутренняя конфигурация и одна «пространственная единица» плавно перетекала в другую. Не случайно иероглиф *ма* 間 («комната»), который входит в состав сложных слов, таких как, например, «гостиная» *кякума*, где *кяку* – «гость», а *ма* – «комната», также имеет значения «промежуток, расстояние, период времени, между, среди, в течение, пока, пауза».

Что же касается пространства вне жилища, оно организовано таким образом, чтобы жилые строения, окружающий их сад и дальний пейзаж (тоже «пространственные единицы») плавно переходили друг в друга, выстраиваясь в одну нескончаемую линию (так, например, в традиционном японском доме между комнатой и садом есть веранда). Это достигалось при помощи

²⁰ Konishi Jin'ichi. A History of Japanese Literature. Vol. 3. Princeton: Princeton University Press, 1991. P. 484–485. – Цит. по: Мещеряков А. Н. Указ. соч. С. 290–310.

²¹ Слова принадлежат Сэй Сэнагон. – См.: Сэй Сэнагон. Записки у изголовья (Макура-но соси) / Пер. В. Марковой. М., 1988.

приема, который получил название *сяккэй* (букв. «пейзаж вза-ймы»), благодаря тому, что при строительстве дома и сада окружающий пейзаж до самых дальних гор или до горизонта рассматривался как такая же часть общей картины, общего пространства, как и сам дом.

Иными словами, в понимании японцев пространство – «это органическое целое, в котором разнообразные и самодостаточные единицы выступают в качестве элементов некоего единства более высокого порядка: оставаясь целым, делаются частями, оставаясь разными, делаются сходными²²». Эти слова Ю. М. Лотмана, высказанные им как определение «ансамблевости», которая есть не что иное, как соотношение элементов по принципу «часть и целое», вполне применимы к пониманию пространства японцами. А «некое единство более высокого порядка» есть не что иное, как Пустота, понимаемая как природа Вечности, как то, откуда все рождается и куда возвращается, что также находит выражение и в быту, и в искусстве.

Пустое пространство преобладает в интерьере традиционного японского жилища, в котором каждая отдельная деталь, будучи в то же время частью общего пространства, становится самоценной (как правило, это живописный или каллиграфический свиток, тема которого связана с конкретным сезоном года, как бы намекая на него, при этом свиток имеет не столько эстетическое, сколько сакральное значение). Мебель практически отсутствует: люди сидят на плоских подушках *дабутон*, уложенных на циновках, а все остальное приносят по необходимости (в определенное время ставят на нужное место, отчего принесенные предметы становятся частью происходящего события, его атрибутами и приобретают особое значение). Когда же событие закончено, их уносят, и в устланной циновками комнате воцаряется Пустота. Очевидно, что это свидетельствует о самостоятельной ценности пространства и является выражением «некоего определяющего свойства культуры»²³.

²² Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб., 2001. С. 682.

²³ Николаева Н. С. Пространство и время в живописи XVI–XVII вв. // Япония. Ежегодник. М., 2008.

Интересным примером понимания пространства как целостности, включающей в себя видимый реальный мир и невидимый ирреальный, состоящей из частей, каждая из которых, будучи наполнена особым содержанием, тем не менее является частью целого, может служить устроенная в 2003 г. в музее изящных искусств в г. Саппоро выставка под названием «Ветер». На ней экспонировались композиции в жанре так называемой новой икэбаны²⁴. Это были инсталляции разных размеров, созданные с использованием газетной бумаги, фанерных дощечек, соломы, веревок, полиэтилена и пр.²⁵, выражающие зрительное или понятийное решение природного явления, называемого «ветер». Каждая из них порождала ощущение ветра, разумеется, не физическое, а на эмоциональном уровне. Упомянуть эту выставку в контексте данной статьи представилось необходимым, поскольку, по единодушному мнению профессионалов-искусствоведов и обычных посетителей, она является замечательным примером использования экспозиционного пространства как самостоятельного средства художественной выразительности для передачи устройства мироздания в понимании японцев.

Инсталляции располагались в довольно просторном зале таким образом, что экспозиционный зал «работал» на входящего. Если так можно сказать, они были лишены «центростремительной силы», которой обладают скульптуры или любые другие произведения изобразительного искусства, выставленные в музеях. Ни одна из инсталляций не становилась центром внимания. Соответственно, посетители не группировались вокруг них и не ходили в соответствии с предложенным организаторами порядком. Естественное перемещение в экспозиционном пространстве давало возможность каждому ощутить себя его частью. Это достигалось благодаря тому, что свободное пространство вокруг

²⁴ «Новая икэбана» – направление в изобразительном искусстве Японии, которое, как считают ее создатели и последователи, является очередным закономерным этапом в развитии этого традиционного искусства, известного как искусство составления букетов.

²⁵ Подробнее см.: Герасимова М. П. О связи традиционного художественного мышления японцев с современными веяниями в культуре // Япония. Ежегодник. 2004–2005. М., 2005. С. 208–215.

инсталляции было организовано таким образом, чтобы служить своеобразным дополнением к ней, быть как бы продолжением пространства, отведенного под нее. Посетитель, рассматривающий композицию, попадая в это пространство, словно бы становился одним из ее элементов, и соответственно, частью экспозиционного пространства. Экспозиционное пространство музея, таким образом, «работало» как средство художественной выразительности для передачи идеи о целостности мироздания, в котором есть и «пустоты», и заполненное пространство, и покой, и свободное перемещение, где всему есть свое место, сопряженное со своим же временем.

Хорошо известно, насколько большое значение имеет «пустота» в традиционном изобразительном искусстве. Художник Тоса Мицуюки (1617–1619), представитель школы японской живописи жанра *яматозэ*²⁶ в «Кратком изложении законов японской живописи» пишет: «Рисунок лучше оставить незавершенным. Впечатление будет более глубоким, если заполнить лишь одну треть фона. Белая поверхность – также часть изображения»²⁷. Еще более очевидно значение незаполненного пространства, своеобразных «пустот», или как говорят в Японии «излишек белого» – *ёхаку* 余白 в живописи жанра *суйбокуга* (или *сумиэ*)²⁸. *Суйбокуга* 水墨画 – значит «картина, написанная водяной тушью», а *сумиэ* 墨画 – «картина, написанная тушью». Этот вид живописи появился в странах Дальнего Востока – в Китае и Корее – в IX–XII вв. При дзэн-буддийских монастырях *сумиэ*, выражавшие миропонимание адептов этого учения, служили объектом созерцания для достижения просветления *сатори*.

Философская значимость картин основывалась на изображении природы как космического начала. Для выражения этой идеи средствами живописи существовали определенные

²⁶ *Яматозэ* – букв. «японская картина». Такое название было дано этому жанру живописи, чтобы подчеркнуть ее отличие от живописи, основанной на китайской традиции – *караэ* (букв. «китайская картина») в период становления японской самобытности. С середины XV в. до середины XIX в. представлена школой Тоса.

²⁷ Ueda Makoto. Literary and Art Theories in Japan. Cleveland, 1967.

²⁸ Подробнее см.: Николаева Н. С. Художественная культура Японии XVI столетия. М., 1986. С. 186.

приемы: значительная часть пространства – шелка или бумаги, на которой писался пейзаж, – оставалась незаполненной, что олицетворяло собой *му*²⁹, т. е. Пустоту как субстанцию, из которой все появляется и в которой исчезает, продолжая существование в неявленной форме. (Невольно вспоминается П. А. Флоренский, полагавший, что пространство – это один из способов мышления, и задача художника – реорганизовать его.)

Отличительной чертой этой живописи была своеобразная незавершенность, в чем находила выражение идея бесконечности и изменчивости мира, также лежащая в основе философии дзэн-буддизма и являющаяся одной из тех буддийских идей, которые были восприняты синтоистским сознанием как родственные. Однако японские *суйбокуга*, в частности *суйбокуга*, созданные Сэсю и его учениками и последователями, сохраняя предписываемую дзэн-буддизмом философскую направленность, выражали не только Вечную Пустоту *му*, из которой рождается все, чтобы со временем в ней исчезнуть, передают и столь ценимую японцами красоту реального мгновения. Так Сэсю в «Пейзаже в стиле *хабоку*» («*хабоку*» – букв. «ломающаяся тушь») «запечатлел мгновение, когда порыв ветра пригнул верхушку дерева, а полоса дождя размыла и поглотила очертания далеких гор. Вечная природа раскрыла свою красоту и изменчивость в этом торжестве стихий»³⁰.

Со времени своего зарождения по сей день в Японии «картины тушью» считаются «высокой» живописью. Так воспринимают их не только монахи, но и миряне, в домах которых подобранные по сезону (!) *суйбокуга*³¹ наряду с каллиграфическими свитками стали одним из самых распространенных атрибутов

²⁹ *Му* – см. сноску 3.

³⁰ Виноградова Н. А. Искусство Японии. М.: Изобразительное искусство, 1988.

³¹ Со временем появились в этом жанре и горизонтальные картины, а позднее стали применять и цветную тушь. Живопись *суйбокуга* с характерными для этого жанра методами изображения настолько соответствовала миропониманию и эстетическим критериям японцев, что оказала влияние на представителей совершенно не похожих друг на друга живописных школ. Более того, этот жанр оказался востребован и последующими поколениями, а средства художественной выразительности, характерные для *суйбокуга*, стали применяться и в других жанрах японской живописи.

ниши *токонома*, традиционно существующей в домах японского типа. Справедливости ради следует отметить, что сегодня в *токонома* может быть помещен свиток с любым изображением, если он соответствует сезону и настроению хозяину. Считается, что смена экспозиции в нише напоминает о циклической природе мироздания, о его вечности и бескрайности, и поддержание «экспозиции» в нише в соответствующем виде дает возможность «вписать» себя в бесконечный круговорот, существующий в Природе. Это же понимание устройства мира, пространства и времени выражают круговые движения, совершаемые актером театра Но на пустой сцене. Пустая сцена воспринимается как мир Абсолюта³².

Вообще сцена театра Но считается своеобразным прототипом центра мироздания. Все элементы архитектурной композиции, которую принято называть сценой театра Но, выражают те или иные мировоззренческие особенности японцев. В частности, есть здесь и помост *хасигакари*, который воспринимается как «тропа или путь между космическим и земным бытием, по которому «путешествуют» божества, демоны и духи»³³. Иными словами, в данной части игрового пространства *коноё* («этот мир») и *аноё* («мир иной»), т.е. мир реальный и ирреальный, о которых говорилось выше, предстают во взаимодействии.

Посвятившая немало работ исследованию театра Но Н. Г. Анарина подчеркивает, что особенностью японского традиционного театра является «самобытная диалогическая культура взаимоотношений актеров и зрителей. (сохранившаяся до наших дней, правда, уже в современных формах). Она опиралась на фундамент древнекитайской диалектики *ин-ё* (кит. *инь-ян*), подразумевающей динамический баланс сил *ин* и *ё* в спектакле, благодаря чему сцена (носитель одной из этих сил) и зрительный зал (носитель другой силы) мыслились как единое пространство театрального события. Зритель считался активным участником и сотворцом происходившего на сцене... Спектакль живет как

³² Подробнее см.: Анарина Н. Г. Японский театр Но. М., 1984.

³³ Подробнее см.: Морозова Е. Б. Сценическое пространство Но как пример ритуального мировосприятия японцев // Япония: Ежегодник 2003–2004. М., 2004. С. 197.

форма творческого общения сцены и зала ради какой-то высокой и единой цели»³⁴, актер «вступает в импровизированное по наитию взаимодействие со зрителями ради обеспечения пространственно-временного единения сцены и зала в духе ин-ё»³⁵.

Не оспаривая правомерности этого суждения, представляется необходимым добавить, что японцы, усвоив недуальное восприятие мира в духе дзэн и сохранив порожденную синтоистскими верованиями убежденность в одновременном и вечном существовании взаимопроникающих «этого мира» и «мира иного», были «подготовлены» и к пространственно-временному единению «реальностей» – зрительного зала и той, другой, которая существовала на сцене. Отсюда также возникало сотворчество сцены и зрительного зала, которое усиливалось благодаря специально разрабатываемым приемам. К слову сказать, стремление к сотворчеству вообще характерно для японской художественной культуры. Об этом свидетельствуют приемы, используемые в разных видах искусства, благодаря которым слушающий, читающий или созерцающий, дополняя увиденное и услышанное встречными эмоциями и представлениями, поднимается до уровня творца и порой эти способы носят пространственно-временной характер.

Чтобы спровоцировать душевный отклик, в японской поэзии для усиления подтекста применялись *кугири* («оборванные фразы»), в живописи оставляли незаполненное пространство *ёхаку*, в театральном действе помимо всего прочего вводились паузы – *ма*, во время которых актеры должны были застыть в определенных позах. Интересно, что для написания слова *ма* используется иероглиф *ма*, о котором уже говорилось выше, когда речь шла о японском жилище и подчеркивалось, что кроме значения «комната» он также имеет значения «промежуток, расстояние» и т. д. Кроме этого, слово *ма* – понятие пространственно-временное (подчеркнуто мной. – М. Г.). *Ма* в его пространственном или временном значении – это «еди-

³⁴ Анарина Н. Г. Актер и зритель в театре Но. Баланс ин-ё // Япония: свет и тени. М.: Восточная литература, 2008.

³⁵ Там же. С. 232.

ница», наполненная «сконцентрированным» в каждом случае содержанием.

Исследователь истории театра Кабуки Гундзи Масакацу называет паузы *ма* «сердцевиной японского исполнительского искусства», при этом подчеркивая, что «эта пауза не временная. Она также не связана с психологией выражения. К этому понятию паузы близко подходит то, что в японском искусстве называется *кокую* (унисон, сопереживание) или *ёхаку* (оставленное незаполненным пространство). Это можно было бы даже назвать проявлением сущности национальной специфики. Искусство паузы при этом стало со временем настолько отточенным, что фактически превратилось в способ выражения... Именно через эти паузы происходит общение между актерами и зрителями... Актеры посвящают всю свою жизнь созданию этих пауз, а зрителям эти мгновения приносят наслаждение... Короче говоря, кабуки представляет собой пьесу, в которой все мобилизуется и все стремится к тому, чтобы создать условия, порождающие эти паузы»³⁶. Словом, пауза *ма* в театральном действии – это мгновение наивысшей полноты содержания. Без паузы нет действия, так же, как без покоя нет движения.

Однако, хотя Гундзи Масакацу и говорит о том, что «именно через эти паузы происходит общение между актерами и зрителями», в театре Кабуки есть и другая форма общения между теми, кто стоит на сцене, и теми, кто сидит в зрительном зале. Скорее всего, вышеприведенное высказывание следует понимать, как взаимодействие переживания зрителя с переживанием исполнителя, как момент взаимного наивысшего эмоционального накала, который имеет «временной» характер. Однако в Кабуки единение зала и сцены происходит также и при помощи «пространственных» средств.

Сценическое пространство в театре Кабуки являет нам то же стремление к целостности, что и театр Но. В Кабуки как часть сценического пространства используется проходящий через зрительный зал помост *ханамити* (букв. «дорога цветов»), по которому в прежние времена проходили актеры, получая от зрителей

³⁶ Гундзи Масакацу. Японский театр Кабуки. М.: Прогресс, 1969. С. 23–25.

вознаграждения вместе с букетом цветов (разумеется, согласно сезону). А в эдском³⁷ театре Кабуки от помоста *ханамити* прямо в зал выступает еще и прямоугольная площадка *наноридай*, которая оказывается окруженной зрительскими местами. С этой площадки актеры представляются зрителям.

Еще большему объединению сценического пространства со зрительским способствует открытый со стороны зрительного зала коридор, по которому актеры проходят на сцену. Как и в театре Но, он называется *хасигакари*. В театре Кабуки позади *хасигакари* располагаются места для зрителей. Таким образом, сцена, окруженная со всех сторон, оказалась вынесенной в зрительный зал. Это создает все необходимые условия для того, чтобы зрители также принимали участие в спектакле, а сценическая реальность сливалась с реальностью жизненной. Итак, единение разных «реальностей» или снятие пространственно-временных границ в чем бы то ни было – следствие понимания японцами мира как вечно существующей бескрайней целостности, в которой всему есть «свое время» и «свое место». Оттого и стало воспевание неповторимости мгновения, исчезающего в Вечности, основным мотивом японского искусства.

Не будет преувеличением сказать, что общей чертой, характеризующей в большей или меньшей степени все виды японского искусства, является присущая им двуплановость. Двуплановость предполагает одновременное существование в произведении, если можно так сказать, вечного, «космического» плана, соотносимого с Небытием, символом которого является природа или природное явление, и «реального» плана, повседневного, мирского, соотносимого с феноменальным миром предметов, явлений, человеческих чувств и поступков. Сопоставление этих планов – вечного и преходящего – призвано показать любое событие существующим в лоне Вечности и дать почувствовать его краткость и «преходящесть», сколь бы оно ни было прекрасным или значительным. Это достигается разными способами (о некоторых говорилось выше). Так, картины тушью *суйбокуга* являют нам «объекты» реального

³⁷ В Японии существует два театра Кабуки: один в Киото – Минамидза, другой в Токио, который в момент возникновения театра назывался Эдо.

мира – горы, людей, лодки, цветы, возникающими из пустого пространства, воспринимаемого как Пустота *му*, и снова исчезающими, растворяющимися в нем. Обозначенность времени года в драмах Но, настраивающая на мысль о бесконечном круговороте в природе при отсутствии каких-либо намеков на историческое время подчеркивает преходящий характер события. Непременные для поэзии хайку «сезонные слова» (*киго* 季語), указывающие на время года, также преподносят факт, явление, человеческое чувство как мгновение, исчезающее в Вечности.

В рамках одной статьи невозможно проследить и проанализировать особенности всех видов и жанров искусства, чтобы проиллюстрировать вышесказанное так, как хотелось бы. Поэтому есть смысл в том, чтобы показать на примерах творчества Кавабаты Ясунари, писателя, признанного продолжателем японских художественных традиций и удостоенного в 1968 г. Нобелевской премии «за мастерство, позволившее тонко и эмоционально выразить суть японской души», некоторые особенности в понимании японцами пространства и времени.

Во всех своих «программных произведениях» Кавабата Ясунари, повествуя о событиях, происходящих в реальной жизни, неизменно дает читателю почувствовать существование иного, ирреального мира, неотделимого от нашего феноменального бытия. Этот «зыбкий», «прозрачный», «нездешний» мир, то и дело всплывает в ходе повествования и новым планом «как двойной кадр в кино», накладывается на описываемую автором конкретную действительность. И хотя это не всегда происходит одинаково, т.е. не всегда выражено посредством одних и тех же художественных приемов, но этот мир постоянно «вплетается» в ткань произведения героями, которым вскоре предстоит умереть.

Так, например, в романе «Снежная страна» с самого начала повествования возникает загадочный и прекрасный неземной мир, когда герой, оказавшись в поезде вместе со смертельно больным попутчиком и ухаживающей за ним девушкой, производившими «впечатление людей, уходящих в бесконечную даль (*хатасинаку току-э юку*)», увидел в зеркале, причудливое отражение попутчиков и проносящегося за окнами пейзажа: «В глубине зеркала струился вечерний пейзаж. И все, что отражалось

в зеркале, и этот пейзаж, словно двойной кадр в кино, наплывали друг на друга. Между этими отражениями не было никакой связи. Прозрачная призрачность лиц и зыбкий бег вечерних сумерек, растворяясь друг в друге, создавали неземной мир, полный символов». На этой грани жизни реальной и отраженной разворачиваются события в романе, в конце которого герой присутствует при гибели встреченной им в поезде девушки, но чувствует при этом не уход ее из жизни, а «совершение какого-то перехода».

Ощущение далекого, неземного мира и стирание грани между этим ирреальным миром и реальным земным проявляется и в романе «Тысяча журавлей», в котором герой, очарованный женщиной, любившей его давно умершего отца, «послушно позволил ей увлечь себя в другой мир. Только как о другом мире мог он думать об этом. И здесь, казалось, не было разницы между ним и его отцом. Его беспокойство от этого все возрастало.

Принадлежит ли эта женщина человеческому роду? – думал Кикудзи. Не существовала ли она до всего человечества, и не будет ли существовать после всех? – спрашивал он себя. Его мучило сомнение, не перестала ли она, обитая в этом другом мире, чувствовать разницу между умершим мужчиной, который приходился Кикудзи отцом, и им самим». Эта «вечная» женщина, которой также предстоит умереть, приобщает героя к другому миру, о котором он не может забыть даже после того, как рвутся все связующие нити, подобно тому, как герой «Снежной страны» не может забыть отражение в зеркале лиц попутчиков на фоне вечернего пейзажа.

Если в «Снежной стране» и «Тысяче журавлей» ирреальный мир моментами «вторгается» в повседневную действительность, или смутное ощущение его существования охватывает героев внезапно, то в романе «Стон горы» он присутствует постоянно. События в жизни героя романа и членов его семьи, их переживания формируют реальность, существующую наряду с иным миром, зов из которого, как полагает герой, он однажды услышал. В начале романа герою кажется, что он услышал стон горы, вызвавший у него мысли о близкой смерти, и стон этот преследует его во снах и воспоминаниях. Эхо этого зова звучит на протяжении всего романа. Пространство, в котором разворачиваются

события, «расширяется» до «иного мира» благодаря тому, что здесь на конкретную действительность, формирующую один план в повествовании, одновременно «накладываются» воспоминания и сны героя, снимая ограничения с пространства и времени.

В Японии, как говорилось выше, издревле считалось, что сон – это таинство, во время которого душа бодрствует, или смерть, вторгшаяся на время в жизнь человека. Стало быть, видеть сон – не что иное, как видеть «тот мир», или, иначе говоря, мир ирреальный. Бодрствование и сон укладывались в ту же циклическую систему, что расцвет и увядание в природе, и отождествлялись с «этим» и «иным» мирами. Вплетение в повествование снов с давних времен характерно для японской литературы как способ «выражение» единства реального и ирреального. В романе «Стон горы» сны героя по манере изложения, построению фраз, внутренней ритмике текста отличаются от повествования о действительности. Благодаря этому приему, а именно противопоставлению – сопоставлению стилистически разных частей – читатель «ощутимо» воспринимает как существующие самостоятельно мир сна и мир действительности. Своеобразным дополнением к противопоставлению в этом смысле является и введение писателем в «действительный мир» информации из газет, которые читает жена героя. Эта деталь усиливает «реальность» действительности, окружающей героя. (К слову сказать, в романе Кавабаты Ясунари «Спящие красавицы», в котором герой преклонного возраста любит спящими девушками, что дает основание некоторым исследователям усматривать в этом определенную эротичность, прикосновение к миру сна можно рассматривать и как «прикосновение» к «иному миру».)

Что же касается времени в произведениях Кавабаты, как правило, оно не обозначено, зато так или иначе передана цикличность, существующая в природе. В «Снежной стране», например, четко обозначены времена года, даны зимние, весенние и осенние зарисовки пейзажей, на фоне которых происходит действие. В романе «Тысяча журавлей», также как в стихах *хайку*, в каждой главе указываются сезонные приметы. В другом романе Кавабаты – «И красота, и грусть» – герой едет в Киото, чтобы послушать звон колоколов в новогоднюю ночь. Упоминание на пер-

вых же страницах романа о ста восьми ударах в колокол, из года в год возвещающих о наступлении Нового года, также наводит на мысль о неизменном и вечном круговороте во времени.

«Течение Времени, не одно ли оно для всех? И вместе с тем для каждого человека в его собственном мире не течет ли оно, распадаясь на несколько потоков? Если сравнить с рекой, в некоторых местах течет быстро, в некоторых местах замедляется, а в некоторых и вовсе стоит, образуя заводь. Одинаково для всех течет космическое время, в мире же людей время течет для каждого по-разному. Объективно время едино для всех, но каждый человек живет в своем собственном временном потоке», – говорит писатель в этом же романе. «Собственный» временной поток определяют события, имевшие место в прошлом, и связанные с ними переживания.

Вплетая в ткань повествований воспоминания, Кавабата сводит воедино прошлое и настоящее, показывает их существующими одновременно. Подобное «смешение времен», когда герой предается воспоминаниям и через них видит свое настоящее, можно обнаружить и в драмах Но, где это связано с представлениями о карме. Однако в произведениях Кавабаты события изображаются не нанизанными на временную ось, на которой четко разграничены настоящее, прошлое и будущее, а преподносятся, исходя из того отношения, которое испытывает к ним сам автор или тот или иной герой, подобно тому, как это происходило в классических *моногатари*.

Прошлое и настоящее в романах Кавабаты предстают как душевные переживания героев. Так, в романе «Снежная страна», где рассказывается о трех годах жизни героя (Симамуры), излагаются факты, имеющие отношение лишь к событиям в деревне, где он встретил героиню (Комако), и большей частью преподносятся с точки зрения самого героя. Герой романа «И красота, и грусть» встречается с возлюбленной, с которой расстался более двадцати лет назад. За это время в его жизни произошли разные события, но воспоминания прошлых лет окрашивают все печалью и красотой некогда пережитых чувств, и прошлое присутствует в настоящем. То же происходит и в «Стоне горы», где воспоминания и сны героя порой поворачивают время вспять. Словом, герои Кавабаты «живут

в двух временных потоках» – один из них – это «объективное», или космическое, время, в котором времена года сменяют друг друга и одно за другим происходят некие события. Другой поток создают воспоминания героев, определяющие характер событий, происходящих в настоящем, снимая со времени ограничения.

Связывая воедино время и переживания героев, соединяя прошлое с настоящим, Кавабата создает своеобразную симфонию воспоминаний прошлых лет и событий, происходящих в настоящем, контрапунктом в которой является идея «нечленности» времени: прошлое в том или ином виде всегда присутствует в настоящем, а будущее проникнуто настоящим, чтобы в конце концов им стать. Эта мысль о вечно длящемся настоящем звучит в произведениях Кавабаты мелодией, сопровождающей голос автора.

Романы Кавабаты Ясунари построены не на причинно-следственной связи, а на ассоциативной, характерной для классической японской литературы, как говорилось выше. «Прошлое, определяющее настоящее» рассматривается не в рамках причины и следствия, а как постоянная эмоциональная составляющая, формирующая особенности «индивидуального» временного потока, о котором говорит Кавабата.

Вплетение в повествование воспоминаний – не единственный (хотя и чрезвычайно распространенный) способ, который встречается в японской классической литературе для снятия измерения со времени. Зачастую для этого в произведение вводятся образы вещей. У японцев, высоко ценящих налет времени на старинных вещах, подобные предметы и соответственно их образы в произведениях вызывают благоговейный трепет, ощущение связи с прошлым и будущим, в котором вещи останутся жить. Вещи воспринимаются как символы нерушимости «связи времен». Именно в этой «роли» они выступают в романе Кавабаты (который в большей или меньшей степени использует образы вещей во всех произведениях) «Тысяча журавлей», являясь носителями идеи, заложенной в чайной церемонии, вокруг которой и разворачиваются события.

Так, на протяжении времени, описываемого в романе, различные предметы чайной утвари переходят от одного владельца

к другому и словно единой невидимой нитью, связывают всех героев, и живых и мертвых, переплетая тем самым прошлое и настоящее. События, связанные с ними, и время, в течение которого они принадлежали разным владельцам, подобны «тени легкого облачка» на лице Вечного Небытия.

И наконец, в произведениях Кавабаты всегда присутствуют два плана, о которых говорилось выше, дающие возможность «пережить» значимость момента, существующего в лоне Вечности. Для их создания Кавабата, так же как поэты *хайку*, прибегает к сопоставлению символов вечного и преходящих явлений жизни. В «Снежной стране» – это Млечный путь – «яркая бесконечность», как говорит Кавабата, бесстрастно взирающая на объятых ужасом людей, бегущих к месту пожара. Вероятно, для того чтобы подчеркнуть, что аналогия не случайна, Кавабата «заставляет» героя вспомнить строки поэта Басё, который «во время странствий увидел над бушующим морем эту же яркую бесконечность». Японскому читателю хорошо известно *хайку* этого поэта:

Бушует морской простор!
Далеко, до острова Садо,
Стелется Млечный путь.

Перевод В. Марковой

И понятен подтекст: бушующее море, мучения заключенных (остров Садо известен в Японии как место ссылки), также как смятение объятых страхом при пожаре людей, – всего лишь сиюминутные события перед ликом Вечности, которую символизирует Млечный путь.

Можно было бы привести множество примеров «двуплановости» в произведениях Кавабаты, которой он достигает так, как это делали поэты в жанре *хайку*... Или поговорить о том, как современные японцы, к которым, как и ко всем жителям цивилизованного мира, применимо определение «торопящийся человек», всё так же реагируют на смену времен года, каждый раз ощущая это как особое событие... Но тогда это уже был бы разговор о другом.

ЗЕМЛЕДЕЛЬЧЕСКИЕ ПРАЗДНИКИ ЯПОНЦЕВ

Праздники – неотъемлемая часть жизни людей. Издавна им было присуще желание отмечать то или иное событие личной, семейной или общественной жизни определенными ритуалами или церемониями. Праздники отражают особенности жизни отдельного человека и общества в целом, они способствуют формированию духовного склада человека и становятся социально-культурной ценностью общества.

В Японии множество разнообразных праздников. Если перелистать страницы календаря, то можно увидеть, что каждый день отмечен по крайней мере каким-либо одним торжеством – это может быть общенациональный, местный городской или храмовый праздник, или даже просто ярмарка. Помимо основной массы традиционных календарных обрядов, есть праздники, связанные с каким-нибудь историческим событием, или посвященные какой-нибудь обожествленной знаменитой личности, или строительству храма и т. п. Этот богатый праздничный календарь дополняют, конечно, и семейные торжества. Отмечают теперь также праздники, заимствованные из культур других народов. Из сравнительно новых можно назвать, например, Рождество или День святого Валентина. Существуют, конечно, и государственные официальные праздники – нерабочие дни календаря.

В основе календарных обычаев и обрядов у японцев лежат три главных момента – поклонение обожествленным силам природы, земледельческие работы, культ предков. Поводом для возникновения праздников служили различные события – избавление от стихийных бедствий (наводнений, засух, тайфунов), изгнание птиц и вредных насекомых с полей, спасение людей от болезней, «общение» с предками. В ряде случаев сейчас уже никто и не может уверенно утверждать, что изначально послужило возникновению какой-то церемонии, но она уже закре-

плена в традиции. При этом все многообразие традиционных обрядов нацелено, прежде всего, на получение щедрого урожая. Даже обряды, связанные с культом предков, в конечном счете преследуют эту же цель: люди обращаются к душам умерших близких, чтобы те «посодействовали» благополучной жизни своих потомков и, прежде всего, помогли им получить хороший урожай.

Появление земледельческих обрядов

Земледельческие праздники являются одними из самых древних сезонных обрядов. Они возникли еще в то время, когда результаты труда земледельца находились в полной зависимости от погодных условий и воли случая, а получение хорошего урожая было залогом не только благополучия, но самого существования людей. Большая часть этих праздников намного старше любой официальной религии мира. Видимо, не случайно некоторые японские ученые рассматривают сложившуюся еще в первобытном обществе систему земледельческих обрядов в Японии как национальную религию¹.

Эти обряды неотделимы от природного цикла, бытового уклада народа, его культуры. Они насыщены разнообразными эмоционально-развлекательными компонентами, обрядово-игровыми действиями, различными спортивными и трудовыми соревнованиями. Форма проведения традиционных праздников (по-японски они называются *мацури*² от слова *мацуру* – служить кому-то высшему, молиться), как правило, в принципе одна. Это – подготовка к приему божества (*ками*), встреча с ним и его проводы. Общение с божеством – кульминация праздничной фазы. В одних праздниках ключевым моментом является ритуальная церемония внутри храма, в других – уличные шествия или игры. Общение с божеством предусматривает и «совмест-

¹ *Иэнага Сабуро*. История японской культуры. М., 1972. С. 34.

² В настоящее время в Японии этим словом часто обозначают самые разнообразные праздники, но надо иметь в виду, что *мацури* – именно японский праздник, например, ни один китайский праздник японец этим словом не назовет.

ные с ним трапезы» с употреблением *сакэ*. Во время процессий по улицам обычно проносят *микоси* – макеты храма, по форме напоминающие сами религиозные сооружения (считается, что во время праздника божество находится внутри них). Обычно они сделаны из картона и папье-маше, ярко раскрашены и декорированы. Их устанавливают на брусья, которые несут мужчины в ритуальных одеждах.

В истории любого народа земледельческие обряды связаны с производством основной сельскохозяйственной культуры. В Японии это рис. Именно из практики его возделывания и возникло все богатство крестьянских обычаев и обрядов, с его происхождением связаны сюжеты различных мифов, которые во многом роднят японцев с народами стран Восточной и Юго-Восточной Азии. Например, по одной из легенд, рис в Японию принес журавль, а в Китае считали, что это была собака³, в Юго-Восточной Азии – некая птица.

Появление в Японии сельскохозяйственных культур, как и вся история страны, нашло свое отражение в мифологии. Согласно «Кодзики» («Записки о деяниях древности», VIII в.), шелковичные черви появились в голове убитой богини плодородия, рисовая рассада – в ее глазах, просо – в ушах, фасоль – в носу, пшеница – в «тайном месте», соевые бобы – в «заднем месте». А «Богиня Божественного Творения – Священная Мать – все это подобрала и превратила в семена»⁴.

Среди других легенд о том, как рис попал в Японию, стоит упомянуть бытующую в префектуре Иватэ. Здесь считают, что рис японцам доставило божество Инари-сама (букв. «божество, приносящее рис»). Оно вырвало из земли тростниковый стебель, срезало верхушку, а поскольку, как известно, он полый, спрятало в нем несколько зерен и заткнуло отверстие бумагой. Используя его как посох, Инари-сама вернулось из далеких странствий домой. Возможно, именно поэтому в Японии перед началом полевых работ было принято ставить на рисовых полях стебель

³ Согласно легенде одной из китайских народностей, живущей в юго-западной части КНР, рис им принесла собака.

⁴ Кодзики. Записки о деяниях древности. Свиток 1. СПб.: Издательство Шар. 1994. С. 58.

тростника корнями вверх. И только после высадки рисовой рассады, когда уже становится ясно, что все растения прижились, тростник можно было спокойно перевернуть корнем вниз.

Согласно японской национальной религии – *синто* – все имеет душу, в том числе и рис. Древние крестьянские верования говорят о том, что она легко ранима и требует заботливого отношения к себе. В «Древних фудоки» (естественно-географическое описание провинций, 713–945 гг.) мы находим два практически одинаковых рассказа о том, как в одной из провинций обидели душу риса и к чему это привело. В этом районе обычно собирали обильный урожай, крестьяне разбогатели и погрязли в праздности: пили сакэ и развлекались. Однажды, стреляя из лука, они выбрали мишенью *моти* – рисовые лепешки, которые с древности почитались как ритуальная еда. Душа риса, обожествленная в них, не выдержала такого святотатства, превратилась в белую птицу и улетела. В тот же год все жители этого края погибли, а их заброшенные поля пришли в запустение. Когда же люди однажды набрали на эти места и попытались снова возделывать рис, рассада не прижилась. Так они были наказаны за пренебрежительное отношение к рису – основе их жизни⁵.

Обилие легенд о рисе обязано тому, что в старину благополучие населения непосредственно зависело от урожая этой культуры. Причем рис был не только продуктом питания. Он использовался для уплаты налогов, выплаты жалования, в качестве залога. В эпоху Токугава (1603–1867), например, размеры земельной собственности определялись не площадью, а количеством собранного с нее риса. Вплоть до 1940 г. при оплате труда плотников, штукатуров и ряда других рабочих работодатели исходили из текущей цены на рис. В строго структурированном обществе крестьяне, будучи производителями всех благ, стояли на иерархической лестнице непосредственно за воинами, но выше купцов, правда, сами они, как правило, ели рис, смешанный с просом.

⁵ Древние фудоки / Пер., предисл. и коммент. К. А. Попова. М.: Наука, 1969. С. 123, 125, 126.

Рис всегда был также и магическим атрибутом большинства обрядов и ритуалов. Он использовался и для приготовления ритуальной пищи, и для праздничных украшений жилищ, называемых *мотибана* или *маюдама* (это – *моти* в форме цветов, фруктов, зерен, коконов и др.). Наряду с *моти* обрядовым блюдом из риса является *сэкихан* (красный рис). Раньше для приготовления такого блюда выращивали специальный сорт красного риса. Сейчас его тоже возделывают, но в незначительных количествах, и он предназначается только для ритуального подношения богам, а блюдо *сэкихан* готовят из клейкого риса, сваренного на пару вместе с красными бобами *адзуки*, которые и придают ему соответствующий цвет. Но большинство семей, в том числе крестьянских, это блюдо теперь уже не готовят сами, а покупают в магазинах. И это вполне объяснимо, ведь с течением времени, с изменением технологии возделывания полей исчезают многие земледельческие обряды и обычаи, а сохранившиеся во многом утрачивают свое религиозное значение. Уходит в прошлое и сакральный смысл многих традиционных блюд из риса.

Рисоводческие обряды имеют разные названия, но по существу особо между собой не различаются. Во время таких обрядов в одних случаях имитируется весь процесс возделывания риса или какая-то его часть. В других – это подлинные сельскохозяйственные работы, проводимые с магической целью на «священных» участках земли в храмах или на крестьянских полях. Цель их всегда одна – получить хороший урожай. По мнению большого знатока данной проблемы А. Е. Глускиной, различные названия этих обрядов свидетельствуют о явлениях, появившихся в разное время. Наиболее древней обрядностью она считает *та-асоби* (полевые игры), изображающие весь комплекс выращивания риса. За ними следуют *таутти* (полевые работы) и *тауэ* (высадка рассады), представляющие отдельные виды земледельческих работ. Но с течением времени все эти названия стали относиться и ко всему процессу сельскохозяйственных работ⁶.

⁶ Глускина А. Е. Заметки о японской литературе и театре. М.: Наука, 1979. С. 229.

Магические деяния, предопределяющие хороший урожай

Связанные с производством риса обряды проводятся в течение года в соответствии со стадиями возделывания этой культуры. Даже стоящие как бы особняком от сезонных праздников новогодние ритуалы тоже пронизаны прямо или косвенно магией рисоводческой обрядности. Это – церемониальные подношения риса божествам, гадания, простейшие телодвижения, напоминающие высадку рисовой рассады, пышные, красочные представления и шествия. Их цель – выразить благодарность за хороший урожай в прошлом году и вознести молитву о благополучии в наступившем.

Годовой цикл земледельческих обрядов начинается с праздника мольбы о хорошем урожае (*Тосигои-но мацури*). «Праздник ставил целью испрашивание урожая нового риса и процветания императору, через богов-предков, также связанных с божествами риса, и был адресован, как значится в “Энгисики”⁷, многочисленному сонму божеств, насчитывающему 3132 бога. Это был первый ритуал, открывающий сельскохозяйственный годовой цикл (в настоящее время он проводится в 17-й день 2-й луны). По-видимому, ритуал испрашивания урожая наложился на ряд давних местных магических обрядов – например, ритуального бросания зерен в воду ранней весной, перед началом сева...»⁸.

В глубокой древности в Японии существовал обычай в третий день первого месяца по лунному календарю (т. е. примерно в начале февраля) возносить молитвы богу Дайкоку (олицетворяет удачу) о хорошем урожае. Молились все, начиная с императора. Во время службы особое значение имели священные талисманы – *тамахабаки*, особые метелки, сделанные из веток сосны или из лиственного кустарника *мэтогигуса* (высотой около 1 м, цветет осенью белыми цветами). Такими метелками, обвешанными пятицветными стеклянными бусинками, совершали обряд

⁷ «Энгисики» («Церемонии годов Энги») – памятник X в.

⁸ Цит. по: Ермакова Л. М. Речи богов и песни людей. Ритуально-мифологические истоки японской литературной эстетики. М.: Вост. лит., 1995. С. 58.

очищения утвари, применяемой в шелководстве. Одна из них, которой пользовался император, сохранилась в императорской сокровищнице Сёсоин при храме Тодайдзи (г. Нара). На кончиках некоторых веток до сих пор можно видеть нанизанные стеклянные разноцветные бусинки; рукоятка обернута кожей лилового цвета, обмотанной золотой ниткой, а в некоторых местах – белой веревкой с разнообразными бусинками. Такие метелки дарили людям с пожеланием хорошего урожая. В этот же день император совершал ритуал, вспахивал поле, проводя первую борозду мотыгой, украшенной серебром и золотом, или разукрашенным плугом (*карасуки*). Два таких плуга тоже хранятся в сокровищнице Сёсоин: как гласит надпись на ручке, они относятся к 758 г.

«Магические» обряды, имитирующие действие высадки рисовой рассады, до сих пор можно наблюдать в северных горных районах, где выпадает обильный снег. Нередко в середине января крестьяне в соломенных шляпах и дождевиках, утопая в снегу, выполняют этот церемониальный обряд рано утром в день новогоднего полнолуния. Вместо рассады используются пучки соломы или сосновых иголок. Некоторые специалисты считают, что появление данного ритуала отражает успешные усилия японцев выращивать эту южную культуру в северных районах⁹. В это время дома и хозяйственные постройки принято украшать *мотибана* или *маюдама*, которые символизируют метелки риса, полные зерен. Их раскладывают для божества года на алтарях в святилищах и домах, а также на полях вместе с ветками растений, приносящих удачу – сосны, каштана или бамбука, к которым прикреплены бумажные листочки с заклинаниями. Ими совершают обряд очищения (*о-хараи*): люди гладят этими лоскутками тело, а затем выбрасывают их в реку или море.

Примером рисоводческой магии может служить обрядность в деревне Сакураигава (уезд Инасики, префектура Ибараки), которая совершается в первых числах второго месяца по лунному календарю. Обряды проводятся с соблюдением строго установленных правил: присутствуют представители от всех семей

⁹ См., например: Хага Хидэо. Нихон-но мацури (Японские праздники). Осака, 1965. С. 130–131.

деревни, объединенные в несколько групп. Моления начинаются в деревенском храме, затем ритуальные действия переносятся к дому выбранной главной семьи группы (*хонкэ*). Во дворе этого дома устанавливаются два шеста высотой свыше восьми метров, на которых написаны имена божеств местного святилища. В доме сооружается специальный алтарь. У входа вешают *симэнаву* (соломенную веревку, сплетенную жгутом – она символически огораживает место, обозначая его сакральность) и прикрепляют ветки бамбука и *сакаки*¹⁰ (синтоистское священное дерево). На крышу водружают *сандавара* – круглую соломенную крышку (ею обычно закрывают мешки с рисом). На нее ставят что-то вроде алтаря с подношениями божеству: куски бумаги, одежду, веревку и пр. Установление *сандавара* – знак божеству, что оно может посетить дом, людям же на крышу вход уже воспрещен.

Затем совершается ритуал передачи хозяином главной семьи данного года ящичка, где символически обитает дух божества, хозяину главной семьи будущего года. Этот ящичек (21–24 см шириной, 42–45 см высотой), как и *микоси*, напоминает форму святилища. Внутри находится записка с именем хозяина главной семьи этого года. Сверху ящичек покрыт рогожей из соломы только что снятого риса и семь раз обвязан *симэнавой*, что связано с магией цифр¹¹. Такого рода магические обряды сопровождаются представлениями, пантомимами, изображающими обработку поля, подготовку семян, высадку рисовой рассады, изгнание птиц, прополку, уборку урожая.

Например, ежегодно в ночь на 11 февраля на территории храма Китано (район Итабаси, Токио) *симэнавой* обносится площадка в пять квадратных метров. Вечером десять мужчин в белых одеждах вступают на эту импровизированную сцену. Двое главных участников изображают весь процесс выращивания риса. На голове одного из танцоров надета маска быка, другие выходят в костюмах льва и лошади. Затем появляется божество.

¹⁰ Сакаки – это растение «клеяра японская».

¹¹ Эти данные были собраны в середине 1960-х гг. комитетом по охране культурных ценностей. – Тауэ-но сюдзоку. Ибараки-кэн, Тояма-кэн (Обычаи и обряды, связанные с высадкой рисовой рассады в префектурах Ибараки и Тояма). Б. м., 1963. С. 11.

ство полей. Вся церемония сопровождается пением и заканчивается, когда божество покидает священное место¹².

Некоторые земледельческие праздники проводятся в виде процессий. Очевидно, они олицетворяют выход крестьян в поля для проведения сельскохозяйственных работ. Иногда это – пышные торжественные шествия с *микоси*, колесницами и другими разнообразными атрибутами. Примером таких шествий может служить процессия во время праздника мольбы о хорошем урожае и о предотвращении пожаров – *Хибусэ* (что означает «предотвращение огня») в г. Мидзусава (префектура Иватэ), который проходит 22 февраля. Он насчитывает 300-летнюю историю. Этот *мацури* – один из наиболее популярных в стране. Во время этого праздника устраиваются шествия колесниц (некоторые из которых имеют форму барабана), на которых восседают облаченные в старинные одежды юноши и девушки.

В феврале же проводится Праздник первого дня лошади второго месяца – *Хацуума*, посвященный божеству риса – Инари. Его возникновение относят к началу VIII в. и связывают с появлением божества риса в провинции Ямасиро (ныне район г. Киото) как раз в первый день лошади второго месяца. Во всех храмах, посвященных божеству Инари, а их – великое множество – можно увидеть изображение лисиц. Они считаются посланцами этого божества на земле, его верными помощниками и покровителями многих поколений японцев-рисоводов. Нередко по обе стороны входа в святилище сидят на пьедестале две лисицы – знак посвящения его божеству Инари.

Согласно легенде, на горе Фунаока, к северу от императорского дворца, обитало семейство лис с пятью детенышами. Видя, как божество Инари покровительствует крестьянам в повседневной жизни и помогает получать богатый урожай, лисы тоже захотели стать полезными людям. Они попросили божество сделать их своими слугами на земле. С тех пор в храмах Инари повсюду продаются амулеты с изображением лисиц. «Приходят» в святилище лисицы парой – белый лис и коричневая лиса. Статуэтки этих зверьков большей частью любовно вырезаны из камня, но

¹² Хага Хигэо. Указ. соч. С. 132.

встречаются и старинные изящные образцы из дерева и даже большие фарфоровые, покрытые эмалью. В некоторых случаях лис держит во рту ключ – символ обильного урожая, а лиса – драгоценный камень, олицетворяющий богатство.

Во время этого праздника ворота перед синтоистскими святилищами (*тории*) украшают флагами с начертанным на них именем божества. Внутри святилища перед алтарем возжигают благовоения и ставят подношения божеству – бобовое печенье, жареное на растительном масле, сваренный с красными бобами рис и разные сладости. Особое место в этих подношениях занимают *абураагэ* – жареный соевый творог и *гаммодоки* – *абураагэ*, начиненный овощами. Первый преподносят, когда просят божество о помощи, второй – в знак благодарности за исполненную просьбу. А перед изображениями лисиц на деревянных подносах раскладываются только *абураагэ* – их самое любимое лакомство. Во время праздника стоит страшный шум – барабанный бой, звуки деревянных колотушек, металлических колокольчиков и гонгов сливаются в страшную какофонию, на фоне которой изредка прорываются голоса священнослужителей, читающих молитвы.

Весьма интересны праздники моления о плодородии, посвященные эротическому культу. Во время таких *мацури* исполняются танцы, имитирующие половой акт, а в атрибутике используются изображения женского и мужского половых органов, символизирующие магическую силу. Например, 15 марта у храма Огата в г. Инуяма (префектура Айти) собираются толпы людей для участия в Празднике ожидания большого урожая – *Химэ-но мия хонэн мацури*. Всех привлекает колесница, на которой установлено сооружение в виде раковины. Она то открывается, то закрывается, изображая женский детородный орган – символ материнства. Внутри раковины сидит очаровательная девушка, которая бросает в толпу рисовые лепешки – действие, символизирующее плодородие. В тот же день в соседнем г. Омаки в храме Тагата также проводится праздник плодородия. Однако его эмблемой является фаллос, изображенный на флагах, которые несут в храм¹³. На ана-

¹³ *Мияо Сигэо*. Сёкоку-но мацури то гэйно (Локальные праздники и искусство). Токио, 1980. С. 136–138; The Japan Times Weekly. 09.03.1985.

логичном празднике в г. Хигасиидзу (префектура Сидзуо Сидзуока) 6–7 июня проводятся игры, во время которых молодые мужчины преследуют девушек. На мужчинах маски лешего – *тангу*, выкрашенные в красные и голубые цвета. В руках у них деревянные палки, имитирующие фаллос. В Японии до сих пор сохранились синтоистские святилища, где существует фаллический культ и где можно приобрести амулеты в форме мужского полового органа.

Часто с рисоводческой обрядностью связаны различные предсказания в форме игр-соревнований, результат которых должен предопределить, хорошим или скудным окажется урожай, какие будут цены. Примером может служить состязание по перетягиванию каната *цунахики* («тянуть веревку») между двумя командами – верхней и нижней (отмечают 15 февраля, г. Омагари в префектуре Акита). Считается, что если победит верхняя команда, то цены на рис будут высокими, если нижняя – низкими. Этот обряд встречается во многих земледельческих *мацури*¹⁴.

Чтобы определить судьбу урожая, можно и погадать на жидкой каше (эта традиция восходит к эпохе Хэйан – IX–XII вв.), которую готовят из бобов *адзуки* (три части) и риса (пять частей). В котел опускают 53 бамбуковые «трубочки», в которые в процессе варки попадают рис и бобы. В полночь 14 января палочки расщепляют и смотрят, как в них располагаются зерна бобов и риса. Результаты «обследования трубочек» объявляются утром 15 января, после чего кашу съедают.

Девушки саотомэ и праздники высадки рассады

После магических земледельческих обрядов наступал черед праздников, непосредственно связанных с выращиванием рисовой рассады и подготовкой полей к посевам (вспашка, боронование, затопление полей и пр.) и высадкой рассады на основные поля. Кроме того, надо было «ублажить» одновременно и бога

¹⁴ Нихон миндзоку бункадзай дзитэн (Справочник народных обычаев и материальной культуры Японии). Токио, 1979. С. 131.

поля (*Та-но ками*) и бога воды (*Мидзу-но ками*). После затопления поля появляется единый бог поля и воды, хотя до этого считается, что бог поля (пока оно было сухое) и бог воды существуют порознь.

Крестьяне верили, что божество поля в течение зимнего периода обитает в горах, а весной спускается на землю, чтобы помочь земледельцам в их нелегком труде. Поэтому кульминацией этого праздника является перенос *микоси* с духом божества из горного храма в деревенский, расположенный на равнине. На одном из таких праздников, который проводится 3 апреля в г. Мукаса (префектура Фукуи), бог поля символически представлен огромным шестом, вершина которого причудливо задрапирована белой бумагой. Процессия с этой святыней спускается с покрытых снегом гор к храму Куницу-дзиндзя. Ее возглавляет человек в маске легендарного принца Сарудахико (особенность маски – длинный красный нос), который, по преданию, привел потомков богини Аматаэрасу (богиня солнца, прародительница японского пантеона богов) на землю¹⁵.

Во время обряда в центр ирригационного канала втыкается бамбуковая жердь, к которой прикрепляют священные реликвии из близлежащего храма. Затем проводится обряд «очищения» – в нескольких местах поле поливают водой. Около отверстия, откуда вода попадает на поле, насыпают землю и втыкают в нее ветки дерева, которые воплощают бога поля. Рядом с ними кладут подношение – поджаренные и обсушенные семена риса (*яки-гомэ*). В старину в таком виде его хранили, ели, готовили кашу или просто подогревали в горячей воде. *Якигомэ* раньше часто брали с собой в дорогу. Теперь же его используют лишь для ритуальных обрядов и, в первую очередь, как подношение богам на рисовых полях.

Зачастую вокруг рассадника и заслонок ирригационных канавок ставят простейшие обереги – палочки, к которым привязывают лоскутки материи, ленты, клочки бумаги. Они не только «оберегают место» для божества воды, но и отпугивают

¹⁵ Нихон-но мацури (Праздники Японии). Т. 3. Токио, 1982. С. 168; Хага Хидэо. Указ. соч. С. 134–135.

птиц с полей. Одновременно в местных храмах идут моления о том, чтобы весной выпали дожди. В некоторых районах считалось, что бог воды (хозяин воды) обитает в близлежащем болоте в виде огромной улитки: для того, чтобы вовремя вызвать дождь, из болота брали обычную улитку и помещали ее в сельский пруд, откуда вода шла на поля. Когда он заполнялся, улитку возвращали в болото – теперь уже с целью не навлечь наводнения.

В некоторых районах, например, в префектуре Иватэ, обряд «ублажения» бога поля проводился и в начале посадки риса (*тауэ*). Его совершали чаще всего находясь на поле, а иногда во дворе дома, куда ставилась борона (японская борона – однорядная, гребнеобразная). К ней прислоняли *сасэдазо* – сажальный кол и ставили перед ней два маленьких снопа, при этом каждый состоял из связанных вместе трех пучков пророщенного риса. Рядом помещали жертвенную пищу – в двух чашах или на двух больших листьях священного дерева, на которые клали по три катышка обрядовой пищи – красного риса, риса с мелкими бобами. Грядиль¹⁶ японской бороны по конструкции напоминает *тори*, поэтому получался как бы импровизированный алтарь, перед которым и совершалось моление. Борону и подношения обычно размещали так, чтобы молящиеся были обращены лицом к северу. Затем ростки высаживали, а ритуальной пищей сначала причащался глава дома, а затем все другие работники¹⁷.

Исследователи японской старины предполагают, что в первые столетия нашей эры существовал обряд (археологически, правда, это не подтверждено) «ублажения» бога поля путем приношений человеческой жертвы. Девушек – участниц обряда, называемых *саотомэ*, якобы бросали на залитое водой рисовое поле и закапывали живыми. *Саотомэ*, по мнению А. Е. Глускиной, можно перевести как «майские девушки», поскольку в описаниях обрядовых зрелищ при совершении посадки риса слово это часто изображается тремя иероглифами: пять, месяц и девушка¹⁸.

¹⁶ Грядиль – продольный брус у плуга для прикрепления отдельных частей.

¹⁷ Тауэ-но сюдзоку. Ибараки-кэн, Тояма-кэн. С. 46–48.

¹⁸ Глускина А. Е. Указ. соч. С. 101.

Саотомэ, считавшиеся женами бога поля, были главными действующими лицами в церемонии высадки рисовой рассады на поля. Обычно они были одеты в цвета, связанные с обрядами солярной магии – на белом кимоно красная широкая длинная юбка. По поверьям, красный цвет отгоняет злых духов.

Впоследствии обычай жертвоприношения был заменен обмазыванием *саотомэ* грязью, о чем рассказывает этнолог Янагида Кунио¹⁹. А затем стали пачкать грязью лишь подол их платья. Возможно, отзвуком именно этого древнего обряда являются современные праздники избавления полей от злых духов, для чего разбрасывают грязь. Это, например, церемония «очищения» затопляемого поля – *доронко-мацури* в г. Ёцукайдо (префектура Тиба) при святилище Убусуна (отмечается 25 февраля) или обряд *тауэ* в г. Коти при святилище Вакамия Хатиман (15–17 мая). В церемонии принимает участие несколько сот человек, а главная роль отводится женщинам. Они наполняют деревянные ушаты землей с полей и приносят их к храму. Со смехом и шутками земля летит в любого проходящего мимо мужчину, независимо от его возраста и положения. Эту церемонию можно, вероятно, рассматривать как своеобразный «реванш» женщин, когда они вспоминают об участии *саотомэ* в прошлом.

Образ *саотомэ* прочно вошел в повседневную жизнь сельской Японии: по свидетельству журнала «Норин токэй тёса», еще сравнительно недавно так называли женщин–поденщиц, которые нанимались в крестьянские хозяйства на 7–10 дней в страдную пору высадки рисовой рассады²⁰.

Замачивание посевного зерна (*танэцука*) и начало вспашки основных полей приурочивались к 88–му дню (*хатидзю хатия* – букв. «88-й ночи от зимнего солнцестояния, или к 3-му дню 3-го месяца»)²¹. Хотя реальное проведение работ варьировалось в зависимости от погоды, символическое начало их обычно так или иначе привязывали к этим числам. Сакральность числа три – явление практически общемировое, а сакральность восьмерки

¹⁹ Миндзокугаку дзйтэн (Этнографический справочник). Токио, 1964. С. 359.

²⁰ Норин токэй тёса. 1983, № 5. С. 50.

²¹ Нихон миндзоку бункадзай дзйтэн. С. 340.

характерна именно для народов Дальнего Востока. Например, слово «восемь» входит в понятие *хаккё*, что означает «восемь основных положений мироздания» в системе «И-цзин» («Книге перемен») – первой книге конфуцианского пятикнижья, которая использовалась и для гаданий. В японской мифологии слово «восемь» встречается и как конкретное число (например, восьмиручное зеркало – *ята-но кагами*). Понятие *ята-но кагами* включает в себя слово *я*, т. е. «восемь», *та* – меру длины, которая представляет собой расстояние между кончиками большого и среднего пальцев при раскрытой ладони, и *кагами* – зеркало, т. е. речь идет о чем-то большим²².

В японской мифологии слово «восемь» встречается и как конкретное число, и как обобщенное понятие множества. Например, слово *ятиё* (букв. «восемь тысяч поколений») означает «вечность», «на века» (это слово в данном значении можно также встретить в японском гимне) и *ханно* (букв. «восемь сторон света») означает «все вокруг», «во всех направлениях». Число 88 – сакрально также и потому, что его скорописно-слитное иероглифическое написание идентично написанию иероглифа «рисовое зерно» (*комэ*)²³. 88-й день весны означал, что кончились весенние заморозки, и наступило время сева.

Выращивание рисовой рассады – процесс и сейчас весьма трудоемкий. Вот как он, например, проходил в 80-е гг. прошлого века в г. Фудзисиро (уезд Китасома, префектура Ибараки): в феврале-марте почву с рисовых полей переносят в рассадник, отбирая, конечно, самую хорошую, необходимой влажности. Ее просеивают, добавляют дезинфицирующие средства и оставляют на несколько дней без доступа воздуха, и в это время готовят семена. Прежде всего, отбирают лучшие, дезинфицируют и погружают в воду, чтобы ускорить процесс прорастания. Семена высевают в рассадник приблизительно за три недели до предполагаемой высадки рассады на поля. В г. Фудзисиро это делается

²² Например, в древней Руси пядь – это было расстояние между кончиками большого и указательного пальцев при раскрытой ладони. Так что можно перевести и как «зеркало о восьми пядей».

²³ Хигути Киёюки. Мацури то нихондзин (Праздники и японцы). Токио, 1978. С. 92.

в начале апреля, так как здесь высадка на поля, как правило, проводится в конце апреля – начале мая. После появления двух-трех листочков рассада готова²⁴.

Но настоящие трудности начинаются с процессом высадки рассады на поля (*тауэ*). Еще совсем недавно на это и на уборку риса уходило более половины рабочего времени, необходимого для выращивания данной культуры. Посадка риса требовала максимального напряжения сил крестьянской семьи: на это время вводилось табу на ряд домашних работ, в частности на стирку. Вставали до рассвета, работу начинали до завтрака, ложились рано, с наступлением темноты.

Самая тяжелая работа ложилась на плечи женщин, особенно невесток (если они были в доме). Они вставали раньше всех, готовили завтрак, а вечером *о-фуро* – ванну для всех работников семейства, прибирали за ними и ложились позже всех. Рассаду надо было высаживать на затопленное поле, стоя по колено в холодной жиже, располагая пучки рассады на определенном расстоянии друг от друга. Каждый человек брал пять или шесть растений и опускал их в воду вдоль натянутого шнура.

Судьба урожая во многом зависела от высадки рассады в благоприятных погодных условиях и в определенный срок (в течение 4–10 дней) на основные поля, чтобы обеспечить одновременность созревания колосьев. Недаром, видимо, существует у японцев поговорка: «*Наэ – хансаку*» («Рассада – половина урожая»). Лишь в 70–е гг. прошлого века крайне трудоемкий процесс высадки рассады риса был механизирован. Но пройдет еще несколько десятков лет, прежде чем уйдет поколение, которое еще совсем недавно выращивало рис старым способом. И наступит время, когда лишь обрядовые танцы будут напоминать людям о непосильной работе их предков.

Формы проведения церемоний, посвященных высадке рассады, весьма разнообразны, но, как уже было сказано, суть, конечно, всегда одна – обеспечить хороший урожай. Например, в префектуре Иватэ во время переноса ростков риса из рассадника на основное поле было нужно произнести определенное

²⁴ Farming Japan. 1983, № 5. P. 48.

заклинание, при этом первые 15 кустиков связывали *симэнавой*. В день обычно высаживалось от 500 до 1000 пучков рассады. Если утром первого дня *тауэ* кто-либо находил три ростка, имеющих на листьях прожилки белого цвета – *симанаэ* (*наэ* – рассада), что считалось предвестником щедрого урожая, он с поздравлениями приносил их хозяину дома. Хозяйка выставляла сакэ и угощение всем работникам. *Симанаэ* ставили на домашний синтоистский алтарь, а на следующий день спустили вниз по реке. По окончании высадки оставшиеся в рассаднике ростки риса собирали и преподносили с соответствующим заклинанием Богу поля, а затем либо бросали в реку, либо складывали на краю поля, там, где их никто не смог бы затоптать. Их ни в коем случае нельзя было скормливать скоту или пускать на удобрения, иначе на следующий год вся рассада, согласно поверью, могла погибнуть²⁵.

Основная еда во время общей трапезы состояла из каши, *мисо* с квашеной редькой и рыбы. К 7 часам утра завтрак заканчивался, и все шли работать в поле. Около 10 часов снова делался перерыв, во время которого преподносили пищу и боже-ству поля. В эту трапезу входили *сэкихан*, соленые бобы, водоросли *вакамэ*, *тофу* (соевый творог), селедка. И людям, и богам еда подавалась на широких листьях растений.

Главные действующие лица обрядов *тауэ*, как правило, были одеты в праздничные костюмы и маски. Наиболее нарядная и торжественная одежда у тех, кто изображает богов, духов, животных. Например, привлекает внимание костюм исполнителя роли старца Окина, одного из основных персонажей земледельческой обрядности, а также пьес театра Но. Маска изображает лицо очень пожилого человека, изборожденное глубокими морщинами, с узкими прищуренными глазами, широким носом, с мудрым выражением лица и доброй улыбкой, с узкой бородкой, длина которой почти в три раза превышает длину самой маски. Другие же участники выступают в обычных рабочих одеждах.

У каждого участника обряда – свои атрибуты. Например, у старца Окина – мотыга, пучки колосьев или веер с изображе-

²⁵ Тауэ-но сюдзоку. Ибараки-кэн, Тояма-кэн. С. 39, 31.

нием сосны, журавля и черепахи – символами здоровья, долголетия и мудрости. *Саотомэ* выделяются большими шляпами – *ханагаса* (букв. «цветочный зонтик»), обильно украшенными искусственными цветами, которые, согласно поверьям, являются символом плодородия и урожая. После окончания церемонии зонтики часто разрывали на мелкие кусочки, которые как талисман разносили по домам. В наши дни эта обрядность превратилась в красочное театрализованное действо, и ему уже никто не придает магического значения.

Представление *тауэ* в селении Тиёда (префектура Хиросима) совершается непосредственно на поле в середине или в последние дни июня. Обычно в нем принимает участие от 40 до 70 человек, одетых в довольно яркие кимоно. Примерно половина из них – молодые женщины, которые и высаживают рассаду на залитое водой поле. На одних надеты соломенные шляпы, по форме напоминающие шляпку гриба, у других на головах – свернутые в виде шляп полотенца (*тэнугуи*), которыми обычно во время работы повязывали голову, чтобы пот не попадал в глаза. На них крупными иероглифами написаны названия поселков. Во время выполнения обрядовой церемонии женщины высаживают рассаду и поют под аккомпанемент барабанов, гонгов, флейт. На них играют мужчины, которые выстраиваются за спинами женщин. Они отбивают такт на больших барабанах, подбрасывают их вверх, искусно ловят, ни на минуту не прекращая своей игры. Вечером в деревне устраивается застолье с ритуальными песнями и плясками.

Интересен крестьянский праздник высадки рассады в деревне Исоба (префектура Миэ), проводимый в июне. Шесть девушек (в возрасте от 12 до 16 лет) выстраиваются в ряд на рисовом поле. Они одеты в ослепительно белые кимоно, рукава которых подвязаны красными *масуки* (шнурки или полоски ткани – ими до сих пор подвязывают рукава кимоно), завязанными в виде бантов. На головах у девушек – типично крестьянские широкополые соломенные шляпы. За ними стоят восемь юношей, которые передают девушкам рассаду риса. На краю поля в лодке сидят шесть других девушек, которые играют

на барабанах и поют. Под этот аккомпанемент и высаживается рассада. Церемония длится полдня²⁶.

Еще одним вариантом обряда *тауэ* может служить праздник, проводимый 24 июня при святилище Идзуномия на п-ве Сима (префектура Миэ). По храмовому рисовому полю, залитому водой, в маленьких лодочках проплывает детвора, а на берегу группы людей в праздничных одеждах под частую дробь барабана устраивают пантомимы, сюжеты которых связаны с разными этапами возделывания риса.

Многие земледельческие праздники, как и другие *мацури*, представляют собой процессии, шествия, которые, как уже говорилось, имитируют выход крестьян на работу в поле. Такое шествие можно видеть, например, при святилище Мацуо в г. Киото в третье воскресенье июля. В нем принимают участие девушки, одетые в красные *хакама* (часть официального костюма, у мужчин – широкие шаровары, у женщин – юбки) и зеленые накидки, из-под которых виднеются белые блузы. На головах у них шляпы, украшенные цветами на высоких стеблях, в несколько раз превышающих высоту самой шляпы. Каждую девушку сопровождает юноша в белых коротких штанах и черной накидке. В руках он держит большой красный зонтик на длинной черной ручке. Главные на этом празднике – девочки в возрасте от восьми до десяти лет – *уэмэ* (*уэ* – высадка рассады, *мэ* – девочка). Они сидят на плечах мужчин с вытянутыми в стороны руками, напоминая своей позой пугало. В руках у каждой – пучок рисовой рассады²⁷. Это – один из вариантов обрядов для сохранения урожая, которые проводятся после завершения цикла высадки рассады.

Чтобы получить хороший урожай существовал также обычай посвящать богу воды соломенных лошадок – *умакко цунаги* (лошади всегда имели большое значение в крестьянском хозяйстве). Лошадок делали из рисовой соломы, оставшейся от урожая прошлого года. Их ставили попарно в трех местах головами на юг: у корней священного дерева, у пруда, где замачивали семена риса,

²⁶ Хага Хигэо. Указ. соч. С. 114.

²⁷ Нихон-но мацури. Т. 5. Токио, 1982. С. 54, 55, 151.

и у колодца. Лошадок «кормили»: мазали им рот рисовой мукой. В некоторых местах еще и навьючивали: одну *умакко* в паре – игрушечным луком и стрелами, сделанными из молодых побегов ивы, другую – бобами, рисовой рассадой, коноплей²⁸.

В префектуре Иватэ в 6-й месяц по лунному календарю совершают обряд «изгнания червя». Его сажают в половинку тыквы–горлянки и спускают вниз по реке. Иногда в воду бросают просто лист картона, на котором написано «изгнание порчи». В г. Киёси (префектура Кагосима) в храме Яхата 3 июня проводят церемонию изгнания насекомых. Во время нее мужчины в белых одеждах танцуют на мокром рисовом поле, выкрикивая слово–заклинание *сэппэтонэ*, от которого и произошло название праздника. В жаркие летние месяцы проводятся многочисленные праздники в честь бога воды, а во время сезона тайфунов убаживают бога ветра. В частности, в течение первых трех дней сентября в префектуре Тояма проходит *мацури* для успокоения бога тайфуна. В нем участвуют жители одиннадцати деревень уезда Нэй. На специально сооруженной сцене устраиваются пляски, на третий день танцуют уже повсеместно.

Праздники благодарения за хороший урожай

Но вот наступает осень – пора сбора урожая и проведения разнообразной обрядности благодарения за него. В обрядах сбора урожая есть как символические *мацури* – моления о хорошем урожае, проводимые до реальной уборки, так и *мацури*-благодарности, проводимые после нее. Символическим праздником, например, является *Окумакабута* (по названию местного храма), проводимый в г. Накадзима (уезд Касима, префектура Исикава) на полуострове Ното. Его также называют Праздником двадцатого числа, так как он проходит ежегодно 20-го дня 8-го месяца, или Праздником шествия с *микоси*.

Празднество начинается рано утром, когда из 19 местных храмов, расположенных на территории 22 районов и подчинен-

²⁸ Тауэ-но сюдзюку. Иватэ-кэн (Обряды и обычаи, связанные с высадкой рисовой рассады в префектуре Иватэ). Вып. 2. Мориока, 1963. С. 63–64.

ных центральному Кумакабуто–дзиндзя, выносят *микоси*. Около храмов их ждут носильщики *вакубата*. *Вакубата* – это узкое, но длинное (до 15 м) красное полотнище, укрепленное на древке, которое в свою очередь прикреплено к одной из толстых деревянных перекладин, образующих прямоугольную раму. Высота всего сооружения достигает 20 м. К острию шеста подвешен колокольчик. Каждую такую раму несут около 30 человек. На полотнищах написаны названия храмов. На носильщиках – короткие куртки разных цветов, белые и черные штаны, на головах *хатимаки* (головная повязка, выполняющая роль *тэнугуи*). Процессию возглавляет человек в маске уже упомянутого Сарудахики. Под звуки гонгов и дробь барабанов процессии из каждого святилища стекаются к главному храму, где в полдень совершается благодарственная служба.

Во второй половине дня из храма Кумакабуто выносят *микоси*, которые несут во главе общей процессии, направляющуюся на площадку, расположенную в 400 м от этого святилища и окруженную золотым морем спелых рисовых колосьев. Здесь носильщики *вакубата* опускают шесты с красными полотнищами на землю и быстро поднимают их вверх. Вздвигающиеся в синеву неба стяги символизируют созревание риса. Это – кульминация данного *мацури*²⁹.

Примером послеуборочных обрядов являются различные праздники пугал (*какаси*) – неотъемлемая примета полей в летнее время. Нередко в качестве пугала используют просто куски ткани или развешанные на веревках предметы, которые создают шумовой эффект, если какая-нибудь птица дотронется до веревки или подует ветер. Сейчас уже нередко встречаются механические пугала.

Своеобразной обрядностью отличается такой ритуал в префектуре Нагано, который называется также Праздником 10-й ночи, поскольку проводится на 10-й день 10-го месяца. На этом празднике пугало почитается как божество полей. Его или просто переносят со священного поля в храм, или проносят по улицам. «Олицетворением» пугала иногда могут быть

²⁹ Нихон-но мацури. Т. 3. С. 144.

установленные во дворах крестьянских домов ручные мельницы с навешанными на них лопатами, мотыгами, серпами и другими сельскохозяйственными орудиями. Так крестьяне выражают благодарность Богу полей за богатый урожай. Большой популярностью пользуется всеяпонский фестиваль пугал, на который свозят несколько сот самых разнообразных экземпляров со всей страны. Он проходит в середине сентября в г. Каминамия (префектура Ямагата).

Особую группу *мацури*-благодарения составляют так называемые *Дзуйки мацури*, проводимые после сбора картофеля, батата и других корнеплодов. На этих праздниках в ряде префектур района Кинки *микоси* делают из стеблей батата (*дзуйки*) и разных овощных культур, что придает им неповторимый колорит.

Благодарность богествам за хороший урожай выражается и во время разнообразных праздников огня, которые обычно являются заключительной частью праздников – проводами богества. Общий сценарий их проведения в целом одинаков, разнятся лишь детали. Как правило, они устраиваются при святилищах богества риса. Наиболее популярными являются *Охитаки-мацури* (букв. «Праздники разведения огня»). Много подобных празднеств в г. Киото, где они проводятся с 8 по 22 ноября. Такой праздник при святилище Фусими–инари в г. Киото отмечают с глубокой древности. На широком дворе из довольно толстых бревен возводятся сооружения, напоминающие сруб колодца. Сверху они обложены дерном, в середину положены бамбуковые ветки, которым вечером суждено превратиться в огромные костры. Рядом стопками разложены несколько десятков тысяч дощечек, на которых написаны имена и возраст лиц, приславших их в святилище со всех концов страны с просьбой к божеству выполнить их пожелания. Позже дощечки тоже будут сожжены на кострах. Во дворе из стеблей бамбука, положенных на песок, выложена дорожка. Ее тоже подожгут, и служители, а затем и все желающие, в том числе детвора, смогут пройти по деревьям, горящим «священным» огнем.

В этом *мацури* активно участвуют дети. Пока горят костры, со всех сторон несутся их радостные крики: «Гори, бамбук,

гори!» Участники церемонии зажигают от костров пучки соломы и этими факелами провожают божество. После того как погаснут костры (т. е. заканчиваются проводы божества), *каннуси* (священнослужители) раздают от его имени угощение: мандарины, *окоси* (печенье из подсушенного рисового теста с кунжутом, орехами, морской капустой и разными специями), *мандзю* (булочки и пирожки с фасолевой начинкой). После раздачи «божественных даров» начинаются пляски. Церемония закончена – бог поля оставил свои владения. Он снова вернется лишь в феврале во время праздника *Хацуума* (первой лошади), и тогда люди опять обратятся к нему с просьбой о хорошем урожае.

В настоящее время праздники сбора урожая проводятся не только при храмах, но и местной администрацией, сельскохозяйственными кооперативами, учителями школ и т. д. Например, в г. Ёсии (префектура Фукуока) местный кооператив ежегодно устраивает сельскохозяйственный фестиваль в первую субботу октября. Он отмечается как традиционный праздник изгнания насекомых с полей. Молодежь под руководством знатоков старины делает из бумаги огромные фигуры лошадей и воинов, которые станут участниками представлений. Проводятся различные соревнования детей и взрослых: на лучшее пугало, лучшее приготовление местного блюда, *моти*, мужчины выясняют, кто сильнее в борьбе *сумо*.

В г. Мацунояма (префектура Ниигата) Праздник урожая является самым большим торжеством в году. Его проводят учащиеся начальной школы вместе с преподавателями. Дети сами готовят угощение для всех гостей – родителей, учителей, друзей и почетных гостей – толкут пестиком рис в ступе и делают *моти* из риса, собранного этой осенью на школьном поле³⁰.

Все эти местные обряды, связанные со сбором урожая, завершается общенациональной церемонией *Ниинамэ-сай* (первое упоминание о ней относится к 642 г.) – Праздником первых колосьев риса, который проводился в день зайца в середине 11-й луны. В 1972 г. был зафиксирован точный день его проведения – 23 ноября.

³⁰ Норин токэй тёса. 1980. № 10. С. 64.

О праздниках, посвященных сбору урожая, весьма подробно пишет Л. М. Ермакова³¹. Как повествует «Энгисики» (Уголовный и гражданский кодекс периода Тайхо, VIII в.), в старину отмечались два праздника – первого урожая (*ниинамэ-но мацури*), который проходил ежегодно, и великий (как он назван в кодексе «Тайхо рицурё»³²) праздник вкушения урожая при возведении на трон (*сэнсо дайджёсай*). Различие между двумя этими праздниками начали проводить примерно после VIII в.

Ритуал *Дайджёсай* начинается с вкушения риса императором, затем принцами, принцессами, другими придворными, а также представителями провинций и священных полей, где выращивался рис специально для этой церемонии. Эти поля называют *юки* и *суки*, т. е. земли к Востоку и Западу от столицы. В старину выбор земель определялся гаданием, а позже в соответствии со строгой регламентацией. Гадали на панцире черепахи, его держали над огнем и появившиеся трещины показывали направление, где следует выбирать рисовые поля. Сама церемония занимает несколько дней, точнее ночей, ибо божества спускаются с небес для принятия подношений, главным образом, ночью.

В «Энгисики» подробно описан перечень правил и предписания при проведении этого ритуала. Сначала при помощи гадания выбирались императорские посланники, которые оповещали в провинциях о предстоящем празднестве. Затем император совершал обряды очищения и приношения даров. В течение месяца осуществлялось частичное воздержание и три дня – полное, при этом запрещалось участие в буддийских праздниках и трапезах.

Согласно ритуалу, рис, выращенный на полях *юки* и *суки*, было принято вырывать с корнями и сушить в священном амбаре. Часть собранного риса брали для императорских подношений, а часть – для изготовления темного и светлого *сакэ*. Про-

³¹ Норито. Сэммё / Пер., исслед. и коммент. Л. М. Ермаковой. М.: Наука. 1991. С. 227–229. В этой книге представлены два важнейших памятника древнеяпонской письменности: «Норито» – тексты заклиний и молитвословий в их позднейшей записи и «Сэмме» – собрания указов.

³² Там же.

цессия с корзинами этого риса выстраивалась в строгом соответствии с регламентом и следовала в столицу, где рис помещали в специальное хранилище. На территории дворца при помощи гадания выбиралось место, которое делилось на левую и правую половину, где возводили помещения, предназначенные соответственно *юки* и *суки*.

Оба праздника проводятся в Японии и в настоящее время в соответствии с исторической традицией. Для ритуала *Дайдзё-сай*, проведенного в ноябре 1990 г. при восшествии на престол ныне здравствующего императора Акихито, были выбраны поля в префектуре Акита (*юки*) в Восточной Японии и префектуре Оита – в Западной (*суки*). Это – простой, но чрезвычайно торжественный и таинственный ритуал, в основе которого – жертвоприношение первого урожая риса прародительнице Аматаэрасу и божествам небес и земли, момент духовного общения с ними.

Во время ежегодного *Ниинамэ-сай* император от имени народа возносит богам молитву, благодарит их за обильный урожай и преподносит им в дар первый рис, чтобы и на следующий год они помогли людям собрать богатый урожай. Он выполняет этот ритуал, потому что, по легенде, его род ведет происхождение от богини Аматаэрасу, которая одновременно почитается как покровительница земледелия. Согласно мифу, Аматаэрасу на своем участке возделывает рис. Император тоже на территории своего дворца имеет небольшое рисовое поле, которое сам обрабатывает³³. Ежегодно телевидение показывает, как он в резиновых сапогах бережно берет ростки риса и аккуратно, как бы священнодействуя, высаживает их на поле.

В день этого праздника первыми вкушали рис боги, затем император и, наконец, весь народ. В старину в семьях к празднику готовили специальную еду: *моти*, *моти* с красными бобами, сладкие рисовые лепешки. В Западной Японии во время праздника урожая богам в знак благодарности преподносят *яки-гомэ*. По традиции здесь во многих деревнях первый урожай риса собирали еще до того, как зерно полностью созреет. Стебли

³³ Нихон фудзокуси дзитэн (История нравов и обычаев Японии. Справочник). Токио, 1979. С. 475–476.

риса срезали серпом, затем зерно поджаривали и полученное *якигомэ* подносили богам, предкам и друг другу в качестве ритуального подарка.

До войны во время проведения *Ниинамэ-сай* все японцы были обязаны, находясь дома, возносить молитвы богам, а во всех храмах в законодательном порядке проводились торжественные службы. В настоящее время такие церемонии проходят только в некоторых святилищах, главным образом связанных с императорским культом, например – в Исэ-дзингу или Мэйдзи-дзингу.

Блестяще передал атмосферу ежегодного праздника благодарения за хороший урожай, проводимого в окрестностях Осака, один из современных классиков японской литературы Мисима Юкио в романе «Жажда любви». На этот праздник, который принято отмечать 10 октября, всегда стекалось море людей. Посмотрим на него глазами героев романа:

«Путники выбрались на тропинку, которая тут же поворачивала за угол... Такого оживления они еще не видели!.. Они дошли до середины холма, потом повернули на тропинку, которая петляла позади первого от входных ворот храма...

Словно с капитанского мостика военного корабля внизу открывался вид: в носовой части возвышался храм; перед ним метались вихри огня, крики и грохот. Женщины не отважились окунуться в этот водоворот, и наблюдали за безумством сверху. Что там творилось во дворе перед храмом! Каменный мост и парапет с трудом оберегал их от беснующейся толпы... Они молча взирали на отблески пламени, на темные силуэты людей вокруг костра, который отплевывался искрами; огненные брызги падали на головы, на мост, на ухватившиеся за перила руки. Все были взволнованы умопомрачительным действием.

Иногда с бешеной силой вырывалось пламя сигнальных огней – казалось, что оно разъяренно лягает ночной воздух... Лица людей окрашивались яркими отблесками огня. Словно в лучах закатного солнца в алых отблесках непрерывно поблескивали колокольчики, свисающие с карнизов храма. Продолжали плясать тени – подпрыгивали, поглощая мгновенные вспышки пламени...

В направлении трех ворот, в отчаянии разрываясь на части, бросилась монолитная толпа. Над этим потоком нависла огромная голова льва. Ощерясь, она щелкала зубами и неслась наперерез людским волнам, развевая гриву и зеленую накидку. Трое молодых мужчин в тонком домашнем кимоно-юката по очереди манипулировали головой льва. Когда пот покрывал тело ведущего, они менялись местами. За львом тянулся хвост из сотни молодых людей – у каждого в руках был фонарик из белой бумаги. Они пробирались в середину, сталкивались телами и фонариками, затевали потасовку. Вскоре лев пришел в дикую ярость. Он, как будто бы спасаясь бегством от толпы, бросился к воротам. Вслед за ним помчались около сотни молодых разгоряченных и потных тел. Удивительно, что, хотя почти все фонарики были разорваны, огоньки в них продолжали светить.

Крики не прекращались. В центре храмового двора возвышалась бамбуковая пирамида, под которой разводили костер. Над бамбуком взметнулось сильное пламя, раздались взрывы хлопушек. Другие четыре костра, разведенные по углам двора, полыхали не так сильно, как центральный костер.

Зрители выглядели спокойными только на первый взгляд; в любой момент первые ряды могла захлестнуть очередная волна людского моря и одним махом смести их в пучину липких молодых тел. Старейшины, организаторы праздника, обмахивались веерами. Они стояли между молодежной группой поддержки и группой зевак, регулируя потоки людей охрипшими голосами.

Если бросить на действие взгляд сверху, со стороны храма, стоящего у ворот, то полная картина предстала бы в виде огромной змеи, извивающейся вокруг костра и фосфоресцирующей в полумраке...

Вновь над толпой появилась львиная голова. Она надменно озираала окружающих, потом резко изменила направление и с сумасшедшей скоростью ворвалась в толпу зрителей, развевая зеленой гривой. Когда львиная голова помчалась в сторону главных ворот храма, орава полуголых парней, словно снежный вал, хлынула вслед за ней...»³⁴.

³⁴ Мисима Юкио. Жажда любви. СПб.: Гиперион, 2000. С. 141–150.

В заключение нельзя не отметить, что 23 ноября, когда издавна отмечался праздник, венчавший сельскохозяйственный труд, в наше время является нерабочим днем. Это – День благодарения труду (*Кинро канся но хи*, введен в 1948 г.), который как бы принял эстафету от древнего *Ниинамэ-сай*, и во время которого почитаются уже все виды труда. В этот же день проводится и Праздник работников сельского хозяйства, который называется *Ногёсай* (досл. «сельскохозяйственный праздник»), учрежденный в 1962 г. Во время этого праздника устраиваются выставки сельскохозяйственной продукции, машин, орудий, средств защиты растений, удобрений и других предметов, необходимых для земледельца. Развертываются и выставки новой литературы по вопросам научных и технических достижений в этой области. Победителям присуждаются премии. Кстати сказать, в программу проведения этого праздника входит и религиозная служба в святилище Мэйдзи-дзингу, что является ярким свидетельством преемственности поколений.

Такое сочетание традиционных обрядов и современных праздников наглядно воплощает в себе переключку веков и вечно сохраняемую неизбывную традицию – уважение к непреходящей для человека любого времени ценности – труду.

Течение времени, безусловно, вносит изменения, и подчас достаточно серьезные, как в отношении числа праздников (одни перестают существовать, возникают новые), так и в плане даты их проведения в связи с введением новых производственных технологий (например, если речь идет о сельскохозяйственных обрядах) или установлением фиксированной даты их проведения (в том числе в связи с введением григорианского календаря), а также если это касается сути тех или иных обрядов, многие из которых утрачивают религиозное звучание и культовое содержание в современном мире. Но, так или иначе, праздники и сегодня являются частью повседневной жизни японцев, продолжая оставаться национальной культурной традицией. Она содействует социализации населения и поддерживает связи, которые гарантируют целостность общества.

Примечания

Глава 1

1. *Альбедиль М. Ф.* О мифологичности индуизма. Ч. 2. Фольклор, литература, мифология, религия // Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. – http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_01/978-5-88431-141-1/

2. *Бируни.* Избранные произведения. Т. 2. Ташкент, 1963.

3. Большая советская энциклопедия (БСЭ). Т. 11. М.: Советская энциклопедия, 1973.

4. *Бонгард-Левин Г. М.* Ариабата и его эпоха // Природа. 1976. № 8.

5. *Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф.* Индия в древности. М.: Восточная литература, 1985.

6. *Гилязова О. С.* Осмысление проблемы циклического (замкнутого) времени в философии науки // Сумма философии. Вып. 6. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2006. С. 40–46.

7. *Григорьева Т. П.* Красотой Японии рожденный. Путь японской культуры. Т. 1. М.: Альфа-М, 2005.

8. Духовная культура Китая. Энциклопедия в 5 т. / Ред. М. Л. Титаренко и др. Т. 1. Философия. М.: Восточная литература, 2006. 728 с.; Т. 5: Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование. М.: Восточная литература, 2009. 1087 с.: ил.

9. *Ермакова Л. М.* «Эпоха первотворения в японской мифологии: о некоторых стертых сюжетах “Кодзики” // Шаги-Steps. 2015. Т. 1, № 2. С. 151–176.

10. Зидж-п ходжа Насир-и Туси машхур бар Зидж-и Хани (на перс. яз.). Рукопись республиканского рукописного фонда АН Азерб. ССР, № М-221.

11. История Японии. М.: Аспект Пресс, 2015.

12. Кодзики. Записи о деяниях древности. Св. 1. СПб.: Кристалл, 2000.

13. Конституция Сётоку (604 г. н. э.). Публ. и предисл. К. А. Попова // Народы Азии и Африки. 1980. № 1. С. 127–136.

14. *Кравцова М. Е.* История культуры Китая. СПб.: Лань, 1999.

15. *Лепехова Е. С.* Религиозный аспект легитимации статуса женщин-императриц на Дальнем Востоке (на примере императриц У-хоу и Кокэн) // Религия и общество на Востоке. Вып. III. М.: ИВ РАН, 2019. С. 292–327.

16. Лункевич В. В. От Гераклита до Дарвина. В 2-х тт. М.: Учпетгиз, 1960.
17. Мифологический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1991.
18. Нихое сёки. Анналы Японии. В 2-х т. Т. 1. СПб.: Гиперион, 1997.
19. Розенфельд Б. А., Юшкевич А. П. Омар Хайям. М.: Наука, 1965.
20. Ульциферов О. Г. Индия. Лингвострановедческий словарь. М.: Русский язык, 2003.
21. Bender R. Auspicious Omens in the Reign of the Last Empress of Nara Japan, 749–770 // Japanese Journal of Religious Studies (Nanzan Institute for Religion and Culture, Tokyo). 2013. Vol. 40, No. 1. P. 45–76.
22. Biographical Encyclopedia of Astronomers / Eds. Th. Hockey, V. Trimble, Th. R. Williams, K. Bracher, R. Jarrell, J. D. Marché, F. J. Ragep. N. Y.: Springer-Verlag New York, 2007.
23. Biographical Encyclopedia of Scientists. 3rd ed. by J. Daintith. L.–N.Y.: CRC Press, 2008.
24. Hayashi Makoto. The Tokugawa Shoguns and Onmyōdō // Culture and Cosmos. Vol. 10, No 1–2, Spring/Summer and Autumn/Winter 2006. Pp. 49–62.
25. Masayoshi Sugimoto, Swain D. W. Science and culture in traditional Japan, A.D. 600–1854. Rutland: Vermont&Tokyo, Japan, 1989.
26. Slatyer W. Life/Death Rhythms of Ancient Empires – Climatic Cycles Influence Rule of Dynasties. Partridge, 2014.

Глава 2

1. Аверинцев С. С. На границе цивилизаций и эпох: вклад восточных окраин Римско-Византийского мира в подготовку духовной культуры европейского средневековья // Восток–Запад. Исследования, переводы, публикации. Вып. 2. М., 1985.
2. Алаев Л. Б. Южная Индия. Социально-экономическая история XIV–XVIII веков. М., 1964.
3. Большаков О. Г. Средневековый город Ближнего Востока. VII – середина XIII в. М., 1984.
4. Бродель Ф. История и общественные науки. Историческая длительность // Философия и методология истории. Сб. переводов. М., 1977. С. 115–142.
5. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. В 3-х т. М. 1986–1992.
6. Бродель Ф. Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II. В 3-х ч. Ч. 1. М., 2002–2004.

7. *Ванина Е. Ю.* Средневековое мышление: индийский вариант. М.: Вост. лит., 2007. 375 с.
8. Город в формационном развитии стран Востока. М., 1990.
9. *Иванов Н. А.* Османское завоевание арабских стран 1516–1574. М., 1984.
10. *Кливленд Х.* Подготовка к глобальному столетию // Новое время. 2000. № 4.
11. *Клочков И. С.* Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. Очерки. М., 1983.
12. *Кнабе Г. И.* Избранные труды. Теория и история культуры. М., 2006.
13. *Лэндри Ч.* Креативные города. М., 2005.
14. *Мейер М. С.* К характеристике экономической жизни городов Османской империи в XVIII в. // Проблемы генезиса капитализма. М., 1978.
15. *Мельянцев В. А.* Генезис современного (интенсивного) роста и проблемы догоняющего и перегоняющего развития стран Запада, Востока и России. Доклады // Науч. конф. «Геном» Востока: Опыты и междисциплинарные возможности. 12–14 апреля 2004. М., 2004.
16. *Некlessа А. И.* Глобальный град: творение и разрушение // Глобальное сообщество. Картография постсовременного мира. М., 2002.
17. Очерки истории арабской культуры V–XV вв. М., 1982.
18. *Павлов В. И.* Формирование индийской буржуазии. М., 1958.
19. *Перцик Е. Н.* Города мира. География мировой урбанизации. М., 1999.
20. *Петров А. М.* Феномен города в истории общественно-экономических структур восточных обществ (к вопросу о формационном процессе) // Зарубежный Восток. Вопросы экономической истории города. М., 1990.
21. *Петров А. М.* Международное экономическое общение в истории Востока. М., 2010.
22. *Раишковский Е. Б.* Средние века: становление цивилизационного лика Европы // Цивилизации. Вып. 7: Диалог культур и цивилизаций. М., 2006.
23. *Рейснер Л. И.* Введение в историко-теоретическое исследование городов и городских систем Востока и Запада // Города на Востоке. Хранители традиций и катализаторы перемен. М., 1990.

24. *Рейснер Л. И.* Роль политического фактора в формировании разделения труда между странами центра и периферии буржуазной формации // Проблемы экономической истории капитализма. Сб. обзоров и статей. М.: ИНИОН АН СССР. 1989.

25. *Савельева И. М., Полетаев А. В.* История и время. В поисках утраченного. М., 1997.

26. *Семенов Ю. И.* Всемирная история в сжатом изложении // Восток (Oriens). 1997. № 2.

27. *Смилянская И. М.* Социально-экономическая структура стран Ближнего Востока на рубеже Нового времени. М., 1979.

28. Социальный облик Востока. М., 1999.

29. *Стужина Э. П.* Китайское ремесло в XVI – XVIII вв. М., 1970.

30. *Уляхин В. Н.* Особенности синтеза архаики и модерна в рыночных структурах стран Востока. М., 2005.

31. *Bairoch P.* Cities and Economic Development .From the Dawn of History to the Present. Chicago. 1988.

32. *Bairoch P.* Le tiers – monde dans l’espace. Le demurrage economique du XVIII-ème siecle. P., 1971.

33. *Hodgson M.* The Venture of Islam. Chicago, 1974.

34. *Issavi Ch.* Europe, the Middle East and the Shift in Power: Reflection on a Theme by Marshall Hodgson // Comparative Studies Society and History. L., 1980. No. 4. Pp. 487–503.

35. *Shafer B. C.* Faces of Nationalism. New Realities and Old Myths. N.Y.–L. 1974.

36. World Cities beyond the West. Globalization, Development and Inequality. Cambridge, 2004.

37. World Urbanization Prospects: The 1999. Revision. UN. N.Y., 2001.

Глава 3

1. *Вигасин А. А.* «Артхашастра» и ритуалистика (две главы из трактата о политике) // Древние культуры Восточной и Южной Азии. М., 1999.

2. Вишну-пурана / Пер. с санскрита Т. К. Посовой. СПб., 1995.

3. *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники. СПб., 1995 (печ. по изданию: Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963).

4. *Романов В. Н.* Историческое развитие культуры. Проблемы типологии М., 1991.

5. *Топоров В. Н.* К семантике четверичности (анатолийское* МЕУ-и др.) // Исследования по этимологии и семантике. Т. I. М., 2004.

6. *Тюлина Е. В.* Растения в строительных трактатах пуран // Индия – Тибет. Текст и интертекст в культуре. М., 2017.

7. *Тюлина Е. В.* Храм, мир, текст. М., 2010.

8. *Agnipurāṇa.* Poona. 1957.

9. *The Agnipurāṇa.* Pt. I–IV / Transl. and annot. by N. Gangadharan. Delhi, 1984–1987 (Ancient Indian Tradition and Mythology, 27–30).

10. *A Prose English Translation of Agni Puranam.* Vol. I–II / Ed. and publ. by M. N. Dutt. Calcutta, 1903–1904.

11. *Garuḍa-purāṇam.* Calcutta, 1890.

12. *The Garuḍa Purāṇa.* Pt. I–III / Transl. and annot. by a Board of Scholars. Delhi, 1978–1980 (Ancient Indian Tradition and Mythology, 12–14).

13. *The Matsyamahāpurāṇam.* Pt. 2 / Text in Devanagari. Transl. and notes in English. Delhi, 1983.

14. *Vatsyayan K.* The Square and the Circle of the Indian Arts. New Delhi, 1983.

Глава 4

1. III Конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы докладов. М., 1999.

2. IV Конгресс этнографов и антропологов России. М., 2001.

3. Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. / Сост., ред. пер., введ. и вступ. статьи к текстам В. К. Гарданова. Нальчик, 1974.

4. *Акритас П. Г.* Аграрный праздник в Кабарде // Ученые записки Кабардинского научно-исследовательского института. Т. 4. Нальчик, 1948. С. 265–269.

5. *Алборов Б. М.* Ингушское «гальерди» и осетинское «аларди»: К вопросу об осетино-ингушских культурных взаимоотношениях // Некоторые вопросы осетинской филологии. Орджоникидзе, 1979.

6. *Багаев М. Х.* Заселение плоскостной Чечено-Ингушетии накануне окончательного переселения вайнахов с гор на плоскость // Археолого-этнографический сборник. Вып. 2. Грозный, 1968.

7. *Байбури А. К., Левинтон Г. А.* К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе // Русский народный свадебный обряд. Л., 1978. С. 89–108.

8. *Бахтин В. В.* Вопросы литературы и эстетики. М.: 1975. С. 234–275.

9. *Бахтин В. В.* Эстетика словесного творчества. М., 1979.

10. *Бгажноков Б. Х.* Очерки этнографии общения адыгов. Нальчик: 1983.

11. *Белл Дж.* Дневник пребывания в Черкессии в течение 1837, 1838, 1839 гг. // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. Нальчик, 1974.

12. *Бинкевич Е. Р.* История черкесского жилища // Очерки истории Адыгеи. Майкоп, 1957.

13. *Блиев М. М., Дегоев В. В.* Кавказская война. М., 1994.

14. *Борисович К.* Черты нравов православных осетин и ингушей Северного Кавказа (семейная и домашняя жизнь и пр.) // Этнографическое обозрение. 1889. № 1–2.

15. Время и календарь в традиционной культуре: Тезисы докладов Всероссийской научной конференции. СПб., 1999.

16. *Гаглоева З. Д.* Составные элементы праздника «Ног бон» // Известия Юго-Осетинского научно-исследовательского института. Вып. 9. Цхинвали, 1958.

17. *Гарданов В. К.* Общественный строй адыгских народов (XVIII – первая половина XIX в.). М., 1967.

18. *Главани К.* Описание Черкессии, составленное Ксаверио Главани, французским консулом в Крыму и первым врачом хана. В Бахчисарае, 20 января 1724 г. // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. / Сост., ред. пер., введ. и вступ. статьи к текстам В. К. Гарданова. Нальчик, 1974.

19. *Гоготишвили Л. А.* Варианты и инварианты М. М. Бахтина // Вопросы философии. 1992. № 1. С. 132–133.

20. *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984.

21. *Далгат Б.* Материалы по обычному праву ингушей. Владикавказ, 1929.

22. *Далгат Б.* Первобытная религия чеченцев // Терский сборник. Вып. 3. Кн. II. Владикавказ, 1893.

23. *Далгат Б.* Родовой быт чеченцев и ингушей в прошлом // Известия Ингушского научно-исследовательского института. Вып. IV. Владикавказ: 1934.

24. Документы по истории Балкарии. Т. 2. Нальчик, 1959.

25. *Жуковская Н. Л.* Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1998.

26. Жуковская Н. Л. Пространство и время в мировоззрении монголов // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. М., 1986. С. 118–131.

27. Замятин Д. Н. Культура и пространство. Моделирование географических образов. М., 2006.

28. Иванов В. В. Значение идей М. М. Бахтина для современной семиотики // Ученые записки Тартуского Университета. Тарту: 1973. Вып. 6. С. 5–44.

29. Иванов В. В. Категория времени в искусстве и культуре XX века // Ритм, пространство и время в литературе и искусстве. Л., 1974.

30. Кабардино-русские отношения в XVI–XVIII вв. Т. 2. М., 1958.

31. Кажаров В. Х. Кабардинская община-вотчина времен русского завоевания Северо-Западного Кавказа. Северный Кавказ в составе Российской империи. М., 2007.

32. Каламбий (Адилъ Гирей Кешев). Абреки // Каламбий. Записки черкеса. Нальчик, 1988.

33. Календарь в культуре народов мира. М., 1993.

34. Калоев Б. А. Земледелие народов Северного Кавказа. М., 1981.

35. Калоев Б. А. Моздокские осетины, хозяйство и хозяйственный быт // Труды Института этнографии им. Н. А. Миклухо-Маклая. Т. 108. М., 1980.

36. Кантария М. В. Экологические аспекты традиционной хозяйственной культуры народов Северного Кавказа. Тбилиси, 1989.

37. Карачаевцы. Историко-этнографический очерк // Отв. ред. Л. И. Лавров. Черкесск, 1978.

38. Карпов Ю. Ю. Взгляд на горцев. Взгляд с гор. Мировоззренческие аспекты культуры и социальный опыт горцев Дагестана. СПб., 2007.

39. Карпов Ю. Ю. Джигит и волк. СПб., 1996.

40. Карпов Ю. Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб., 2001.

41. Кнабе Г. С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного мира. М., 1993.

42. Кобычев В. П. Поселения и жилище народов Северного Кавказа в XIX–XX вв. М., 1982.

43. Ковалевский М. М. Закон и обычай на Кавказе. Т. 1–2. М., 1896.

44. Ковельман А. Время и пространство в переходный период // Пространство и время в архаических культурах / Отв. ред. И. В. Следзевский. М., 1992.

45. *Короленко П. П.* Записки о черкесах. Род черкесов, владетельных черкесских князей Гаджемуковых // Русские авторы XIX века о народах Центрального и Северо-Восточного Кавказа. Т. 2. Нальчик, 2001.

46. *Кох К.* Путешествие через Россию к Кавказскому перешейку // Осетины глазами русских и иностранных путешественников / Сост. Б. А. Калоев. Владикавказ, 1967. 321 с. С. 222–273.

47. *Крадин И. Н.* Некоторые аспекты иерархии социального пространства у кочевников Евразии // Пространство и время в архаических культурах / Отв. ред. И. В. Следзевский. М., 1992.

48. *Крюков М. В.* Социальная дифференциация в Древнем Китае // Разложение родового строя и формирование классового государства. М., 1968.

49. *Кудаев М. Ч.* Карачаево-балкарский свадебный обряд. Нальчик, 1988.

50. *Лапинский Т.* Горцы Кавказа и их освободительная борьба против русских. Нальчик, 1995.

51. *Лаудаев У.* Чеченское племя // Сборник сведений о кавказских горцах. Т. 6. Тифлис, 1872.

52. *Лаудаев У.* Чеченское племя // Сборник сведений о кавказских горцах. Т. VI. Тифлис: 1872. С. 214–221.

53. *Леонтович Ф. И.* Адагы кавказских горцев. Материалы по обычному праву Северного и Восточного Кавказа. Вып. 1–2. Одесса, 1882.

54. *Мадаева З. А.* Народный календарь чеченцев и ингушей // Советская этнография. 1980. № 3. С. 78–86.

55. *Мадаева З. А.* Новогодняя обрядность в семейном быту вайнахов // Семейно-бытовая обрядность вайнахов. Грозный, 1982.

56. *Максимов Е.* Чеченцы // Терский сборник. Вып. 3. Владикавказ, 1893.

57. *Мамакаев М. А.* Чеченский тайп в период его разложения. Грозный, 1973.

58. *Маргиани Д.* Сванеты (некоторые черты быта) // Сборник для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 10. Отд. II. Тифлис, 1890.

59. *Маргошвили Л. Ю.* Культурно-этническое взаимодействие горцев Грузии и Чечено-Ингушетии // Очерки этнографии горной Ингушетии. Кавказский этнографический сборник. Вып. 2 / Отв. ред. А. И. Робакидзе. Тбилиси, 1968.

60. *Мафедзев С. Х.* Очерки трудового воспитания адыгов. Нальчик, 1984.

61. *Меликишвили Л. Ш.* Структура чеченского свадебного обряда и ее место в комплексе свадебных обрядов Центрального Кавказа // Очерки этнографии горной Чечни. Тбилиси, 1986.

62. *Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. Ч. II. М., 1887.

63. *Мирзоев А. С.* Наездничество как традиционный адыгский общественный институт // Этнографическое обозрение. 2002. № 1. С. 93–108.

64. *Мирзоев А. С.* Черкесское наездничество – Зеклуэ // Из истории военного быта черкесов. Нальчик, 2005.

65. *Никитина И. П.* Хронотоп М. Бахтина как тип художественного пространства литературного произведения // Философские исследования. 2004. № 1. С. 221–234.

66. *Павленко А. П.* Возрастные категории абхазов и их социальная роль // Абхазское долгожительство. М., 1987.

67. *Пожйдаев В. П.* Хозяйственный быт Кабарды // Труды естественно-историко-экономического обследования Кабарды. Т. 3. Воронеж, 1925.

68. Пространство и время в архаических культурах. (Материалы коллоквиума, проведенного в г. Звенигороде Центром цивилизационных исследований Института Африки РАН 29–31 октября 1991 г.). М., 1992.

69. *Робакидзе А. И.* Жилища и поселения горных ингушей // Очерки этнографии горной Ингушетии. Кавказский этнографический сборник. Вып. 2. Тбилиси, 1968.

70. *Робакидзе А. И., Гегечкори Г.* Формы жилища и структура поселения горной Осетии // Кавказский этнографический сборник. Т. V, вып. 2. Тбилиси, 1975.

71. *Семенов Н.* Заметки о нравственных и умственных качествах чеченцев // Туземцы Северо-восточного Кавказа. СПб., 1895.

72. *Тишков В. А.* Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003.

73. Традиционная этническая культура и народные знания. Материалы Международной конференции. Москва 21–24 марта 1994. М., 1994.

74. Традиционное мировоззрение тюрков южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / *Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С.* Новосибирск, 1988.

75. *Хан-Гирей.* Черкесские предания. Избранные произведения. Нальчик, 1989.

76. *Хатисов И. С., Ротиньянц А. Д.* Обзор местности северо-восточного берега Черного моря // Старые черкесские сады. Ландшафт и агрикультура Северо-Западного Кавказа в освещении русских источников 1864–1914. Т. 1. М., 2005.

77. *Хетагуров К.* Собрание сочинений. В 5 т. Т. 2. М., 1961.

78. *Цивьян Т. В.* Дом в фольклорной модели мира // Труды по знаковым системам Тартуского государственного университета. Вып. 10. Тарту, 1978.

79. *Чиковани Т. Д.* Осетинский ныхас. Тбилиси, 1979.

80. *Шортанов А. Т.* Адыгская мифология. Нальчик, 1982.

81. *Яковлев. Н.* Ингуши. М.–Л., 1925.

82. *Granet M.* La pensée chinoise. Paris, 1931.

Глава 5

1. *Абелов Н. А.* Экономический быт государственных крестьян Геокчайского и Шемахинского уездов Елисаветпольской губернии // Материалы для изучения экономического быта государственных крестьян Закавказского края” Т. VI. Ч. I. Тифлис, 1887.

2. *Андреев И. Л.* Алексей Михайлович. М., 2006.

3. *Андрианова-Перетц В. П.* Праздник кабацких ярыжек. Л., 1934.

4. *Воронина Т. А.* Заздравная чаша: к истории русского застолья (X–XVII века) // Хмельное и иное: напитки народов мира. М., Наука, 2008.

5. *Григулевич Н. И.* Традиционное питание азербайджанцев и проблема долгожительства // Долгожительство в Азербайджане. М., Наука, 1989.

6. *Григулевич Н. И.* Этническая экология питания. Традиционная пища русских старожилов и народов Закавказья. М., ИЭА РАН, 1996.

7. *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. 2-е изд. Т. 4. М.: Русский язык, 1980.

8. Домострой / Сост., вступ. ст., пер. и коммент. В. В. Колесова. М.: Советская Россия, 1990.

9. Домострой. Как устроить свой быт богоугодно, а жизнь свято / Под ред. Т. Н. Терещенко. М., 2006.

10. *Ерицов А. Д.* Экономический быт государственных крестьян Казахского уезда Елисаветпольской губ. // Материалы для изучения экономического быта государственных крестьян Закавказского края. Т. II. Тифлис, 1886.

11. *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М.: Наука, 1991.
12. *Козлов В. И.* Основные проблемы этнической экологии // Советская этнография. 1983. № 1.
13. *Козлов В. И.* Этническая экология: становление дисциплины и история проблем. М., ИЭА РАН, 1994.
14. *Костомаров Н. И.* Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях. М., 1992.
15. *Кухня батюшки Гермогена.* М., 2006.
16. *Линней К.* Водка в руках профессора, врача и простолюдина. СПб., 1790.
17. *Липинская В. А.* Народная культура питания // Русские. Народная культура. Т. 2. М., ИЭА. 1997.
18. *Манвелов Н. В.* Обычаи и традиции Российского императорского флота. М., 2008.
19. Очерк сельского и лесного хозяйства ленкоранского уезда Бакинской губернии. Баку. 1914.
20. Повести Древней Руси. Л., 1963.
21. *Похлёбкин В. В.* История водки. Новосибирск, 1994.
22. Преподобного Феодосия Печерского поучение об умеренности в застольном питье // Православный собеседник, 1858. Ч. 3. Казань: Типография губернского правления, 1958. С. 255–508.
23. *Прыжов И. Г.* История кабаков в России в связи с историей русского народа. СПб.–М., 1868.
24. *Прыжов И. Г.* Очерки по истории кабачества // Очерки. Статьи. Письма. М.–Л., 1934.
25. *Терещенко А. В.* История культуры русского народа. М., 2008.
26. *Флоринский В. М.* Русские простонародные травники и лечебники. Казань, 1879.

Глава 7

1. *Долинина А. А.* Очерки истории арабской литературы Нового Времени. Египет и Сирия. Просветительский роман (1870–1914). М., 1973.
2. *Николаева М. В.* Гора и метафора (Очерки истории литературы Ливана XIX–XX вв.). М., 1999.
3. *Нуайме М.* Книга о Мирдаде (Китаб Мирдад). Бейрут, 1947 (на араб. яз.).

4. *Нуайме М.* Мои семьдесят лет (Сабуна шай мин хайати). Т. I–III. Бейрут, 1958–1962 (на араб. яз.).

5. *Нуайме М.* Мои семьдесят лет. М.: Наука; ГРВЛ, 1980. 237 с. с ил.

6. *Чанышев А. Н.* Философия Древнего мира. М., 2003.

7. *Шукуров Ш. М.* Образ человека в искусстве ислама. М., 2004.

Глава 8

1. *Джугашвили Г. Я.* Алжирский франкоязычный роман. М.: Наука, 1978.

2. История национальных литератур стран Магриба. В 3-х т. / Под общ. ред. С. В. Прожогиной. М.: Наука; Вост. лит., 1993.

3. *Крылова Н. Л., Прожогина С. В.* Гендерные аспекты конфликтов. Столкновение эпох и культур глазами русских в Африке и североафриканцев в Европе. М.: ИА РАН, 2010.

4. *Никифорова И. Д.* Африканский роман: генезис и проблемы типологии. М.: Наука, 1977.

5. *Прожогина С. В.* Литература Марокко и Туниса. М.: Высшая школа, 1968.

6. *Прожогина С. В.* Магриб: франкоязычные писатели 60–70-х гг. М.: Наука, 1980.

7. *Прожогина С. В.* Рубеж эпох – рубеж культур (Проблемы типологии литературы на французском языке в странах Северной Африки). М.: Наука, ГРВЛ, 1984.

8. *Прожогина С. В.* Для берегов отчизны дальней...: («Изгнанничество» и литература североафриканцев на Западе) / С. В. Прожогина; РАН, Ин-т востоковедения. М.: Наука; Вост. лит., 1992.

9. *Прожогина С. В.* Между мистралем и сирокко (Литература магрибинской диаспоры в конце XX века). М.: Вост. лит., 1998.

10. *Прожогина С. В.* Время не жить и время не умирать // У времени в плену. Памяти Сергея Сергеевича Цельникера. Сборник статей. М.: Вост. лит., 2000.

11. *Прожогина С. В.* Иммигрантские истории (Документ. и лит. свидетельства магриб. писателей во Франции) / Сост., ввод. ст. и пер. С. В. Прожогиной. – М.: ИВ РАН, 2001.

12. *Прожогина С. В.* От Сахары до Сены (Литературное пространство франкоязычных магрибинцев в XX веке). М.: Вост. лит., 2001.

13. *Прожогина С. В.* Восток на Западе (Иммигрантские истории – II). М.: ИВ РАН, 2003.

14. *Прожогина С. В.* Любовь земная (Концепт Родины в творчестве франкоязычных магрибинцев). М.: Ин-т Африки, 2004.
15. *Прожогина С. В.* Рубеж эпох – рубеж культур. М.: НПЦТ «Беловодье», 2004.
16. *Прожогина С. В.* Магрибинский роман. М.: ИВ РАН, 2007.
17. *Прожогина С. В.* Вошедшие в храм Свободы. М.: Вост. лит., 2008.
18. *Прожогина С. В.* От колониализма к интеграции? // Восток как предмет экономических исследований / Общ. ред., сост. А. М. Петров. М.: Ключ-С, 2008.
19. *Прожогина С. В.* Разлом миров (Алжирская литература о войне). М.: ИВ РАН, 2009.
20. *Прожогина С. В.* Метаморфозы образа моря (Из магрибинских лейтмотивов). М.: ИВ РАН, 2010.
21. *Прожогина С. В.* Миражи пустыни. Заметки о романе Мустафы Тили «После полудня в пустыне» // Восточный архив. 2010. № 2(22). С. 78–91.
22. *Gontard M.* Le récit féminin au Maroc. Paris., 2005.
23. *Kateb Yacine.* Nedjma. Paris: Éditions du Seuil, 1956. 256 p.
24. *Mimouni R.* La fleuve derournée. Paris: R. Laffont, 1982.
25. *Mimouni R.* La malediction, Paris, 1992.
26. *Mimouni R.* Tombéza. Paris, R. Laffont, 1984.
27. *Mimouni R.* Une peine à vivre. Paris, 1991.

Глава 9

1. *Алексеев В. М.* Темы танской поэзии // Труды по китайской литературе (в двух томах). Т. 1. М., 2002.
2. *Бичурин Н. Я.* (Иакинф) Китай, его жители, нравы, обычаи, просвещение. СПб., 1840.
3. *Бичурин Н. Я.* (Иакинф) Статистическое описание Китайской империи. Пекин, 1910.
4. Большой китайско-русский словарь. В 4-х т. М., 1983.
5. *Вольтер.* Философские повести. М., 2002.
6. *Доронин Б. Г.* Историческое время: понятие и его содержание в императорском Китае // XXVIII НКОГК. Ч. 2. М., 1998. С. 463–474.
7. *Дубровская Д. В.* Миссия иезуитов в Китае. М., 2001.

8. *Думан Л. И.* Традиции во внешней политике Китая // Роль традиций в истории и культуре Китая. М., 1972. С. 199–213.

9. *Дьяконова Е. М.* Искусство иллюзии. По материалам японских средневековых жизнеописаний // Сад одного цветка. Статьи и эссе. М., 1991. С. 197–211.

10. *Еремеев В. Е.* Астрономия // Духовная культура Китая. Т. 5. М., 2009. С. 102–139.

11. *Еремеев В. Е.* География (раздел 1) // Духовная культура Китая. Т. 5. М., 2009. С. 226–247.

12. *Еремеев В. Е.* Пэй Сю // Духовная культура Китая. Т. 5. М., 2009. С. 791.

13. Западноевропейское прикладное искусство XVI–XVIII веков в собрании Эрмитажа. СПб., 1996.

14. *Идес И., Бранд А.* Записки о русском посольстве в Китай (1692–1695). Вступ. ст., пер., коммент. М. И. Казанина. М., 1967.

15. *Кобзев А. И.* Особенности философской и научной методологии в традиционном Китае // Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988. С. 17–55.

16. *Кравцова М. Е.* Цзин-цзы // Духовная культура Китая. Т. 6. М., 2010. С. 767–770.

17. Материалы, связанные с деятельностью миссионеров в Китае // Китайское экспортное искусство. Государственный Эрмитаж. СПб., 2003. С. 184–205.

18. *Неглинская М. А.* Механические часы в цинском Китае (XVII–начало XX в.) // XXXV НКОГК. М., 2005. С. 263–285.

19. *Пановский Э.* Этюды по иконологии. СПб., 2009.

20. *Пчелин Н. Г.* Миссия иезуитского ордена в Китае (1579–1842). Автореферат кандидатской диссертации. СПб., 1999.

21. *Пчелин Н. Г.* Иезуитский орден и развитие астрономии в Китае в XVII–XVIII вв. // Сб. конференции «Мировые религии и искусство». Государственный Эрмитаж. СПб., 2001. С. 151–153.

22. Русско-китайские отношения в XVII веке (1686–1691). Т. 2. М. 1972.

23. Русско-китайские отношения в XVIII веке (1700–1725). Т. 1. М., 1978.

24. Символы и эмблематы. СПб., 1788.

25. *Фицджеральд С. П.* Китай: краткая история культуры. СПб., 1998.

26. Четыре чувства. Праздник в Петербурге XVIII века. Каталог выставки ГИМ. М., 2003.

27. Хуанчао лица туши (Образцы предметов ритуальной утвари царствующей династии). Т. 3. Б. м., 1766 (на кит. яз.).

28. Цзыцзиньчэн (Императорский Запретный город). Пекин, 1987 (на кит. яз.).

29. Цингун сиян ици (Измерительные приборы западного образца в собрании цинского двора). Шанхай, 1999 (на кит. яз.).

30. Цингун чжунбяо чжэньцан (Сокровища собрания стальных и карманных часов цинского двора). Сянган, 1985 (на кит. яз.).

31. *Chang Lin-sheng*. Introduction to the historical development of Ching dynasty painted enamelware // National palace museum bulletin. Taipei, 1990, № 4–5.

32. *Curtis E. B.* Cristian motifs in chinese snuff bottles // Arts of Asia, Jan.-Feb. 1982. P. 82–89.

33. *Elisseeff-Poisle D.* Arcade Hoang, Bibliothekar des Königs. Ludvig XIV und der Ferne Osten // Europa und die Kaiser von China. Frankfurt am Main. 1985. S. 96–101.

34. *Kessler L.* K'ang-hsi and the consolidation of Ch'ing Rule 1661–1684. Chicago, 1976.

35. *Wallis H.* Die Kartographie der Jesuiten am Hof in Peking // Europa und die Kaiser von China. Frankfurt am Main, 1985. S. 107–121.

Глава 10

1. *Афанасьева В. В.* Пространство: новейшая онтология / Соавторы *К. В. Кочелаяевская и А. Г. Лазерсон*. Б. м., 2014. – URL <http://www.proza.ru/2014/01/12/1556> [2016-03-04].

2. Золотой Лев Хуаянь / Пер. К. Ю. Солонин // Религии Китая / Редактор-составитель Е. А. Торчинов. СПб.: Евразия, 2001.

3. *Кочергина В. А.* Санскритско-русский словарь. М.: Русский язык, 1978.

4. *Стабурова Е. Ю.* Чжан о «золотом льве»: разбор текстов и проблема авторства // Общество и государство в Китае. Т. XLV. Ч. 1. Ученые записки Отдела Китая. Вып. 18. М.: ИВ РАН, 2016.

5. *Чебунин А. В.* Учение китайского буддизма о человеке и обществе. Улан-Удэ, 2009. – URL: <http://yandex.ru/yandsearch?text=%D0%93%D1%83%D0%BD%20%D0%A1%D1%83%D0%BD%D1%8C%D0%BB%D1%83%D0%BD&site=lib100.com&clid=46512&lr=206&e957fe66245477ff0e648dc39634d46b> [2011-02-22]

6. *Шохин В. К.* Ф. И. Щербатской и его компаративистская философия. М., [б. г.]. – URL <http://www.philosophy.ru/iphras/library/shohin.html> [2011-27-02]

7. *Щербатской Ф. И.* Избранные труды по буддизму. М.: Наука; ГРВЛ, 1988.

8. *Янгутов Л. Е.* Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск: Наука; Сибирская издательская фирма РАН, 1995.

9. *Янгутов Л. Е.* Философское учение школы хуаянь. Новосибирск: Наука, 1982.

10. *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Академический проект, 2015.

11. Да фан гуан фо Хуа-янь цзинь шу 大方廣佛華嚴經疏 (Комментарии к «Большому, прямому, широчайшему канону Цветочной гирлянды (Хуа-янь) будды») // Тайсё синсю дай дзёкё (Taishō shinshū dai zōkyō 大正新脩大藏經 (Заново исправленный великий канон хранилища эры Тайсё). Токио: Taishō Issaikyō Kankōkai 大正一切經刊行會, 1924–1932. Vol. 35. No. 1735. – Электронный ресурс: [Tokyo:] The SAT Daizōkyō Text Database Committee (SAT), 1998–2015. – URL http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT2012/T1735_.35.0503a01:0503a01.cit [2015-07-11].

12. Да-шэн ци синь лунь 大乘起信論 (Беседы о поднимании веры в Большой Колеснице) // Тайсё синсю дай дзёкё (Taishō shinshū dai zōkyō 大正新脩大藏經 (Заново исправленный великий канон хранилища эры Тайсё). Токио: Taishō Issaikyō Kankōkai 大正一切經刊行會, 1924–1932. Vol. 32. No. 1666. – Электронный ресурс: [Tokyo:] The SAT Daizōkyō Text Database Committee (SAT), 1998–2015. – URL: http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT2012/T1666_.32.0575a01:0575a01.cit [2015-07-03].

13. Хуа-янь цзин и хай бай мэнь 華嚴經義海百門 (Сто ворот в море смыслов «Канона Цветочной гирлянды (Хуа-янь)») // Тайсё синсю дай дзёкё (Taishō shinshū dai zōkyō 大正新脩大藏經 (Заново исправленный великий канон хранилища эры Тайсё). Токио: Taishō Issaikyō Kankōkai 大正一切經刊行會, 1924–1932. Vol. 45. No. 1875. – Электронный ресурс: [Tokyo:] The SAT Daizōkyō Text Database Committee (SAT), 1998–2015. – URL: http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT2012/T1875_.45.0627a01:0627a01.cit [2015-12-04].

14. Хуа-янь цзин тань сюань цзи 華嚴經探玄記 (Записи о поисках сокровенного в «Каноне Цветочной гирлянды (Хуа-янь)») // Тайсё синсю дай дзёкё (Taishō shinshū dai zōkyō 大正新脩大藏經 (Заново исправленный великий канон хранилища эры Тайсё). Токио: Taishō Issaikyō Kankōkai 大正一切經刊行會, 1924–1932. Vol. 35. No. 1733

[cf. No. 278]. Pp. 0107–0492. – Электронный ресурс: [Tokyo:] The SAT Daizōkyō Text Database Committee (SAT), 1998–2015. – URL: http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT2012/T1733_.35.0107a01:0107a01.cit [2015-09-14].

15. Хуа-янь цзинь шицзы чжан 華嚴金師子章 (Сочинение (чжан) о золотом льве в Цветочной гирлянде (Хуа-янь) // Юн-лэ бэй цзан 永樂北藏 (Северное Хранилище Юн-лэ). Бэйцзин 北京 (Пекин): Сяньчжуан шуцзюй 綫裝書局 (Издательство Сяньчжуан), 2008. 175 це 冊 (Том 175). С. 93–112.

16. Хуа-янь цзинь шицзы чжан цзяо ши 華嚴金師子章校釋 (Сочинение (чжан) о золотом льве в Цветочной гирлянде (Хуа-янь), разъяснения со сличениями текстов) / [Тан] Фа Цзан чжу, Фан Литянь цзяо ши [唐] 法藏著, 方立天校釋 (Фа Цзан (династия Тан) сочинил, Фан Литянь сличил тексты и разъяснил). Бэйцзин 北京 (Пекин): Чжунхуа шуцзюй 中華書局 (Издательство Чжунхуа), 1996. [2015-10-14].

17. Хуа-янь и-шэн цзяо фэнь ци чжан 華嚴一乘教義分齊章 (Чжан, в котором разделяются и собираются воедино смыслы учения Единой колесницы Цветочной гирлянды (Хуа-янь)) // Тайсё синсю дай дзोकё (Taishō shinshū dai zōkyō 大正新脩大藏經 (Заново исправленный великий канон хранилища эры Тайсё). Токио: Taishō Issaikyō Kankōkai 大正一切經刊行會, 1924–1932. Vol. 45. No. 1866. – Электронный ресурс: [Tokyo:] The SAT Daizōkyō Text Database Committee (SAT), 1998–2015. – URL http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT2012/T1866_.45.0477a01:0477a01.cit [2015-11-25].

18. Цзинь шицзы чжан кань взнь 金師子章勘文 (Сочинение (чжан) о золотом льве, выверенный текст) // Тайсё синсю дай дзोकё (Taishō shinshū dai zōkyō 大正新脩大藏經 (Заново исправленный великий канон хранилища эры Тайсё). Токио: Taishō Issaikyō Kankōkai 大正一切經刊行會, 1924–1932. Vol. 73. No. 2346. Pp. 0715–0726. – Электронный ресурс: [Tokyo:] The SAT Daizōkyō Text Database Committee (SAT), 1998–2015. – URL: http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT2012/T2346_.73.0715a01:0715a01.cit [2015-03-21].

19. Чжун лунь шу цзи 中論疏記 (Записи, разъясняющие Серединую шастру) // Тайсё синсю дай дзोकё (Taishō shinshū dai zōkyō 大正新脩大藏經 (Заново исправленный великий канон хранилища эры Тайсё). Токио: Taishō Issaikyō Kankōkai 大正一切經刊行會, 1924–1932. Vol. 65. No. 2255. – Электронный ресурс: [Tokyo:] The SAT Daizōkyō Text Database Committee (SAT), 1998–2015. – URL: http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT2012/T2255_.65.0001a01:0001a01.cit [2015-12-23].

20. Soothill W., Hodous L. *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms* / Ed. of digitized version Muller Ch. – URL <http://mahajana.net/texts/soothill-hodous.html> [2018-11-20].

Глава 11

1. Анарина Н. Г. Японский театр Но. М., 1984.
2. Анарина Н. Г. Актер и зритель в театре Но. Баланс ин-ё // Япония: свет и тени. М.: Восточная литература, 2008
3. Боронина И. А. Поэтика классического японского стиха. М., 1978.
4. Виноградова Н. А. Искусство Японии. М., 1988.
5. Герасимова М. П. О связи традиционного художественного мышления японцев с современными веяниями в культуре // Япония. Ежегодник. 2004–2005. М., 2005.
6. Гундзи Масакацу. Японский театр Кабуки. М., 1969.
7. Ермакова Л. М. Речи богов и песни людей. М, 1995.
8. Кавабата Ясунари. Уцукусии нихон-но ватакуси (Красотой Японии рожденный) // Кавабата Ясунари. Дзэнсю. Полн. собр. соч. Т. 15. Токио, 1969–1978.
9. Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб., 2001.
10. Мецереяков А. Н. Культурные функции японских топонимов // Вестник РГГУ. Т. 4, кн. 2. М.: РГГУ, 2000. С. 290–310.
11. Морозова Е. Б. Сценическое пространство Но как пример ритуального мировосприятия японцев // Япония. Ежегодник. 2003–2004. М., 2004.
12. Николаева Н. С. Пространство и время в живописи XVI–XVII вв. // Япония. Ежегодник. М., 2008.
13. Николаева Н. С. Художественная культура Японии XVI столетия. М., 1986.
14. Рехо К. Современный японский роман. М., 1977.
15. Судзуки Д. Т. Основы дзэн-буддизма. Бишкек, 1993.
16. Сэй Сёнагон. Записки у изголовья (Макура-но соси) / Пер. В. Марковой. М., 1988.
17. Успенский Б. А. История и семиотика. Восприятие времени как семиотическая проблема. М., 1989.
18. Konishi Jin'ichi. A History of Japanese Literature. Vol. 3. Princeton: Princeton University Press, 1991. P. 484–485.
19. Ueda Makoto. Literary and Art Theories in Japan. Cleveland, 1967.
20. Yamaguchi Masao. The poetics of Exhibition in Japanese Culture. Exhibiting Cultures. Washington – London: Smithsonian Institution Press, 1996.

Глава 12

1. Глускина А. Е. Заметки о японской литературе и театре. М.: Наука, 1979. 300 с.
2. Древние фудоки / Пер., предисл. и коммент. К. А. Попова. М.: Наука, 1969. 341 с.
3. Ермакова Л. М. Речи богов и песни людей. Ритуально-мифологические истоки японской литературной эстетики. М.: Вост. лит., 1995. 272 с.
4. *Иэнага Сабуро*. История японской культуры. М.: Прогресс, 1972. 269 с.: ил.
5. Кодзики. Записки о деяниях древности. Свиток 1. СПб.: Издательство Шар. 1994.
6. Миндзокугаку дзитэн (Этнографический справочник). Токио, 1964.
7. *Мисима Юкио*. Жажда любви. СПб.: Гиперион, 2000.
8. *Мияо Сигэо*. Сёкоку-но мацури то гэйно (Локальные праздники и искусство). Токио, 1980.
9. Нихон миндзоку бункадай дзитэн (Справочник народных обычаев и материальной культуры Японии). Токио, 1979.
10. Нихон фудзокуси дзитэн (История нравов и обычаев Японии. Справочник). Токио, 1979.
11. Нихон-но мацури (Праздники Японии). Т. 3. Токио, 1982.
12. Норин токэй тёса. 1980. № 10.
13. Норин токэй тёса. 1983. № 5.
14. Норито. Сэммё / Пер., исслед. и коммент. Л. М. Ермаковой. М.: Наука. 1991. 303 с.
15. Тауэ-но сюдзоку. Ибараки-кэн, Тояма-кэн (Обычаи и обряды, связанные с высадкой рисовой рассады в префектурах Ибараки и Тояма). Б. м., 1963.
16. Тауэ-но сюдзоку. Иватэ-кэн (Обряды и обычаи, связанные с высадкой рисовой рассады в префектуре Иватэ). Вып. 2. Мориока, 1963.
17. Уголовный и гражданский кодекс периода Тайхо, VIII в.
18. *Хага Хидэо*. Нихон-но мацури (Японские праздники). Осака, 1965.
19. *Хигути Киёюки*. Мацури то нихондзин (Праздники и японцы). Токио, 1978.
20. Энгисики («Церемонии годов Энги») – памятник X в.
21. Farming Japan. 1983. № 5.
22. The Japan Times Weekly. 09.03.1985.

SUMMARY

Since ancient times, different peoples have gradually developed ideas about the nature of space and time as the fundamental concepts in the question of the universe structure. On the one hand, they are based on the traditional picture of the world, on the other hand, they are based on various methods of observation of astronomical and natural phenomena and their methods of fixation. Calendar systems were created on this basis.

In the proposed publication the ideas about the nature of space and time of India, the North Caucasus, the Near and Far East peoples are explored.

Научное издание

**ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПРОСТРАНСТВЕ,
ВРЕМЕНИ И МИРОЗДАНИИ У НАРОДОВ ВОСТОКА**
коллективная монография

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения РАН*

Редактор *Т.М. Мастюгина*
Верстка *Н.В. Макеева*

Подписано 27.01.2020
Формат 60х90/16. Бумага офсетная. Печать цифровая
Усл. печ. л. 20,0. Уч.-изд. л. 16,0
Тираж 500 экз. Зак. № 411.

Федеральное государственное
бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения РАН
107031 Москва, ул. Рождественка, 12
Научно-издательский отдел
Зав. отделом И.В. Федулов
E-mail: izd@ivran.ru

Отпечатано в ПАО «Т8 Издательские Технологии»
г. Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корп. 5